

**Thèse de l'Université Sorbonne Paris Cité
Préparée à l'Université Paris Diderot**

Ecole doctorale *Recherche en Psychanalyse et psychopathologie* ED 450

La construction de la subjectivité dans la société française contemporaine

**Analyse de la dialectique entre Dire et discours dans les champs de la politique,
du sujet et du social**



Thèse pour le doctorat de Psychanalyse et Psychopathologie clinique

**Présentée et soutenue publiquement le 13 octobre 2018
Par Adèle Clément**

Sous la direction du Professeur Joël Birman

**Thèse de l'Université Sorbonne Paris Cité
Préparée à l'Université Paris Diderot**

Ecole doctorale *Recherche en Psychanalyse et psychopathologie* ED 450

La construction de la subjectivité dans la société française contemporaine

**Analyse de la dialectique entre Dire et discours dans les champs de la politique,
du sujet et du social**

**Thèse pour le doctorat de Psychanalyse et Psychopathologie clinique
Sous la direction du Professeur Joël Birman**

**Présentée et soutenue publiquement le 13 octobre 2018
Par Adèle Clément**

Membres du jury :

Président de jury : **Mr Christian Hoffmann**, PR Université Paris 7 Diderot

Directeur de thèse : **Mr Joël Birman**, PR Université Paris 7 Diderot, Université
fédérale de Rio de Janeiro

Pré-rapporteuse : **Mme Anne Bourgain**, MCF-HDR Université Montpellier 3

Rapporteuse : **Mme Rajaa Stitou**, MCF-HDR Université Aix-Marseille

Rapporteur : **Mr Jean-Pierre Pinel**, PR Université Paris 13 Villetaneuse

Invité : **Mr Askofaré Sidi**, PR Université Toulouse Jean-Jaurès

Invitée : **Mme Mireille Bruyère**, MCF Université Toulouse Jean-Jaurès



Résumé :

Nous interrogeons l'impact des discours contemporains sur la subjectivité, les résistances qui apparaissent de façon visible, c'est-à-dire qui sont représentées, et plus particulièrement les formes extérieures qui viennent produire un renversement interne de ces discours et/ou la mobilisation de nouvelles pratiques qui ne cherchent pas à s'y faire reconnaître. Parmi les discours dominants, nous développons les discours de la valeur économique, le discours des technosciences et le discours du risque. Nous y analysons les articulations, particulièrement au niveau de la réflexivité produite dans le sujet, avec les discours lacaniens de l'analyste et du capitaliste. Des affections émergentes, qui ne sont pas associées à des représentations, peuvent se manifester au niveau de la politique, du sujet, et du social. Les affections émergentes sont précisément ce qui se manifeste à partir du corps et ne peut trouver de représentance dans le social. Elles se distinguent des affects en ce que ces derniers sont associés à des discours, produisant des objets de savoir qui les conditionnent. De ces affections, il pourra y avoir répression, nomination (Dire), ou rattachement à des affects existants. L'événement discursif au niveau de la politique mobilise une représentation homogène pour produire des affects communs à partir des affections émergentes : la pluralité des sites de pouvoir laisse amoindrie l'autorité discursive instituée. Sur le plan du social, la production de savoir est à la fois invisibilisée dans la norme, mais elle est aussi, comme désir de savoir, productrice de liens : l'affection émergente trouve une forme de constitution pratique qui ne passe pas par la reconnaissance discursive.

Mots clés : Subjectivité, social, politique, dire, discours, psychanalyse, capitalisme, affection, affect, risque, technoscience, économie, représentation

Abstract :

We question the impact of contemporary discourses on the subjectivity, the visible resistances - meaning the one that are represented - and more particularly the external form that come to produce an internal reversal of these discourses and/or the mobilization of new practices which do not seek to be recognized. Among the dominant discourses, we expand on the discourse of economic value, the discourse of technosciences and the discourse of risk. The interconnections are analyzed, particularly in terms of the reflexivity produced in the subject, with the Lacanian discourses of the analyst and the capitalist. Some emergent affection, which is not associated with ideational representative, may occur at the level of politics, subject, and social. Emergent affections are precisely what occurs itself from the body and that can not find any instinctual representative in the social. They are distinguished from affects as they are themselves associated with discourses, producing objects of knowledge that condition them. From these affections, there may be repression, appointment (Say), or attachment to existing affects. The discursive event at politic level mobilizes a homogeneous representation to produce common affects from emerging affections: the plurality of power places leaves the established discursive authority lessened. In social terms, the production of knowledge is both invisibilised in the standard, but it is also, as a desire to know, a producer of links: the emerging affection finds a form of practical constitution that does not go through discursive recognition.

Key words : Subjectivity, social, politics, say, discourse, psychoanalysis, capitalism, affection, affect, risk, technoscience, economics, presentation

Remerciements :

Je souhaite remercier le Professeur Christian Hoffmann qui m'a permis d'engager ce travail de thèse à l'Université Paris 7 et le Professeur Joël Birman qui a accepté de m'accorder sa confiance pendant ces quatre années. L'autonomie dont j'ai pu bénéficier m'a été d'une grande richesse pour élaborer mon sujet de thèse et y chercher en permanence des avis extérieurs.

Je remercie également le Professeur Jean-Pierre Pinel, la Professeure Rajaa Stitou, le professeur Sidi Askofaré, et la Professeure Mireille Bruyère d'avoir accepté d'être membre du jury, ainsi que la Professeure Anne Bourgain, pré-rapporteuse, pour l'attention qu'ils portent à mon travail. Merci également à Orazio Irrera et Geoffrey Pleyers pour le soutien qu'ils m'ont apporté dans la dernière année de thèse, et l'intérêt dont ils ont fait preuve pour un sujet qui n'est pas de leur spécialité. Leur éclairage m'a donné les moyens d'assumer l'aspect interdisciplinaire de ma thèse.

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Houchang Guilyardi, Agnès Duthoit, et toute l'équipe de l'Association Psychanalyse et Médecine, sans qui tout cela n'aurait pas été possible. Au-delà de la profondeur des échanges que j'ai pu y trouver, mon arrivée dans le cadre hospitalier par l'Association Psychanalyse et Médecine a déterminé ma pratique clinique, mon abord de la psychanalyse, mon positionnement éthique, ma capacité à travailler en équipe et le réajustement permanent de mon champ de recherche.

Je remercie profondément le collectif Debout Education Populaire, ainsi que les amis rencontrés à Nuit Debout, pour toutes ces discussions et débats que nous avons eus, pour l'expérimentation collective qu'ils m'ont permise de vivre, pour la confiance et l'écoute qu'ils ne cessent encore de me témoigner. Ces rencontres m'ont profondément changée et continuent de dessiner l'espace dans lequel je m'insère. Je tiens à remercier tout particulièrement Bruno qui a été mon interlocuteur privilégié lors de l'écriture de la thèse, non seulement pour son éclairage extérieur, mais aussi pour ses témoignages, le plaisir qu'il m'a exprimé dans sa lecture, et sa passion pour ce sujet qui m'a confortée dans tous les moments où j'y perdais le sens.

Enfin, je remercie ma famille, qui m'a laissé une grande latitude pour construire ce que je suis aujourd'hui, souvent dans l'incompréhension, me renvoyant à la nécessité d'interroger sans cesse mes implications et mon goût pour la différence.

Table des matières :

| | |
|--|---------------|
| Remerciements | P. 7 |
| Introduction : Dire et discours | P. 11 |
| ...Epilogue | P. 12 |
| I. Du discours et du Dire | P. 15 |
| A. A partir de Foucault... | P. 15 |
| B. ... Vers la psychanalyse | P. 20 |
| C. Des passages entre Dire et discours | P. 28 |
| II. Des discours contemporains dominants | P. 36 |
| A. Discours de la valeur d'échange | P. 39 |
| B. Discours des technosciences | P. 42 |
| C. Discours du risque | P. 45 |
| III. Présentation du plan | P. 47 |
| | |
| Premier chapitre : Du Dire aux discours en politique | P. 55 |
| Monologue | P. 55 |
| Introduction | P. 58 |
| I. Du discours en politique | P. 59 |
| A. Du pacte social et des institutions étatiques | P. 59 |
| B. Affects, affections et autorité discursive | P. 66 |
| C. Régimes de véridiction/légitimation | P. 79 |
| D. Vous avez dit « hégémonie » ? | P. 89 |
| II. La fonction psychanalytique du/de la politique | P. 103 |
| A. Des corps aux foules... | P. 103 |
| B. Des quatre discours plus un | P. 112 |
| III. Discours dominants dans le champ politique | P. 120 |
| A. Discours économique de la valeur d'échange | P. 120 |
| B. Du risque | P. 133 |
| C. De la technoscience | P. 141 |
| IV. Place de l'évènement discursif de la politique | P. 148 |
| A. Maintien et ouverture du pouvoir légitime de représentation | P. 148 |
| B. Les limites de l'autorité discursive et potentiels de son extériorité | P. 155 |

| | |
|---|---------------|
| Second Chapitre : Des discours au Dire chez le sujet | P. 159 |
| Dialogue | P. 159 |
| I. De quel sujet parle-t-on ? Entre Dire et discours | P. 164 |
| A. Dire et discours chez le sujet philosophique | P. 164 |
| B. Sujet foucaldien et sujet de la science | P. 186 |
| C. Le sujet de la psychanalyse : entre jouissance et affection | P. 195 |
| II. Impact des discours contemporains sur la production de la subjectivité | P. 217 |
| A. Du discours économique de la valeur | P. 219 |
| B. Du discours du risque | P. 228 |
| C. Du discours de la technoscience | P. 235 |
| III. Modalités d'émergence et de réception du Dire | P. 245 |
| A. Affection et Dire dans la psychanalyse | P. 248 |
| B. Dire dans la psychose | P. 256 |
| C. Traumatisme, excorposition et Dire | P. 263 |
| Conclusion de transition | P. 272 |
| Troisième chapitre : Dire et discours dans le social | P. 273 |
| Trilogie | P. 273 |
| I. Qu'est ce que la société ? | P. 281 |
| A. La construction du social | P. 282 |
| B. De la science dans le social | P. 297 |
| C. Lecture psychanalytique du social | P. 310 |
| II. Des discours économique, du risque, de la technoscience dans le social | P. 330 |
| A. Discours économique | P. 330 |
| B. Discours du risque | P. 342 |
| C. Discours de la technoscience | P. 351 |
| III. Affection émergente et Dire dans le social | P. 360 |
| A. Du Dire dans l'espace numérique | P. 360 |
| B. Dire dans les pratiques d'émancipation | P. 364 |
| C. Dire dans les mouvements sociaux | P. 371 |
| D. De la psychanalyse comme Dire dans le social ? | P. 376 |
| Conclusion et décision | P. 385 |
| Prologue | P. 391 |
| Bibliographie | P. 399 |

Introduction : Dire et discours

Aphanisis (06/07/13)

*Quelconque de brume a ignoré ma peine
Qu'aurais-je su du savoir si ce nait de renaitre
La lumière en mon corps à l'intérieur pénètre
Et laisse lasse trace étonnée qui aliène
De quelques mots subtils une ignorance est née
Qui se connaît d'elle-même en son sein erronée
Et j'aurais beau poursuivre quelques chimères
Qui mènera ciels et mers ?
Pour venir ébranler ce qui a su suspendre
Ce que en un instant le corps a pu surprendre
Faut-il que tout soit autre
Quand les champs subvertis
Et du corps et de l'âme en seraient pervertis ?
Pauvre, pauvre parlautre.
Qui ne saurait guider ce qui lentement effleure
Une idée, un désir, vérité qui s'ignore.
Quelques sombres pensées ont traversé mon cœur.
Loin de les oublier un idéal s'écœure.
Et du faux souvenir qu'est l'amour appelé
N'en sauraient persister que quelques doux athées !
J'ai longtemps parcouru ces chemins sans attrait
Vers lesquels se mêlaient tout ce que je connais
Et je n'ai su trouver
Parmi tant de sentiers
Ce vers quoi m'attirait... la mort.
Ne faudrait-il donc pas que je sois là, encore ?
Ou que je disparaisse
Pour laisser sans adresse
Un peu, soit, un peu rien, vers quoi guide la main.*

...Epilogue :

Je n'avais pas prévu de faire de la recherche quand je suis venue à Paris pour effectuer mes deux années de master en Psychopathologie clinique à l'Université Paris 5 Descartes. Je souhaitais venir à Paris 5 ou Paris 7 car je trouvais trop faible l'enseignement psychanalytique à l'université de Nantes, d'autant plus que c'était l'étude de Freud au lycée qui m'avait fait rencontrer la psychanalyse et poussé à m'inscrire en faculté de psychologie. Le choix de Paris 5 s'est effectué simplement car la sélection se faisait à partir du master 1, ce qui limitait le risque que je me retrouve bloquée entre les deux années. Je pensais passer mon diplôme puis retourner à Nantes pour exercer en tant que psychologue... Cela fait 8 ans, je ne suis pas retournée à Nantes, et j'ai fait des rencontres avec la psychanalyse auxquelles je ne m'attendais pas. Tout d'abord par mon stage de master 2 professionnel avec l'Association Psychanalyse et Médecine en chirurgie à la Pitié-Salpêtrière, qui est devenu mon lieu de travail : je pensais faire un stage en psychiatrie, et cette erreur lors de l'entretien premier m'a ouvert à une pratique analytique de la psychanalyse dans le domaine somatique. C'est à partir de là que j'ai commencé mon analyse. La psychiatrie m'intéressait particulièrement, je voyais dans la pathologie mentale une puissance de subversion des normes, une capacité créatrice, l'ouverture à d'autres mondes, à d'autres possibles qui étaient inaccessibles aux être aliénés à la raison. Le combat contre la rationalité écrasante a été l'un de mes combats personnels d'analyse.

Le choix de faire une thèse s'est donc exprimé au cours de mon année de master 2 recherche, que j'avais fait initialement pour continuer mon stage à la Salpêtrière et interroger les processus d'éveil de coma, intriguée par la présence du trauma dans l'expérience même de coma, après l'incident traumatique, cette quête du retour à l'état antérieur et les mécanismes de réparation. J'ai décidé de ne pas poursuivre ce thème car j'y ai profondément critiqué les tentatives d'explication organiques, comme psychologiques, sans parvenir à m'en extraire. Le prisme de réflexion était mauvais, mais c'est durant cette année que j'ai rencontré Lacan, ce qui m'a engagé à déplacer l'abord de la question (puisque je critiquais le cadre dont je me servais, tout en continuant de m'en servir), et ce qui m'a aussi déterminé à commencer une thèse à Paris 7 et entreprendre une licence de philosophie. J'avais besoin d'air frais venant de l'extérieur, et j'ai alors découvert Foucault, qui a été central dans l'élaboration de mon sujet de recherche, puis le stoïcisme, Spinoza, et tant d'autres. Une grande ouverture en effet, qui m'a interrogé sur cette place de sujet, comme potentiel subversif, voire traumatique, mais aussi comme espace d'intériorisation de la norme, identification au pouvoir, encore comme structure universelle de l'aliénation, nouage toujours susceptible de se

déliter et reste indéfini du Réel... Là se posait aussi la nécessité issue de mon master de recherche de systématiquement remettre en cause la production de savoir : j'avais ici un objet de non savoir, un objet dynamique et échappant sans cesse, dont l'analyse portait bien plus sur les mécanismes que sur les causes. J'ai pris.

De cette réflexion de base, je cherchais d'abord un processus de formation discursive qui échappe aux rapports de domination, ce qui s'est vite avéré fictif : c'était encore une tentative pour trouver la clé de la libération. Il y a eu une rencontre déterminante à ce moment là, dont je reparlerais dans l'introduction du chapitre II Du Sujet, qui m'a conduit à envisager encore mon rapport à l'objet de recherche différemment. Ça a alors été, plus que la recherche d'invariants, celle des moments d'exception, la contingence de la rencontre, l'acte et l'interprétation analytique. Ce n'était alors plus la raison qui m'obsédait, mais ces éléments qui pouvaient faire basculer un fonctionnement bien ancré. Cela a orienté ma pratique auprès des patients opérés en chirurgie orthognatique (opération de la mâchoire dans le cadre d'un traitement orthodontique), rendant ce fameux « cadre rationnel » nettement plus fragile qu'il ne m'était apparu jusque là. Peut-être que mon travail sur le concept de discours est la marque de ce déplacement : quelque chose de profondément pris dans le pouvoir mais potentiellement fluctuant, et pas une camisole rigide.

J'étais alors, bien qu'assez isolée et entièrement prise dans mon travail de recherche, à l'affût des « évènements » extérieurs. J'avais suivi la crise grecque et le rôle de Siriza, l'ascension de Podemos en Espagne, et j'attendais que « quelque chose » se passe en France. L'évènement Nuit Debout a été un autre élément déterminant dans mon travail de thèse, j'en reparlerais aussi dans l'introduction du chapitre III Du Social. Déjà parce que je n'ai pas touché à ma thèse pendant presque un an tellement j'ai été prise dans un monde qui m'était jusque là absolument étranger, ensuite parce que j'ai expérimenté le rapport au collectif qui a fortement influencé mon analyse des processus subjectifs et des enjeux contemporains. Cela m'a notamment amené à questionner le corps, non plus seulement dans son historicité, mais dans son inscription collective présente.

C'est donc à partir de ce parcours que je présente une version, certes forcément inachevée, de l'analyse des constructions subjectives dans la société française contemporaine. Le choix de délimiter la réflexion au niveau géographique et temporel était nécessaire pour travailler sur les croisements des processus au-delà des dimensions spatiales et temporelles, en relation permanente entre politique, sujet et social. Si j'ai choisi de conserver « la construction de la subjectivité » alors que je traite de la pluralité des constructions subjectives, c'est justement pour mettre en valeur cette

réflexion au cœur de ma recherche : la construction de la subjectivité est la contingence de multiples processus déterminés, continuent en mouvements. Et nous allons analyser ces processus et la contingence de leurs agencements via des exemples issus de la société française contemporaine. Cela pour bien insister qu'il n'y a pas de but d'universalisation, ni de ces contingences, ce qui serait excessif, ni de ces processus déterminés, puisqu'ils seront restreints au cadre de recherche (ce ne sera donc pas exhaustif).

Les mots du langage nous permettent de penser, de parler, d'écrire, ils définissent la façon dont nous nous représentons le monde, ils sont aussi inscription dans la chair et façonnent nos affections, ils organisent nos pratiques et les codes relationnels ; dans la traduction (d'une chose au mot, d'un langage à l'autre) il y a toujours une perte de nature, il n'y a pas d'identité dans l'équivalence. A n'est pas égal à A, que ce soit par sa place dans la phrase, parce qu'il est répété comme égal, parce qu'il comprend un ensemble dédoublé... Une des difficultés de cette thèse, puisque limitée par le langage lui-même, a été de ne pas penser en mode binaire entre affection du corps et expression discursive, peut-être est-ce ce nouveau cadre contre lequel je lutte et dans lequel je m'inscris malgré tout qui limitera ma pensée... Commençons donc par le début de ce cheminement et explorons ses ouvertures et ses impasses.

L'étymologie de « discours » vient du latin « discurrere », signifiant courir de différents côtés, se répandre. Le discours constitue donc un réseau étendu de mots qui se déploient dans un espace de langage, sans limite prédéfinie. Y-a-t-il un discours maître qui structurerait les autres, ou bien une multitude de discours en relation les uns avec les autres ? Ou, plutôt qu'un discours maître, le fait même de l'existence des discours ne comprend-il pas cette forme commune qui déterminerait ce qui peut ou non devenir discours ? Là où Foucault comprend le discours comme une pratique autonome qui forme les objets qu'elle articule ; là où Lacan nous dira que le discours est ce qui fait lien social. Comment naît un discours, y-a-t-il du langage hors discours, qu'est ce qui fait qu'un Dire sera ou ne sera pas discours ? Voilà les questions que soulève à la base la recherche présente, et qu'elle ne prétendra pas résoudre entièrement, mais plutôt explorer dans notre société contemporaine. Cela demande une articulation interdisciplinaire entre philosophie, psychanalyse et sociologie, cela demande une étude des champs de la politique, du social, et du sujet, cela demande de questionner sans cesse la binarité entre corps et langage.

Il faudra, d'abord, nous entendre sur ce que pourrait être une définition allant du discours au Dire, puis du Dire au discours. Car ce n'est pas une opposition dialectique, mais bien plutôt les points extrêmes d'un mouvement sans cesse renouvelé, aucun ne peut être isolé ; entre les deux se situe le monde des affects et des interprétations.

I. Du discours et du Dire

A. A partir de Foucault...

Tout au long de son œuvre, Foucault tente de définir la façon dont s'articule le discours, il le détache d'une analyse linguistique qui en étudie la structure, et d'une analyse historique qui en caractérise les temps d'apparition. Il développe ainsi la notion de discours comme pratique discursive qui forme systématiquement les objets dont elle parle, c'est-à-dire comme « une pratique autonome qui est en quelque sorte extérieure aux mots et aux choses bien qu'à chaque instant il fut question des choses et qu'à chaque instant des mots soient utilisés »¹ (Foucault, 1968, *L'archéologie du savoir*). Il distingue plusieurs discours en fonction du système de formation duquel ils relèvent, bien qu'ils soient en lien, du fait de l'environnement discursif qui conditionne leur apparition.

Déplaçant ainsi le regard sur le discours d'un point de vue externe à un point de vue interne (étude de ses règles et de ses articulations propres), Foucault en dégage une fonction qui lui est spécifique : fonction de production de savoir, bien que pris dans un champ de connaissance duquel il émerge et sans lequel il ne pourrait être énoncé. Il se décale aussi d'une vision du discours comme contenant une certaine vérité, plus ou moins dévoilée au souhait de son auteur : la vérité d'un discours n'est autre que sa condition de possibilité (qui définit la façon dont un objet peut être appréhendé) et ses effets réels (son impact sur l'appréhension de l'objet en question). De cela, il fait du discours un événement, événement de langage qui tient à un acte d'énonciation duquel il ne pourra jamais se libérer, même s'il peut être repris, interprété, commenté... L'acte d'énonciation, devenant discours, instaure une certaine représentation de l'objet sur lequel il porte ; cette représentation va, par ce fait même, modifier l'objet dont le discours parle, et ce dans une direction qui n'est pas forcément inhérente au contenu du discours lui-même, ni à l'intention présumée de son auteur. Ce que Foucault pose comme acte d'énonciation ne se rapporte pas à ce que nous indiquerons comme « Dire » : celui-ci est d'abord acte de corps et ne deviendra événement que s'il est reçu (par le sujet même qui l'a énoncé ou par un autre), enfin nous poserons qu'il n'y a pas encore de discours tant que cet événement n'est pas pris dans le réseau discursif qui lui donne une valeur énonciative (via l'interprétation). Nous y reviendrons.

Foucault définit l'évènement discursif dans sa multiplicité via : la place et le rôle d'un type de discours, la qualification de celui qui doit le tenir, le domaine d'objets auquel il s'adresse, le type d'énoncés auquel il donne lieu. L'évènement discursif n'est pas textuel dans son apparition, et fonde

¹¹ Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969. Pp. 38.

le discours vrai comme « une place fictive a été fixée où le pouvoir se fonde sur une vérité qui n'est accessible que sous la garantie de la pureté [...] Cet emplacement fictif exclut la reconnaissance du caractère à la fois politique et événementiel des processus qui ont permis de le définir »² (Foucault, 1970, *La Volonté de savoir*) : c'est de ce lieu inventé que tente de se maintenir un discours prétendant être la seule garantie de la vérité. Cette définition de l'événement discursif, nous le reprendrons pour qualifier ce que nous appellerons le « Dire politique », compris comme une définition restreinte du Dire associée à l'autorité politique. Cette définition sera remise en cause dans le premier chapitre traitant de la politique.

Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans un espace non délimité, une extériorité sauvage ; mais la reconnaissance du vrai obéit aux règles d'une police discursive qui doit être réactivée en chacun des discours « la discipline est un principe de contrôle de la production du discours »³ (Foucault, 1970, *L'Ordre du discours*). D'où le troisième groupe de procédures qui déterminent les conditions de la mise en jeu des discours, qui limite leur accès via une sélection parmi les sujets parlants : rituel dans une société de discours (langue de bois ou éléments de langage, statut et signes distinctifs), doctrines comme opposées aux précédentes, mise en commun d'un seul et même ensemble de discours par lequel des individus définissent leur appartenance « la doctrine lie les individus à certains types d'énonciation et leur interdit par conséquent tous les autres. La doctrine effectue un double assujettissement : des sujets parlants aux discours, et des discours aux groupes, pour le moins virtuel, des sujets parlants »⁴ (ibid); appropriations sociales des discours par l'éducation, la profession, l'assujettissement au marché financier, la culture, qui pose un maintien et une appropriation des discours, avec les savoirs et les pouvoirs qui leur sont liés.

D'où trois principes de méthode dégagés par Foucault dans l'analyse des discours⁵ (ibid) : la discontinuité « les discours doivent être traités comme des pratiques discontinues, qui se croisent, se jouxtent parfois, mais aussi bien s'ignorent et s'excluent », la spécificité « il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons ; et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur régularité », extériorité « à partir du discours lui-même, de son apparition et de sa régularité,

2 Foucault, M. (1970-1971). *La volonté de savoir*. Cours au collège de France. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011. Pp. 185.

3 Foucault, M. (1970). *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France. Editions Gallimard NRF. Paris, 1971. Pp. 37.

4 Ibid. Pp. 44.

5 Ibid. Pp. 55.

aller vers les conditions externes de possibilité, vers ce qui donne lieu à la série aléatoire de ces événements et qui en fixe les bornes ». Puisque l'analyse de discours présume l'existence d'une réalité, existante dans l'énoncé, formée à travers l'argumentation, la stylistique, la forme et les enchaînements du discours oral ou écrit, celle-ci diffère de l'analyse de contenu. Pour l'analyse de contenu, le discours est un reflet de la réalité, pour l'analyse de discours, celui-ci constitue la réalité en soi. Pour l'analyse de contenu, on cherche parfois à trouver au travers des documents une représentation biaisée de la réalité alors que dans l'analyse de discours, dans les documents on trouve une série de positions et de commentaires qui sont des relations de pouvoir, d'exclusion ou d'inclusion.

L'unité d'un discours se définit donc selon une pratique discursive « ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative »⁶ (Foucault, 1968, *L'Archéologie du savoir*). Et les discours qui vont se succéder autour de cet objet, non seulement vont transformer la représentation que l'on a de l'homme, mais par leur acte même, vont transformer l'homme en tant qu'objet de connaissance. Les discours émergents posent donc l'appréhension d'un objet, qui soit avant n'avait pas ce statut d'objet, soit était relié à un discours qui ne permettait pas de l'appréhender dans un contexte changeant. Ainsi Foucault met-il en avant l'apparition d'un nouvel objet d'étude à la période classique : l'homme.

Le sens est produit dans la mise en relation syntaxique des énoncés par similitude ou oppositions « La grammaire des êtres, c'est leur exégèse. Et le langage qu'ils parlent ne raconte rien d'autre que la syntaxe qui les lie. La nature des choses, leur coexistence, l'enchaînement qui les attache et par quoi elles communiquent, n'est pas différente de leur ressemblance. Et celle-ci n'apparaît que dans le réseau des signes qui d'un bout à l'autre, parcourt le monde. »⁷ (Foucault, 1966, *Les Mots et les Choses*). Connaître c'est interpréter les signes, partant d'une marque pour y déceler le caché via la ressemblance : relire, interpréter à nouveau, c'est changer fondamentalement ce que le signe indique, et par là même, en changer le sens. Le propre du savoir n'est donc pas dans l'acte d'énonciation mais dans l'acte d'interprétation qui transforme l'énoncé en discours de façon infinie mais dont la forme se cristallise comme garante de vérité.

6 Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969. Pp. 162.

7 Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966. Pp. 45.

Foucault situe qu'à partir de Descartes, on ne cherche plus ce qui lie les choses les unes aux autres mais ce qui les distingue, ce qui définit leur identité. D'où le rapport d'analogie plus que de signification : le rapport au signe serait passé de ternaire à dual, laissant invisible le tiers régulateur. C'est-à-dire que le rapport du signifiant au signifié se loge maintenant dans un espace où nulle figure intermédiaire n'assure plus leur rencontre : il est, à l'intérieur de la connaissance, le lien établi entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre. Il y aurait donc effacement de l'autorité discursive comme processus d'homogénéisation de la représentation. Et ainsi, la représentation pure du signe est recherchée comme le terme du savoir, c'est le propre de la démarche scientifique, c'est la nervure interne qui détermine le sens et agrandit l'écart entre la représentation et l'objet représenté. « Seule demeure la représentation se déroulant dans les signes verbaux qui la manifestent, et devenant par là discours »⁸ (Foucault, *Les Mots et les Choses*, 1968), que l'autorité discursive se devait de fixer. Est-ce qu'alors le discours devient le seul espace reliant les êtres les uns entre les autres, non plus unifiés par une figure intermédiaire ? Mais alors, son autonomie supposerait qu'il puisse circuler, se transformer, sans plus qu'une extériorité ne puisse venir le perturber. A moins que cette extériorité se manifeste dans ce que produit la forme même des énoncés, soit leur impact sur la subjectivité et les expériences affectives ne pouvant s'y intégrer. Foucault nous propose là un mécanisme discursif qui semble totalitaire, absorbant tout sur son passage. Nous y reviendrons, en interrogeant cet affaïssement de l'autorité discursive.

Foucault rejette la question de l'intervention du sujet comme principe d'énonciation (de transformation de signes en un énoncé) posant que c'est le lien entre deux séries discursives qui est à l'origine de l'énonciation (principes d'extériorité et d'historicité), l'énonciateur n'en étant que le passant, pris dans un jeu qui lui est extérieur. En ce sens, Foucault souhaite exclure toute notion de sujet psychologique (histoire individuelle comme constitutive du discours), philosophique (transcendantal), connaissant (conscience) : il considère le sujet du discours comme objet du discours lui-même, du champ discursif dans lequel il s'insère.

« L'énoncé ce n'est donc pas une structure (un ensemble de relations entre des éléments variables, autorisant ainsi un nombre peut-être infini de modèles concrets) ; c'est une fonction d'existence qui appartient en propre aux signes et à partir de laquelle on peut décider, ensuite, par l'analyse ou l'intuition, s'ils « font sens » ou non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe, et quelle sorte d'acte se trouve effectué par leur formulation (orale ou écrite) »⁹ (Foucault, 1968, *L'Archéologie du savoir*). Que signifie alors l'analyse ou

8 Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966. Pp. 92.

9 Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969. Pp. 119.

l'intuition? Il semblerait que cela ouvre à la possibilité de la contingence dans la formation discursive : l'énoncé n'est pas en lui-même une unité, mais un principe d'articulation dans l'espace et le temps, d'abord une série de signes « c'est ce qui fait exister de tels ensemble de signes, et permet à ces règles ou ces formes de s'actualiser »¹⁰ (ibid). Le référentiel de l'énoncé forme le lieu, la condition, le champ d'émergence, l'instance de différenciation des individus ou des objets, des états de choses et des relations qui sont mises en jeu par l'énoncé lui-même ; il définit les possibilités d'apparition et de délimitation de ce qui donne à la phrase son sens, à la proposition sa valeur de vérité.

L'énoncé requiert, pour s'exercer en tant que tel, à partir d'un ensemble de signes : un référentiel, un sujet, un champ associé, une matérialité. Les formations discursives sont des groupes d'énoncés, la fonction énonciative en est le principe liant : « parce que les énoncés sont rares (par rapport à leur possibilités multiples), on les recueille dans des totalités qui les unifient, et on multiplie les sens qui habitent chacun d'eux [...] interpréter c'est une manière de parler à partir de la pauvreté énonciative et de la compenser par la multiplication du sens »¹¹ (ibid).

A partir de là, nous pouvons donc poser avec Foucault, que le registre de vérité de la pratique discursive est maintenant posé au niveau de la forme des énoncés, où se situerait l'assurance de son extériorité. La possibilité d'un discours légitime passerait alors par l'assujettissement à ces formes qui conditionne la valeur des énoncés plus que les lieux à partir desquels ils sont produits. Enfin, la production discursive et son potentiel effectif serait ouverte en dehors des instances classiques de légitimation, à partir du moment où la forme de ces énoncés serait respectée. En conséquence, nous allons interroger ce lien entre espace de production discursive et légitimité d'un discours vrai à partir de la théorie analytique.

10 Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969. Pp. 120.

11 Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969. Pp. 165.

B. ...Vers la psychanalyse

La question qui nous intéresse ici est de savoir si le discours, par la transformation qu'il opère sur son objet, peut, quand l'objet est précisément l'homme, par un retournement interne, modifier ce qu'il en est du sujet en tant que structure, et de la subjectivité en tant qu'acteur/récepteur d'énonciation. Soit : le discours a-t-il un effet sur l'agencement symbolique ou seulement sur la représentation imaginaire ? Si oui, quels mécanismes sont ainsi produits ? Si non, comment les discours viennent-ils impacter les subjectivités et quelle limite demeure infranchissable ? Et enfin, le Dire échappe-t-il à cette limite et si oui comment ?

La division du sujet s'opère par le processus de nomination, qui donne au sujet un espace extérieur où il vient se projeter comme signifiant. Si la première forme d'existence peut être considérée comme l'affection du corps partagée avec le corps de l'autre (la personne de soin), le champ du langage est déjà là et constitue un espace où le sujet est appelé (nomination) à apparaître : le transfert d'amour serait le processus opérant de cette division en ce que dans cette nomination est présente une affection prolongeant l'affection primitive, lui donnant une continuité. En cela le langage est l'espace de continuité des soins quand les corps sont détachés. Le nom du sujet est donc pourvu d'une extériorité de base, c'est l'espace de l'Autre qui n'a pas de forme : son contenu comprend les signifiants associés à la nomination (tous ces mots prononcés autour du corps de l'enfant, pour le qualifier, etc...). « Qu'un nom, si confus soit-il, désigne une personne déterminée, c'est exactement en cela que consiste le passage à l'état humain. Si on veut définir à quel moment l'homme devient humain, disons que c'est au moment où, si peu que ce soit, il entre dans la relation symbolique »¹² (Lacan, 1954, Séminaire I, Les écrits techniques de Freud).

L'Autre est donc une puissance nommante à laquelle le sujet est en partie renvoyé pour maintenir le sentiment de continuité, il n'est que puissance et ne peut être nommé. C'est à partir du stade du miroir que vient faire collage symbolique et imaginaire dans la représentation effective du sujet nommé : cette nomination comporte alors une délimitation spatiale, les limites du corps. L'étape du non est assez intéressante à ce moment là, car elle montre de quelle façon l'enfant va utiliser un signifiant venant de l'Autre, signifiant qui pourrait être en lui-même puissance, pour percevoir que cette puissance est limitée par la place à partir de laquelle elle est énoncée. En ce

12 Lacan, J. (1953-1954). Le Séminaire, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*. Ed. du Seuil, Paris, 1975. Pp. 178.

sens, la jonction imaginaire/symbolique va donner une représentation à cette puissance, qui va s'étendre au fur et à mesure que l'enfant découvre que les premières figures nommantes sont assujetties à une puissance supérieure : le parent, l'enseignant, le patron, l'Etat, Dieu...« Le premier réseau, du signifiant, est la structure synchronique du matériel du langage en tant que chaque élément y prend son emploi exact d'être différent des autres [...] le second réseau, du signifié, est l'ensemble diachronique des discours concrètement prononcés, lequel réagit historiquement sur le premier, de même que la structure de celui-ci commande les voies du second. Ici, ce qui domine c'est l'unité de signification, laquelle s'avère ne jamais se résoudre en une pure indication du réel, mais toujours renvoyer à une autre signification [...] le signifiant seul garantit la cohérence théorique de l'ensemble comme ensemble »¹³ (Lacan, 1953, La chose freudienne, in Ecrits).

Reformulons donc à partir de ces prémisses nos questions initiales : est-ce que le discours peut venir mettre à mal la continuité symbolique du sujet ou bien n'agit-il que sur les représentations sur lesquelles cette puissance a été instituée ? Si oui, que devient alors l'espace de l'Autre et où le sujet divisé peut-il inscrire sa continuité ? Si non, quelles représentations viennent être découvertes à la place de l'Autre et en quoi le discours ne peut destituer la puissance symbolique de l'Autre ? Et dans le cas du Dire, de quelle façon l'affection vient-elle mobiliser le corps partagé et ainsi recouper la division aliénante ? L'autonomation peut-elle alors se manifester, et comment l'extériorité de l'Autre vient-elle jouer ? Enfin, quels sont les mobilités des représentations imaginaires qui viendront répondre au processus d'autonomation ?

Poursuivons la construction de notre problématique et objet de recherche en interrogeant Foucault à partir de la psychanalyse. Il posait que le discours est une pratique autonome, attachée à un ordre propre. Nous pouvons associer cela à l'espace de représentation dans lequel le sujet vient s'inscrire à partir du stade du miroir. Néanmoins, il nous semble problématique de supposer que la place d'autorité discursive se trouve effacée au profit de la forme des énoncés : cela supposerait que la représentation de la puissance de l'Autre soit entièrement attribuée à une technique de légitimation, plus qu'à une instance de légitimation. Puisque nous observons que les discours à potentiel d'homogénéisation affective proviennent des instances tierces, produisant des représentations communes, conservons cela sous la forme de la question suivante : est-ce que la légitimité du discours des instances de véridiction dépend de la forme de leur énoncé, indépendamment de leur représentation de la puissance de l'Autre ? Il est tout à fait possible que ce

13 Lacan, J. (1966). Ecrits. Paris, Seuil. Pp. 414.

soit à partir de leur place de représentation de la puissance de l'Autre qu'elles imposent des normes discursives, délimitant les autres espaces à partir desquels un énoncé pourra être considéré comme vrai. La dispersion du langage est liée, sur un mode fondamental, à cet événement archéologique qu'on peut désigner par la disparité des discours (en tant que représentation du monde) : multiplicité des champs discursifs sans autorité qui les articule (domination économique, libre circulation, rapport de force inter-discursifs). Nous interrogerons cela à travers les trois formes de discours dominants que nous étudierons : le discours de la valeur économique, le discours technoscientifique, le discours du risque.

Concernant l'autonomie de la pratique discursive, nous souhaitons interroger la place distincte du sujet et de la subjectivité. Si la pratique du discours s'articule à son point d'énonciation (lieu qui l'a rendu possible), c'est aussi à partir de la construction des subjectivités, en tant qu'espaces d'articulation des représentations, qu'on peut l'analyser : comme point d'énonciation, objet d'adresse et de réception. Cette supposition de la subjectivité comme point d'énonciation comprend une intériorisation des règles discursives légitimes, soit une modalité énonciative conforme au discours vrai produit par l'autorité discursive. Néanmoins, ne peut-on pas supposer que des énoncés émergent également et ne sont pas conformes à ces règles établies, ce qui les rend soit inaudibles (et leur supprime ainsi leur statut d'énoncé), soit précisément criants parce qu'ils manifestent, par leur extériorité au discours dominant, la présence même de cette domination discursive. Ce serait alors une production subjective, non pas prise comme fondatrice ou comme conscience permettant la mise en action de nouvelles connaissances, mais le point à partir duquel une extériorité se manifeste, bien qu'elle soit toujours conditionnée historiquement et localement (elle ne se manifesterait que comme expression d'un conflit sous-jacent). Son statut d'énoncé sera par contre déterminé par la logique de la formation discursive (puisque pris dans un champ discursif qui le rend possible, par le conflit qu'il produit par exemple) et point sur lequel les discours produisent une action dans le champ de l'humain. C'est-à-dire que sa reconnaissance comme discours valide sera déterminée par sa reprise au sein du discours dominant, sous un mode d'intégration ou de rejet. Dans le champ du pouvoir institué, soit le champ de production de discours vrai, il semblerait bien qu'il n'y ait d'expression possible d'une extériorité sans que sa reconnaissance ne le rende par la-même familière et lui supprime alors sa condition extérieure.

Ce que Foucault remet en question, c'est l'unité d'un discours disciplinaire (par exemple, la médecine clinique) en démontrant sa dispersion : si unité il y a, il la cherche dans les formations discursives. Or, ne pourrait-on pas la chercher aussi (à la fois unité et dispersion) dans les subjectivités produites par le discours (comme opérateur et effet de celui-ci) plutôt qu'en terme

uniquement de système rendant possible la formation des objets ? **L'unité des discours, au niveau de la réception donc, serait à chercher dans la subjectivité qu'elle produit (comprenant les intériorisations et les résistances aux règles discursives), et cette unité est mobilisée dans la reconnaissance politique de l'énoncé. L'expression d'une extériorité n'est pas en soi un principe d'unité, en ce qu'elle ne convoque pas cette fonction liante, elle est le processus d'émergence subjective qui pourra, si elle est ordonnée à une opération réflexive (réception), engager sa mise en discours, mais sans cela elle ne sera autre que son acte même. Dans un autre extrême, pourrait-on dire, on peut donner un discours, une explication valable sans avoir perçu la vérité qui la mobilise, on est alors dans l'absence de subjectivation du discours.**

Le nom propre (Lacan, 1962, Séminaire IX, L'identification) « se dirigeant vers les énoncés de ce fait même, dans l'énonciation il élide quelque chose qui est à proprement parler ce qu'il ne peut savoir, à savoir : le nom de ce qu'il est en tant que sujet de l'énonciation. Dans l'acte de l'énonciation, il y a cette nomination latente qui est concevable comme étant le premier noyau, comme signifiant, de ce qui ensuite va s'organiser comme chaîne tournante telle que je vous l'ai représentée depuis toujours, de ce centre, ce cœur parlant du sujet que nous appelons l'inconscient [...] le langage articulé au discours commun, par rapport au sujet de l'inconscient en tant qu'il nous intéresse, il est au dehors. A passer de l'inconscient dans le préconscient, ce qui s'est constitué dans l'inconscient rencontre un discours déjà existant, si l'on peut dire un jeu de signes en liberté, non seulement interférant avec les choses du réel, mais on peut dire étroitement, tel un mycélium tissé dans leur intervalle [...] Si l'homme s'aperçoit, ou croit s'apercevoir qu'il n'a jamais que des idées des choses, c'est-à-dire que des choses, il ne connaît enfin que les idées, c'est justement parce que déjà dans le monde des choses cet emballage dans un univers du discours est quelque chose qui n'est absolument pas dépeçable »¹⁴. Nous supposons que par le Dire, il y a extraction momentanée de cet univers du discours qui ne fonctionnerait que comme ensemble vide, soit ce que nous développerons comme S2.

Puisque l'inscription dans l'ordre symbolique pose une extériorité, celle-ci devient déterminante dans la dimension de la vérité. L'Autre étant posé comme supposé savoir, l'instance de vérité (comprise comme légitimité à dire le vrai) renvoie aux représentations accolées à cet Autre. Ainsi les figures d'autorité discursives sont celles supposées instituées, comme contenant une forme de la puissance de l'Autre (extériorité de la nomination), ce qui configure les relations de domination dans l'espace imaginaire. Nous pouvons ainsi poser que l'autorité discursive est issue d'un pouvoir imaginaire attribué à des instances représentants la puissance symbolique de l'Autre.

14 Lacan, J. (1961-1962). Le Séminaire, Livre IX, *L'Identification*. inédit.
staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20IDENTIFICATION.pdf. Pp. 46.

L'attribution de l'autorité discursive est donc fluctuante en fonction de la façon dont représentation et puissance symbolique ont pu être associées. La figure de l'autorité discursive implique qu'elle est garante de la bonne foi, engagement dans la parole, puisqu'elle détermine la continuité d'existence du sujet et le maintien de son entité physique. L'autorité discursive n'est qu'une des formes de l'autorité : il y a aussi l'autorité répressive, judiciaire, scientifique, administrative... Chaque autorité ne tire sa légitimité que de son association supposée au tiers mis en place de représenter l'Autre : par exemple, le processus de légitimation des institutions médicales, éducatives, scientifiques, judiciaires, policière, etc., puisent leur légitimité de leur reconnaissance par l'Etat dans la société française. Dans d'autres pays ou d'autres époques, ça pouvait être la religion, le roi, etc. Donc les autorités établies ne pourront être mises à mal que si le tiers les légitimant perd son statut de représentation de la puissance de l'Autre.

Cela nous demande de préciser quelque peu notre définition de discours, comme l'espace imaginaire, batterie de signifié, à partir duquel le sujet du stade du miroir vient se représenter lui-même et son monde. Foucault s'opposerait-il à l'expression d'une extériorité ? « On ne peut pas admettre une différence de nature entre des énoncés créateurs (qui font apparaître quelque chose de nouveau, qui émettent une information inédite et qui sont en quelque sorte « actifs ») et des énoncés imitatifs (« passifs », qui reçoivent et émettent l'information). Le champ des énoncés n'est pas un ensemble de plages inertes scandé par des moments féconds ; c'est un domaine qui est de bout en bout actif »¹⁵ (Foucault, 1968, *l'Archéologie du savoir*).

A partir du moment où des expressions émergentes ne trouvent pas de représentation, qu'elles ne peuvent être traduites dans le registre discursif, il faut bien supposer que l'activité du champ des énoncés est constituée de rapport de forces permanents. Et pour Foucault, tout énoncé vient s'articuler dans ce rapport de force : l'analyse cherche en général à supprimer la contradiction « au terme de ce travail demeure seulement des contradictions résiduelles, ou surgit au contraire comme si l'analyse y avait conduit en sourdine ou malgré elle, la contradiction fondamentale : mise en jeu, à l'origine même du système, de postulats incompatibles, entrecroisement d'influences qu'on ne peut concilier, diffraction première du désir, conflit politique et économique qui oppose une société à elle-même, tout ceci, au lieu d'apparaître comme autant d'éléments superficiels qu'il faut réduire, se révèle finalement comme principe organisateur, comme loi fondatrice et secrète qui rend compte de toutes les contradictions mineures et leur donne un fondement solide : modèle, en somme, de toutes les autres oppositions. Une telle contradiction, loin d'être apparente ou accident du discours, loin d'être ce dont il faut l'affranchir pour qu'il libère enfin sa vérité déployée,

15 Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969. Pp. 197.

constitue la loi même de son existence : c'est à partir d'elle qu'il émerge, c'est à la fois pour la traduire et la surmonter qu'il se met à parler ; c'est pour la fuir lorsqu'elle renaît sans cesse à travers lui, qu'il se poursuit et qu'il recommence indéfiniment ; c'est parce qu'elle est toujours en deçà de lui et qu'il ne peut donc jamais la contourner entièrement, qu'il change, qu'il se métamorphose, qu'il échappe de lui-même à sa propre continuité. La contradiction fonctionne alors, au fil du discours, comme le principe de son historicité »¹⁶ (ibid).

Le sujet de l'énoncé est donc ici pris dans des contradictions qui le dépassent et qui traversent les corps parlant, s'il en devient le passeur langagier, c'est par de multiples facteurs : parce que ces contradictions ne trouvent plus de matériel dans le discours pour s'étayer, parce que les affections qu'elles produisent sont de l'ordre de l'insupportable, parce que la multitude des corps s'en trouve affectée. Ce qui suppose des transformations dans les pratiques et les expériences de corps, qui ne peuvent plus se satisfaire des énoncés existants ou des articulations à d'autres représentations. Le signifiant extraie la chose du réel en la posant comme ex-sistant, mais en même temps, par lui, toute invention de la valeur de cette chose peut être renouvelée. Or, cette opération d'invention de valeur suppose justement une incompatibilité des représentations, une nomination, et une réception de cette affection nouvelle : l'histoire surgit d'un mode d'entrée du discours à partir du Réel, on retrouve bien cette extériorité. On extraie du Réel par l'interprétation seulement les éléments qui veulent bien s'agencer dans le discours, qui découvre à ce moment la dimension de la vérité « rien de plus difficile que d'arracher la parole au discours »¹⁷ (Lacan, 1960, Séminaire VII *L'éthique de la psychanalyse*).

L'expression d'une extériorité peut venir faire écho à des expériences d'extériorités, produisant des émergences affectives, mêmes si elles n'avaient pas été traduites en énoncés : ce serait donc cette activité entre extériorité, résistance et intégration qui mobiliserait sans cesse l'espace discursif. La reconnaissance de l'expression d'une extériorité nécessiterait qu'un espace vide ou en bascule (c'est-à-dire une représentation saturée ou en déclin) soit suffisamment investi par une affection émergente pour pouvoir s'imposer. **Est-il alors possible qu'une affection émergente (comprise comme une expérience de corps sans représentations associée) puisse s'étendre sans que jamais l'expression de son extériorité n'intègre le champ discursif ? Peut-elle s'exprimer en deçà et en dehors de la contradiction ? C'est une des questions que nous poserons dans le chapitre III Du Social, en interrogeant la nécessité du passage en affection, dire et discours.**

16 Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969. Pp. 206.

17 Lacan, J. (1959-1960). *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*. <http://staferla.free.fr/S7/S7.htm>. Pp. 171.

En fait, ce que nous essayons de pointer c'est l'absence, dans la théorie foucauldienne, de référence à ce corps qui parle, ce corps qui est traversé par le langage mais qui par là même le marque à son tour. S'il y a extériorité du discours selon Foucault, la division du sujet pose aussi une extériorité d'une partie du sujet par rapport au registre des représentations, par l'affection de son corps partagé. C'est entre ces deux espaces que nous souhaitons élaborer la notion de Dire, en s'appuyant sur la théorie lacanienne. « Le « dire », dans sa fonction essentielle, n'est pas opération de signification [...] Ce que nous cherchons c'est ce qui – non pas de l'Autre mais hors de l'Autre comme tel – suspend ce qui de l'Autre s'articule : le S2 hors du champ »¹⁸ (Lacan, 1968, Séminaire XVI, d'un Autre à l'autre). Ce S2 hors du champ est la marque du fantasme : la fonction du moi idéal s'effectue par un retour, qui court-circuite la menée causaliste du discours, considéré comme constituant les subjectivités (en ce sens où il n'y a pas d'univers du discours qui serait clôturé). Avant que signifiant et signifié trouvent leur jonction imaginaire, le sujet a constitué sa phrase où il se désigne comme moi dans le fantasme « le sujet en tant que marqué par le signifiant est proprement, dans le fantasme, coupure de (a) »¹⁹ (Lacan, 1962, Séminaire IX, L'identification).

La privation est introduite par le sujet lui-même dans l'expression d'une extériorité, puisque le réel prend place du pas possible, du pas possible de le joindre en parlant, ce qui rejoue la coupure primordiale. Et à partir de ce mécanisme, la subjectivité viendra s'actualiser dans son rapport à la réalité et ainsi à la frustration. La place imaginaire qu'occupe le fantasme est intrinsèquement liée à l'affection primaire à partir de laquelle s'est projetée la nomination symbolique : c'est là le propre du nouage borroméen. La spécificité du sujet se trouve dans le quatrième terme qui fait ce nouage, soit le transfert d'amour de l'affection du corps partagé à la puissance de l'Autre et à sa représentation instituée (modalité transférentielle qui répond du nom de sinthome). C'est donc par la manifestation de ce transfert (ou choit proprement l'objet (a) comme reste) que la division vient se rejouer. Le nœud borroméen « implique mon dire comme évènement de ce qu'il est. Avec ses trois faces : que c'est imaginable puisque j'en fais image effective, que c'est symbolique puisque je peux le définir comme nœud, et que c'est tout à fait réel de l'évènement même de ce dire, lequel évènement consiste à ce que, quoi qu'il en soit, chacun de nous peut lui donner du sens qu'il a »²⁰ (Lacan, 1974, Séminaire XXI, Les non-dupes errent). Et en même temps, le nœud ne se ferme que si un ordre cardinal 1, 2, 3 l'institue dans le discours entre S1 et S2.

18 Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 44.

19 Lacan, J. (1961-1962). Le Séminaire, Livre IX, *L'Identification*. inédit. staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20IDENTIFICATION.pdf. Pp. 161.

20 Lacan, J. (1973-1974). Le Séminaire, Livre XXI, *Les non-dupes errent*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 28.

L'expression d'une extériorité issue d'une affection émergente serait alors du langage hors univers de discours, puisque hors du champ, mais le qualifier S2 tout de même impose de lui donner consistance comme parole pleine adressée, non pas à l'Autre pré-déterminé dans sa réponse, mais décalant sa possibilité même de répondre de la même place. Selon Kant²¹, le lien entre les représentations ne se fait pas par interprétations successives mais par des jugements d'expériences ou des constatations empiriques qui s'inscrivent dans l'a priori rendant possible le lien lui-même. C'est un retrait du savoir de la pensée hors de l'espace de la représentation : métaphysique nouvelle où l'on parle parce qu'on agit, et non point parce qu'en reconnaissant, on connaît.

Selon JC Coste (2010, Lacan, du sujet au symptôme) « Derrida estime que l'accent mis uniquement sur les pratiques discursives laisse oublié le Réel des traces textuelles, là où justement, selon lui, on peut reconnaître un sujet »²². La place du sujet dans les discours ne serait pas en lien avec sa négation, mais avec sa dépendance par rapport au signifiant : y-a-t-il du sujet dans le discours autrement qu'en ce qu'un Dire l'y place ? C'est bien le transfert d'amour qui permet cette nomination comme Dire primordial pour un sujet (soit le signifiant maître), sans lequel il n'existerait pas, qui résiste dans tout discours quel qu'il soit. Le fantasme comme sa consonance imaginaire, reconnu par le sujet, devient ce qu'il a de plus intime, ce qui le constitue comme sa vérité, c'est le S2 hors champ. Lacan passe dans son enseignement du sujet au symptôme, et du discours au Réel : d'un inconscient freudien, hypothétique et liant le symbolique à l'imaginaire (dont la voie royale est le rêve) à un inconscient lacanien qui ex-siste dans le symptôme. Si le discours protège, le Dire met à découvert. **Le Dire, sur le modèle de la nomination première, serait donc l'expression d'une extériorité constitutive de la division du sujet, ses potentiels seraient de réinscrire la nomination première ou de la destituer. Ces potentiels dépendent de quel contexte transférentiel a occasionné la manifestation du Dire, et si ce contexte permet au sujet de s'y reconnaître comme nommant, acteur de sa propre division, c'est la traversée du fantasme. Nous interrogerons ces potentiels et leur contexte transférentiel dans les dimensions duales (exemple la situation analytique) et les dimensions collectives.**

Une autre issue du Dire est son interprétation, jouant le discours du maître, par la réaffirmation totalitaire de la nomination première dans ce moment de vacillement (d'où le potentiel dépend du contexte transférentiel). La vérité n'est pas une valeur, mais un principe, à partir du moment où le Dire s'institue comme discours par l'interprétation, il passe de vérité subjective à

21 Kant, E. (1788). Critique de la Raison Pratique. Librairie philosophique de Ladrangue, Paris, 1882.

22 Coste, J.C. (2010). Lacan, du sujet au symptôme. Erraphis, Toulouse

principe de vérité. « La norme réunit à la fois une attente de la persécution et une expérience des soins qui en protègent »²³ (Winnicott, 1967, La nature humaine) : c'est à partir de là que peut se penser l'angoisse et la souffrance névrotique. Il y a probablement de nombreux moments d'émergence d'un Dire dans la vie du sujet, et la plupart de ses issues est celle-ci, la consolidation du fantasme.

C. Des passages entre Dire et discours :

Alors que Foucault soutenait que la science avait promu dans les pratiques discursives une autorité au niveau de la forme des énoncés, nous soutenons que cela ne tient qu'en tant que le discours scientifique est issu du discours du maître et lui est de prime abord assujéti (ce qui n'empêche un renversement potentiel). Le fait même de Dire, de prendre la parole est en partie soumis au langage, aux mots disponibles, mais aussi à l'acte qui peut être inhibé. Pour Lacan, Joyce a mis fin à la littérature comme récit, comme ce qui raconte quelque chose, il utilise la langue pour déconstruire le discours en jouant de la langue hors du sens commun, dans une relation purement métonymique, dans une écriture à entendre et à voir : l'analyse ne vise-t-elle pas de même plutôt le Dire comme acte, que le récit ? Peut-être Joyce était-il le premier, dans la logique économique, à créer de la valeur marchande par rapport à son dire : se faire un nom est le devenir essentiel (dans le sens où il détermine sa réalité sur le marché) de l'individu. Peut-être est-ce justement la question de la sublimation, comment intégrer son symptôme au discours... **C'est en cela que la psychanalyse ne pourrait s'inscrire comme discours (nous y reviendrons dans le chapitre Du Social), mais dans l'acte du Dire, comme parallèle au symptôme, alors que le récit du rapport à l'autre ne fait que révéler la répétition du fantasme.** On retrouve l'acte chez Lacan, dans le passage d'un discours à l'autre (hystérique, analytique, universitaire, du maître) via le Dire de l'analysant.

Dans la théorie des quatre discours, Lacan montre que le discours du maître est le point d'agencement de la pratique discursive à partir de laquelle découle le discours de l'hystérique, de l'universitaire, de l'analyste. Si le discours du maître est à l'origine de l'aliénation de l'esclave, par la reconnaissance de l'esclave dans quelque chose qui lui est extérieur, cela montre bien que c'est une des potentialités de nouage entre symbolique et imaginaire qui passe par la nomination à partir du rapport de domination. Nous pouvons supposer que d'autres articulations, entre affection des corps partagée et langage, se passe de cet agencement des représentations, par une institution

23 Winnicott, D. (1967). La nature humaine. Ed. Gallimard, coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1990, P. 163.

associée à la puissance de l'Autre. L'inscription au champ de l'Autre comme extériorité pourrait être d'abord anommée et la nomination apparaître par le collectif. Chez les amérindiens cherokees, le nom de l'enfant est déterminé au sein de la communauté, après avoir observé son caractère : le nouage imaginaire s'étant fait avant la nomination, le champ de l'Autre ne peut être suturé que par le collectif, avec une certaine fluctuation ; « le Dire est ce qui fait nœud »²⁴ (Lacan Séminaire XXII, R.S.I.). Peut-on alors parler dans ce cas d'une société de discours ? Pas si sûr...

Donc, revenons sur la caractéristique de notre société basée sur le discours du maître, en précisant que cela n'a pas valeur d'universel. Le discours de la science est pour Lacan le discours de l'hystérique, où « la position du semblant [...] n'est vraiment tenable qu'au niveau du discours scientifique [...] c'est que là, ce qui est porté à la position du commandement est quelque chose de tout à fait de l'ordre du Réel, en tant que ce que nous touchons du Réel, c'est la Spaltung (S barré) [...] pour le discours universitaire, c'est le savoir (S2 comme semblant) »²⁵ (Lacan, 1971, Séminaire XIX, ... ou pire). Le discours de l'hystérique vient précisément réinterroger la nomination par le maître en recoupant la division première : dans un espace saturé par le discours du maître, la réponse sera sa confirmation, mais cela laisse aussi la voie ouverte (si le contexte transférentiel le permet, comme vu plus tôt), à un processus de renomination.

Nous interrogerons donc, à partir du postulat de Foucault, si la forme de l'énoncé scientifique permet, parce qu'il implique de rejouer la division, en fonction du contexte transférentiel, la possibilité de l'autonomination (ce sera l'interrogation de la place contemporaine de l'autorité discursive et du savoir comme produit dérivant de ce processus). Autrement dit, dans quelles conditions le Maître peut ne plus répondre, et qu'est ce que cela implique, qu'est ce qui prendrait cette place vide ?

Alors que la question de l'être est le produit du discours du Maître (philosophie), le discours analytique comme homologue au discours mathématique produit du signifiant (potentiel transférentiel de la renomination, S1). « Tout ce qui est dit est semblant, tout ce qui est dit est vrai par-dessus le marché, tout ce qui est dit fait jouir [...] Qu'on dise comme fait – le dire – reste oublié derrière ce qui est dit. Ce qui est dit n'est pas ailleurs que dans ce qui s'entend, et c'est ça la parole »²⁶ (Lacan, 1971, Séminaire XIX, ... Ou pire). C'est justement cet impossible du Réel, qui achoppe dans le discours du capitaliste tel que Lacan le dessine, à partir de quoi toute extériorité, dès le moment de son énonciation, rentrerait dans l'ordre de valeur d'échange.

24 Lacan, J. (1974-1975). Le Séminaire, Livre XXII, R. S. I. Éditions du Seuil coll. Champs Freudien (1981).

25 Lacan, J. (1970-1971). Le Séminaire, Livre XIX, ... *Ou pire*. Editions du Seuil, Paris, 1991. Pp. 145.

26 Lacan, J. (1970-1971). Le Séminaire, Livre XIX, ... *Ou pire*. Editions du Seuil, Paris, 1991. Pp. 161.

En cela le discours ne peut être que semblant, mais c'est ce semblant qui définit la réalité et entre les deux s'articulent nos pratiques, et c'est à la représentation du signifiant qui n'est pas semblant, mais nomination à partir d'une affection primordiale, que le discours se rattache. « Il n'y a que des corps parlant qui se font une idée du monde comme tel [...] le monde de l'être plein de savoir : il n'y a pas de sujet connaissant. Il y a des sujets qui se donnent des corrélats dans l'objet (a), corrélat de parole jouissante en tant que jouissance de parole [...] la réciprocité entre le sujet et l'objet (a) est totale. Pour tout être parlant, la cause de son désir est strictement, quant à la structure, équivalente [...] à sa plière, à ce que j'ai appelé division du sujet »²⁷ (Lacan, 1972, Séminaire XX, Encore). **Si l'objet (a) est le reste de l'affection des corps partagée, extérieur au champ symbolique et à l'espace des représentations, son apparition est nécessairement tronquée, sauf dans le cas de la jouissance multiple (nous reprendrons cette question dans le chapitre Du Sujet). Si la réciprocité entre le sujet et l'objet (a) est totale, c'est en ce que la division ne se rejoue que dans ce transfert d'amour qui le reconstitue.**

Précisons un peu ce qu'il en est de ce passage entre S1 et S2, soit le nouage du symbolique et de l'imaginaire, pour mieux saisir les mécanismes du Dire et ses potentialités. La détermination du premier « point de vue » définit l'inscription, tout ceci sur le potentiel du zéro inscrit : le point de vue c'est en quelque sorte déjà le premier écart, le potentiel appliqué à un objet et l'indiquant ainsi comme objet à une certaine place. A partir de là le procès de la signification se démultiplie par interprétations et le premier écart devient analogue au zéro (double fonction du vide) : le A devient prédicat en se répétant car c'est d'être A (A est A) qu'il se supporte comme être. Le premier point de vue, c'est le stade du miroir. L'analyste sera mis en position de ce point de vue, il aura pour fonction de renvoyer cet objet du semblant, laissant (a), objet oublié : le fait du Dire, son impossible à représenter. « Dans l'interprétation, il y a quelque chose comme l'effectuation d'une impossibilité jusque là potentielle, et l'impossibilité inscrite par l'interprétant c'est disons le premier terme de cette existence dont le zéro potentiel était porteur, au sens où de quelque manière, le tout conduit au : il existe. [...] L'impossibilité du rapport objet-representatem se donne comme telle pour l'interprétant dès que l'interprétant lui-même se donne pour un autre interprétant, c'est alors que cette impossibilité est vraiment un terme, terme fondateur d'une série. Ça permet au nouvel interprétant d'assurer quelque chose de solide, comme si cette solidité, c'était l'interprétant premier (le Nom du Père) qui l'avait fondée à partir de quelque chose originairement fluide (l'Autre). Ce qui échappait dans le rapport objet-representatem, ça vient s'emprisonner dans l'interprétant mais en

27 Lacan, J. (1971-1972). Le Séminaire, Livre XX, *Encore*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 128.

fait le décalage reste [...] ce qui échappait dans le rapport objet-représentation continue à échapper dans le rapport entre ce rapport et l'interprétant (S(A barré) → S barré) : ce qui institue le décalage d'où s'origine la répétition, c'est l'impossibilité pour quelque chose d'être à la fois ce quelque chose et de l'inscrire [...] l'existence de quelque chose ne s'inscrit que pour autre chose et, par suite, ça ne s'inscrit que quand c'est autre chose qui est donné »²⁸ (Récanati, in Lacan, Séminaire XX, *Encore*). Nous avons jusque là utilisé le terme de « signifiant maître » là où Récanati met « le nom du père » en présupposant leur pluralité, et « l'Autre » comme fluide, est le champ des signifiants. Les prédicats ne se supportent donc que d'une absence d'être, si la représentation de l'Autre peut faire office d'interprétant dans le stade du miroir, le délire peut aussi prendre cette place si le collage imaginaire/symbolique n'est pas inscrit, ou s'il est destitué. **Dans le Dire il y a cette distance qui s'effectue à condition que ce Dire soit reçu : s'il est reçu par le sujet qui l'articule, le décalage ne produit pas une perte mais une intensification de sa puissance (potentiel d'autonomination), s'il est reçu par l'autre, il y a multitude affective (nomination collective) ou interprétation (reproduction du signifiant maître) qui détermineront son devenir. Nous développerons justement cette thèse dans le chapitre Du Sujet.**

Avec la théorie des ensembles, on est dans l'un ou l'autre (dans le champ ou à l'extérieur) mais pas dans l'entre-deux, avec une exclusion nécessaire (puisque ce qui détermine l'ensemble ne peut être lui-même compté). « La limite de l'interprétation ou de la signifiante pour Pierce, c'est la béance du potentiel »²⁹ (ibid) c'est-à-dire le premier interprétant du 0 au 1, le signifiant maître : « il suffit qu'un seul trait de l'équation soit produit isolément pour qu'il brise l'équilibre de l'équation elle-même qui était un équilibre de repli sur soi-même et pour qu'il fonctionne comme un grain de sable [...] il n'est pas de tout (Autre) qui ne puisse être ravalé, être éclaté au rang de singularité élémentaire (symptôme) dans quelque chose qui se donne comme un ensemble plus grand, c'est-à-dire l'ensemble de ses parties [...] le passage d'un ensemble à l'ensemble de ses parties c'est donc la débandade de « tout » [...] il ne se produit d'éparpillement que pour reformer un nouveau « tout », que pour ré-écraser immédiatement dans un nouveau « tout ». Peut-être en définitive la victoire va à l'éparpillement en ce sens que si l'impossibilité de la répétition peut se répéter, l'impossibilité de la totalisation ne peut pas, elle, se totaliser »³⁰ (ibid). D'où l'analyse interminable où il n'y a qu'enchaînement de coupures-liens : si on supprime les parenthèses ou qu'on les change

28 Lacan, J. (1971-1972). *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 16. (Récanati)

29 Ibid. Pp. 22. (Récanati)

30 Ibid. Pp. 24. (Récanati)

de place, alors tout est possible. Mais n'est-ce pas là oublier la chair, ce qui s'inscrit et laisse des traces... ? Les parenthèses (qui bornent l'ensemble vide), ce sont le système du désir dans sa totalité, soit le sujet comme machine désirante.

Le semblant peut se penser comme passage du Dire au discours, après que le Dire comme acte devienne événement, moment de formation d'un ensemble « ce qui a été tout d'abord mode, ou dans le discours prédicat, après avoir premièrement et directement été tel, il suffit d'un certain décalage pour que ça devienne à son tour substance »³¹ (ibid) avec une illusion d'unité, puisque la substance potentielle est ce qui donne le prédicat qu'elle était en fait censée contenir. Dans la logique de Port Royal, l'Être serait la seule chose qui se supporte elle-même, qui n'est prédicat de rien : c'est donc l'impossible, le Réel ? Autrement dit ce qui constitue le transfert d'amour de l'extérieur en y échappant, ce serait la voix comme organe pulsionnel, (a). La substance (ce qui, dans un ensemble donné, le constitue et lui manque) est alors le semblant de (a) : le prédicat est en conséquence un effet du manque (soit l'objet de désir). En ceci la première substance, substance potentielle, est entièrement mythique puisque dès que les prédicats s'actualisent, ils acquièrent une valeur substantielle.

La substance pensante de Descartes renvoie à la substance du prédicat, et la substance étendue à la substance potentielle de Port Royal. Le corps est substance étendue (parties disjointes) jouissante, et il se jouit par sa prise extérieure comme ensemble d'être signifiant (l'Autre). Le signifiant est donc nécessaire à la jouissance et produit son enfermement dans une structure de bord s'il est rattaché à S2 (précisément où se pose la distinction entre jouissance phallique et jouissance multiple). **La jouissance se distingue en cela de l'excorposition, qui manifeste à partir de l'affection un débordement des frontières du corps (défaillance de l'Autre). Ce point sera développé avec le concept de sublime et de traumatisme dans le chapitre Du Sujet.**

En quoi le processus de Dire interroge-t-il le rapport entre besoin, demande et désir ?

Le cri selon Lacan est « le nœud radical où se conjoint la demande et le désir »³² (Lacan, 1964, Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse): le désir étant le manque, les intervalles dans la demande où le sujet a à se reconnaître, le fantasme de sa propre mort est le premier objet que le sujet met en jeu dans cette dialectique. Le premier signifiant maître pose, par la nomination, l'extériorité de la présence dans le champ des signifiants, son affirmation comme

31 Lacan, J. (1971-1972). Le Séminaire, Livre XX, *Encore*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 26. (Récanati)

32 Lacan, J. (1963-1964). Le Séminaire, Livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973. Pp. 114.

sujet, et à partir de la demande, comme sujet désirant. Ce Dire primordial est parole pleine : c'est une marque symbolique de dette (comme aliénation à un champ extérieur, le champ de l'Autre), c'est autant une chute qu'une assomption. Dans le Dire qui n'est plus premier, il y a résurgence de cette division primordiale, en ce sens que le Dire comme le cri est un en-deçà de l'angoisse. L'angoisse apparaît quand l'Autre ne répond pas, que le vide de sa représentation est manifeste, qu'il ne demande plus. **C'est la forme vide de son corps, le langage, dans laquelle le trop plein du corps viendra accumuler ses non agir, ses répressions, ses empêchements, pour les lier bon gré mal gré à des représentations articulées en discours, ce qui ne pourra opérer de cette orientation fera symptôme ou Dire. Là serait l'inextricable lien entre corps et langage, dès la formation du premier bout de corps.**

Lors de la production discursive, le signifié surgit dans le rapport du signifiant au référent de deux façons : par dénotation (marque du signifiant sur le référent) ou par connotation (concept introduit dans le rapport du signifiant au référent). C'est dans la demande que la reconnaissance de l'image du corps s'inscrit au lieu de l'Autre pour faire retour dans l'Idéal du moi. Le désir et le discours (soit le réseau de représentation) sont ce qui porte le fantasme, comme une seule étoffe qui a un envers et un endroit, et dont la coupure dissimule la non-séparation primitive (comme totalement externe). Le désir est justement ce qui oblige le corps à respecter ces représentations discursives dans ses formes de jouissance (nous parlons ici de la jouissance phallique). Alors que le désir de la destruction de l'autre, en tant qu'agressivité primordiale, ne serait autre que le réprimé du corps, visant la disparition du désir qui le contraint. Et ceci, qui serait la forme élémentaire de la jouissance ; est projetée en l'autre dans sa potentialité de me détruire, en deçà ou au-delà de son désir. L'extériorité (et ainsi l'aliénation) de la chose existante se fait par la nomination, où le sujet apparaît comme reste nommé de sa jouissance.

L'action et le verbe sont un dans le Dire, c'est le verbe en action, c'est le propre du performatif, tel qu'il a été introduit par Austin, dans le sens où l'énonciation effectue une action. La performativité inscrit l'énoncé dans un présent duquel il ne pourra s'extraire « dès lors que l'énonciation effectue vraiment quelque chose, le « je », la voix « active » et le « présent » semblent adéquats »³³ (Austin, 1962, Quand dire c'est faire). Il y a une distinction dans les performatifs entre les formules de politesse, le passage à un acte d'abord énoncé verbalement (donc entouré d'un contexte, notamment gestuel) et l'acte en parole (nomination). Il pose le problème du performatif comme acte, nécessairement détaché de sa fonction de vérité, qui dépend de son interprétation « il y

³³ Austin J. L. (1962). Quand dire, c'est faire. Éditions du Seuil, coll. Points, 1970. PP. 89.

a donc manifestement conflit entre le fait que, en produisant l'énonciation, nous effectuons quelque chose, le fait que l'énonciation soit vraie ou fausse »³⁴ (ibid). Il distingue l'acte locutoire comme acte de dire quelque chose, illocutoire comme acte effectué en disant quelque chose, perlocutoire comme acte effectué par le fait de dire quelque chose. Le Dire serait donc de l'ordre du perlocutoire, il n'engage la vérité qu'à partir de son acte d'énonciation : il occupe à ce moment un lieu présentiel. Il ouvre ce qu'il énonce à tous les sens et cela va modifier l'étant même qui l'adresse alors : il y a ouverture à tous les sens et arrêt des sens pré-institués en ce que la parole épuise le sens dans l'acte qui l'engendre. « Cette parole, qui constitue la sujet en sa vérité, lui est pourtant à jamais interdite, hors des rares moments de son existence où il s'essaie, combien confusément, à la saisir en la foi jurée, et interdite en ceci que le discours intermédiaire le voue à la méconnaître. Elle parle cependant partout où elle peut se lire en son être, soit à tous les niveaux où elle l'a formé »³⁵ (Lacan, 1955, Variantes de la cure-type, in Ecrits). Le sujet de discours fait un choix de jouissance.

On passerait du possible du savoir à la contingence du Dire, au nécessaire du discours, à l'impossible de la Vérité. « L'évènement ne se produit que dans l'ordre du symbolique. Il n'y a d'évènement que de dire [...] ce dire n'est véritable qu'en tant qu'il fait limite à la portée de la vérité [...] La vérité a une limite d'un côté, et c'est pour ça qu'elle est mi-dire. Mais de l'autre côté elle est sans limite, elle est ouverte. Et c'est bien en quoi peut l'habiter le savoir inconscient, parce que le savoir inconscient, c'est un ensemble ouvert »³⁶ (Lacan, 1974, Séminaire XXI, Les non-dupes errent). Ensemble ouvert mais supposé bordé par l'Autre, où c'est le contingent qui supporte du Réel une dimension symbolique, où l'affection émergente subi la coupure signifiante. S'opère, à ce moment là, la même coupure que celle qui se produit lors de l'émergence du sujet. **Il y a dans le Dire une jonction, sitôt retirée dès qu'elle est énoncée, entre sujet et subjectivité. Est-il alors possible d'introduire l'aléa comme catégorie dans la production des évènements ?**

Considérer le Dire comme un évènement comprend des effets non intentionnels : l'évènement ne peut être perçu comme tel qu'après coup. L'évènement met en arrière plan la question de l'auteur de l'acte : l'évènement est du côté du récepteur. **Il y a donc deux temps du Dire, comme acte, comme évènement.** Dans la psychanalyse, l'évènement du Dire est du côté de celui qui le dit en tant qu'il s'entend le dire, parce qu'il est, par le dispositif, récepteur de son propre

³⁴ Austin J. L. (1962). Quand dire, c'est faire. Éditions du Seuil, coll. Points, 1970. pp. 181.

³⁵ Lacan, J. (1966). Ecrits. Paris, Seuil. Pp. 353.

³⁶ Lacan, J. (1973-1974). Le Séminaire, Livre XXI, *Les non-dupes errent*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 41.

message. Alors que le discours est reçu comme déjà là, la coupure du sujet se manifeste avec l'acte de Dire, le message renvoyé ne s'adresse plus au même « je » : « Contrairement à la parole performative où l'énoncé prend sa valeur du statut symboliquement qualifié de celui qui parle, la paresia puise son affectivité du lien étroit que le sujet entretient avec son dire. Le sujet devient identifié à son message et il l'holophrase par son corps. »³⁷ (A. Squverer, 2014, du malaise dans la culture à une culture en corps).

Pour qu'un Dire fasse événement, il faut quelque condition, conditions de discours et de portée affective. Un Dire peut-il contenir une négation ? Quand Lacan énonce il n'y a pas de rapport sexuel ou il n'y a pas de causalité psychique, cela ne provoque pas une nouvelle représentation mais écrase une représentation existante, il provoque donc un vide et le vide est insupportable, n'importe quel discours sera alors accepté comme venant le combler. Le Dire ne peut donc contenir de négation puisqu'il pose non pas un vide, mais crée un autre espace, il n'est pas contre, il n'est tout simplement pas dedans. Est-ce qu'une psychanalyse fait du Dire un discours, et en cela entretient la souveraineté du maître ? **Si le discours analytique fonctionne, c'est en tant qu'il est l'émergence d'un nouveau discours, mais si cela reste un système discursif promulgué par la libre association, il suit des lois et s'appuie sur des postulats, ne provoque-t-il pas le Dire pour l'étouffer à nouveau dans l'assomption de la subjectivité ? Nous interrogerons les rapports entre psychanalyse et Dire dans les chapitres Du Sujet et Du Social, en posant, bien entendu, la question du rapport entre Dire et psychose.**

Dans l'espace collectif, le Dire apparaît aussi dans ces deux temps : aussitôt qu'une mobilisation sociale apparaît (avec des corps affectés qui se meuvent ensemble), un Dire est produit et une nébuleuse de discours se développe autour. En fait, c'est plutôt qu'un Dire est concomitant à l'émergence du mouvement, et que sa définition est précisément liée à son destin : c'est une auto-détermination qui traverse les corps. La transformation de l'acte en événement déterminera son potentiel hégémonique, alors que l'arrêt au statut d'acte, sa non traduction en représentation, produira potentiellement de l'auto-nomination collective. Nous reprendrons ces notions pour les développer dans la troisième partie Du Social, mais nous allons dès lors les interroger au prisme des concepts de la politique, du sujet et du social.

37 Squverer A., «Du malaise dans la culture à une culture en corps», *Recherches en psychanalyse* 2014/1 (n° 17), p. 20.

II. Des discours contemporains dominants

Est souvent posée, dans notre contemporanéité la notion de perte de sens, et en retour la nécessité de produire un nouvel idéal qui pose un horizon éthique : c'est ce que Comte³⁸ déjà préconisait comme rôle de la philosophie, dans sa vision positiviste, de rassembler les sciences en posant un principe de vérité. Mais peut-on encore parler de nature humaine, doit-on encore chercher à la définir en quête d'un universel qui se voudrait fondamental ? Le corps humain lui-même ne se peut définir universellement (la médecine s'y confronte chaque jour) du fait des altérations du temps, des exceptions considérées ou non comme pathologiques, des mutations génétiques, des rapports énergétiques et des manifestations symptomatiques. Alors que dire d'une nature intellectuelle ou spirituelle ? Lévi-Strauss, dans ses recherches anthropologiques, note ce point : « Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature [...] A défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale, qui peut permettre au moins dans certains cas et dans certaines limites d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les systèmes de l'ordre plus complexe »³⁹ (Lévy-Strauss, 1949, *Nature, Culture et Société*). L'universel, selon lui, est de l'ordre du spontané, et la norme de l'ordre du relatif et du particulier : « Le passage entre les deux ordres peut et doit s'opérer. Règle qui étirent ce qui dans la société lui est le plus étranger, mais, en même temps règle sociale qui retient, dans la nature, ce qui est susceptible de la dépasser ; la prohibition de l'inceste est à la fois, au seuil de la culture, dans la culture, et en un sens, la culture elle-même [...] Le péril temporaire des structures endogames à supposer qu'il existe, résulte manifestement d'une traduction d'exogamie, ou de pangamie, il ne peut en être la cause »⁴⁰ (ibid).

En cela, distinguer la norme et la règle de l'universel serait distinguer la culture de la nature, premièrement en ce qui concerne la sexualité « le problème consiste à se demander quelles causes profondes et omniprésentes font que, dans toutes les sociétés et à toutes les époques, il existe une réglementation des relations entre les sexes. Vouloir procéder d'une autre manière serait commettre la même erreur que le linguiste qui croirait épuiser, par l'histoire du vocabulaire, l'ensemble des lois

³⁸ Muglioni, J. « Le lien social selon Auguste Comte », *Le Philosophoire*, vol. 39, no. 1, 2013, pp. 241-272.

³⁹ Lévi-Strauss, C (1949). *Nature, culture et société*. Les structures élémentaires de la parenté, chapitre 1 et 2. GF Flammarion, Paris, 2008. PP. 63

⁴⁰ Ibid PP. 72

phonétiques ou morphologiques qui président au développement de la langue [...] La prohibition de l'inceste offrirait bien le seul cas où l'on demanderait aux sciences naturelles de rendre compte de l'existence d'une règle sanctionnée par l'autorité des hommes »⁴¹ (ibid). La langue est productrice de règles et de normes dans sa grammaire même, elle ne peut s'instituer du côté de la nature, en ce qu'elle est justement instituée, c'est-à-dire en prise avec un discours faisant autorité dans une société donnée, ou plutôt des discours articulés les uns aux autres qui fondent notre système de représentation de la réalité. La langue, comme le sujet divisé, peuvent se penser sous forme d'universel au niveau de la structure : c'est-à-dire la division primordiale associée à l'assomption du signifiant. Mais ce signifiant peut poser le registre de la fonction phallique via le Nom du Père ou renvoyer à un autre registre, en fonction du champ signifiant (Autre) dans lequel le sujet a à advenir. En ce sens, le rapport au pouvoir ne sera pas le même, bien que ce rapport de pouvoir s'inscrive comme vie psychique à ce moment là (nous pourrions dire, avec Butler⁴², pas de sujet sans pouvoir et inversement, puisque le pouvoir est proprement ce qui fait entrer l'être vulnérable dans le langage, il est au cœur du mécanisme de demande et de désir).

La confrontation discursive liée à la mondialisation implique des enjeux de pouvoir : un régime discursif (par exemple la loi de la morale religieuse contre la loi du marché) cherche à s'imposer sur l'autre pour universaliser un type de représentation du monde et puiser à partir de là sa légitimité. Le conflit des vérités, c'est la bataille du droit à penser avec tel ou tel imaginaire institué sans passer par une autorité qui délimite leur validité (ou un système discursif qui détermine leur validité en fonction de leur forme). Le régime discursif étant ce qui marque les codes du rapport à l'autre dans une société donnée, la pluralité de ces régimes instaure un sentiment d'insécurité identitaire, voire d'attaque de sa pensée intime. Nous interrogerons cette nécessité supposée d'une universalité du discours, à savoir de l'autre côté la possibilité de laisser ensemble des discours qui ne se rencontrent pas dans leur représentation, et sans autorité pour définir lequel se devrait de gouverner les autres avec un principe excluant. Comment le lien social se manifesterait-il en ce sens, et quel rôle resterait à l'Etat s'il est destitué de son autorité discursive ? Foucault note que « quelque chose comme un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne, - la constituant peut être, signalant en tout cas que l'âge classique vient de se terminer et avec lui le règne du discours représentatif, la dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots l'ordre dormant des choses »⁴³ (Foucault, 1966, Les mots et les

41 Lévi-Strauss, C (1949). Nature, culture et société. Les structures élémentaires de la parenté, chapitre 1 et 2. GF Flammarion, Paris, 2008. PP. 96

42 Butler, J. (1997). La vie psychique du pouvoir. Ed. Léo Scheer (2002).

43 Foucault, M. (1966). Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966. Pp. 222.

choses). N'est-ce pas ce que nous avançons dans le processus d'autonomination ? Mais déjà, nous projetons...

H. Wismann⁴⁴ montre qu'avec l'allemand, tout se dit dans la syntaxe de la phrase, il n'y a pas de place pour l'équivoque ; alors que dans le français le trait d'esprit double la connivence, crée une volupté réfléchissante. La langue allemande vise plus la vérité : la syntaxe allemande demande que l'on définisse la phrase pour savoir de quoi l'on parle ; alors que le français vise plus l'effet, soit le savoir : lors de la conversation chacun peut redéfinir la phrase de l'autre (plus de malentendus). La différence des langues permet un travail d'esprit qui déjà produit un décalage par rapport à la nécessité d'un discours hégémonique : être dans le délire c'est tenter de boucher cet écart par rapport au nécessaire. La diffusion scientifique tend aussi à réduire au maximum les écarts, notamment par la recherche d'une langue unique (anglais scientifique) non vulgarisable, mais l'effet des mots est toujours suspendu à l'inattendu. Avec la poésie et la création artistique une nouvelle langue peut être créée à partir de ces écarts : la langue ne peut pas s'épuiser puisque qu'elle produit en elle-même ces écarts. En Allemagne, la langue est comprise comme développement de la nature et non pas comme allant contre, ce qui implique un rapport de force et une quête de vérité entre le penser et l'agir conformément à la nature, il serait intéressant d'y observer comment le discours y travaille, mais là n'est pas notre objet.

Selon Merleau-Ponty⁴⁵, il y a présence d'une origine absente, ce qui a pour produit de la démultiplier : ce qui fait monde commun dépend d'une certitude d'accéder au même monde que perçoivent les autres, certitude inscrite qui ferait vérité (où l'on retrouve Comte), et de notre possibilité à expérimenter ce que nous ne pouvons percevoir dans notre rapport de représentation au monde. **A partir de ce moment, se pose le principe que la relation que j'ai au monde passe par les autres, puisque c'est une relation de corps affecté par et affectant le langage : ne serait-ce pas sa fixité, mobilisée par une autorité discursive (issue du discours du Maître), qui fait entrer en compétition ces relations au monde ?**

Pour Foucault⁴⁶, « nous avons à produire la vérité comme, après tout, nous avons à produire des richesses, et nous avons à produire la vérité pour pouvoir produire des richesses. Et, d'un autre côté, nous sommes également soumis à la vérité, en ce sens que la vérité fait loi, c'est le discours vrai qui, pour une part au moins, décide ; il véhicule, il propulse lui-même des effets de pouvoir »

44 Wismann, H. (2012). Penser entre les langues. Albin Michel, Paris.

45 Merleau-Ponty, M. (1988). Le visible et l'invisible. Éditions Gallimard, Paris, 1988.

46 Foucault, M. (1975-1976). Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris.

(Foucault, 1976, Il faut défendre la société). Le système du droit fonctionne autour et à partir de la domination du Roi, soit pour asseoir son pouvoir, soit pour le limiter. En cela, toute relation sociale serait fondée sur ce principe de domination qui est issue de l'autorité discursive : comment sont matériellement constituées les subjectivités à partir de la multiplicité des corps, quels sont les corps périphériques et comment le pouvoir s'applique à eux... A partir des effets sur les subjectivités, il articule ici le rapport entre pouvoir, savoir et richesse, rapport que nous allons précisément interroger dans l'analyse de contenu des discours contemporains : discours de la valeur appuyé sur une transformation systématique de tout objet en marchandise échangeable, discours du risque qui aseptise les liens et bloque les imaginaires, discours de la technoscience comme solution illimitée à l'impossible de la satisfaction.

Nous reprenons ce que nous avons défini comme analyse de contenu et analyse de discours : pour l'analyse de contenu, le discours est un reflet de la réalité, pour l'analyse de discours, celui-ci constitue la réalité en soi. Pour l'analyse de contenu, on cherche parfois à trouver une représentation biaisée de la réalité alors que dans l'analyse de discours, on trouve une série de positions et de commentaires qui sont des relations de pouvoir, d'exclusion ou d'inclusion. **L'analyse de contenu va nous permettre d'interroger la façon dont les représentations véhiculées par les discours et leur modalité de transformation des objets dont elles traitent, viennent impacter les subjectivités. Dans cette analyse de contenu, nous étudierons les corps par lesquels circulent ces discours et leur modalité transférentielle (institutions, collectifs, psychanalyse, médecine, art...). Au niveau de l'analyse de discours, nous reprendrons les quatre discours de Lacan et son cinquième, le discours du capitaliste, pour montrer de quelle manière s'organise le discours comme relation de pouvoir au sujet divisé.**

Ce que nous posons comme discours dominants interroge, pour chacun d'entre eux, à quelle instance de représentation se trouve liée la puissance nominative de l'Autre, ou à quelle forme énonciative, comment il se manifeste, quel processus de construction de la subjectivité il mobilise, et quelle extériorité y échappe, dans les dimensions de la politique, du sujet, et du social. De même que pour chaque mécanisme ou espace que nous isolons conceptuellement, leur interaction est primordiale. En ce sens, les trois discours dominants que nous étudions se renforcent les uns les autres. Nous allons en présenter ici les aspects principaux qui seront développés et critiqués dans chaque chapitre.

A. Discours de la valeur d'échange

Commençons par le discours de la valeur d'échange, puisqu'il est peut-être le plus immédiat et prégnant, mais peut-être également celui qui se trouve confronté avec le plus d'extériorité aujourd'hui. Le discours dans lequel nous circulons (économique de premier plan) a pour mécanisme de donner une valeur monétaire aux objets qu'il articule, de les doter d'équivalence ou différence de valeur économique les unes aux autres. Selon Lacan, l'objet (a) prend valeur de vérité au niveau de l'inconscient, « il y a quelque chose qui tient la place de la valeur d'échanger, en tant que de sa fausse identification à la valeur d'usage, résulte la fonction de l'objet-marchandise... Il faut le capitalisme pour que cette chose, qui l'antécède de beaucoup, soit révélée »⁴⁷ (Lacan, 1967, Séminaire XIV, La logique du fantasme). Le rapport entre la production de vérité et la production de richesses dans le système capitaliste, nécessite de transformer le vivant en marchandises. La pratique discursive fait ici circuler ce qui manque dans l'imaginaire marchand.

Il y a une commensurabilité totale dans les marchandises échangées (préséance de la valeur d'échange sur la valeur d'usage). La virtualisation des marchandises et du corps avec l'objet virtuel, intégré entre le regard de l'autre et le miroir (nous développerons cette idée selon laquelle un écran, celui du téléphone portable ou de la tablette, va s'insérer lors du stade du miroir, entre le regard de la personne mise en position de puissance de l'Autre et l'enfant), décuple les lieux de la reconnaissance dans les réseaux sociaux et médiatiques : le nom vaut le corps, le signe vaut la chose, la métaphore se mue en représentation immédiate. La représentation supposée de l'Autre comme tiers régulateur et nommant dans le capitalisme, c'est le marché qui échappe lui-même à l'identification, c'est l'autre du fantasme (le S1 masqué), le spectateur impartial de l'idéal (avoir un corps qui obéit), d'où la prépondérance du contrôle visuel des conduites comme loi régulatrice. Le savoir du maître est transformé en semblant par le capitalisme comme étant une essence prise dans une totalité : il ne sait pas ce qu'il veut, il a à se faire reconnaître dans la puissance de l'Autre représenté comme pouvoir du marché (lien avec S2). La transformation du plus de jouir en plus-value est le passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange. Il y a au marché idéologique, un plus de jouir qui est capté par certains et fonctionne comme idéal social, le capital humain prend toute sa valeur comme bien échangeable à potentiel variable. Le marché comme instance de régulation trouve donc, à travers ses acteurs, une autorité discursive : nous en interrogerons son rapport à l'autorité discursive étatique.

47 Lacan, J. (1966-1967). Le Séminaire, livre XIV, La logique du fantasme. Paris, Broché, 2004. Pp. 145.

La représentation de l'individu véhiculé par ce discours est au départ pris dans le manque, dans la rareté, dans l'hétéronomie ; dans l'axe de maximalisation de l'estime de soi, il se doit de développer le potentiel d'épanouissement inhérent à sa vulnérabilité. D'où l'appel à une narcissisation à outrance, basée sur le parre-être plus que sur les possessions réelles, pour obtenir plus de crédits. Pour Foucault⁴⁸, c'est plutôt une forme de pouvoir qui revendique l'identité propre comme valeur marchande dans la quête de reconnaissance des subjectivités.

Selon A. Orléans, la « monnaie souveraine »⁴⁹ est proprement un imaginaire institué du désir, en ce que la monnaie est parvenue à s'imposer socialement comme étant le principe de reconnaissance qui fait autorité dans le régime discursif capitaliste. Ce principe de reconnaissance trouve son écho dans l'économie politique où le garant de l'autorité politique dépend, et réciproquement, du garant de l'autorité économique, soit la monnaie, et d'autant plus financiarisée : on le voit bien dans les justifications des réformes qui se situent presque systématiquement sur la logique financière. « La monnaie, telle que la conçoit la pensée classique, ne peut pas représenter la richesse sans que ce pouvoir ne se trouve, de l'intérieur, modifié par le temps – soit qu'un cycle spontané augmente, après l'avoir diminuée, sa capacité de représenter les richesses, soit qu'un politique maintienne, à coup d'efforts concertés, la constance de sa représentativité »⁵⁰ (Foucault, 1966, *Les mots et les choses*). C'est précisément l'émergence des extériorités qui déstabilise le pouvoir hégémonique du discours de la valeur d'échange.

On voit bien ici les variables caractéristiques du pouvoir représentatif de la monnaie, qui renvoie à l'autre de S2 dans le discours du Maître. **Valeur d'échange et valeur d'usage : l'une analyse la valeur dans l'acte même de l'échange, au point de croisement du donné et du reçu (verbe); l'autre analyse la valeur comme antérieure à l'échange et comme condition première pour qu'il puisse avoir lieu (nom).** L'échange c'est donc aussi ce qui diminue les valeurs : par lui le non utile devient utile, et dans la même proportion, le plus utile devient moins utile. Il donne un prix à toute chose et (par la même) abaisse le prix de chacune « rien dans le monde des objets ne pourrait être retenu comme valeur s'il n'y avait point ce quelque chose de plus originel qui est un certain objet, qui s'appelle l'objet (a) et dont la valeur a un nom : valeur de vérité »⁵¹ (Lacan, 1965, *Séminaire XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*).

⁴⁸ Foucault, M. (1978-1979). *Naissance de la Biopolitique*. Cours au Collège de France. Gallimard Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004.

⁴⁹ Orléan, A. (dir), Aglietta, M, (1999). *La monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob.

⁵⁰ Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966. Pp. 202.

⁵¹ Lacan, J. (1964-1965). *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit. pp. 74.

Ceci part du discours du maître, repris par le discours de l'hystérique (qui peut le consolider comme le destituer en fonction du contexte transférentiel, comme nous l'avons vu), qui fonde la connaissance comme supérieure à la pratique du corps et au souci de soi. Il faut le statut du sujet défini par la science, sujet cartésien, qui est en fait une expression de la subjectivité (son versant réflexif qui lui procurerait une certaine autonomie à partir d'une extériorité divine la fondant), pour que s'égalisent valeur d'échange et valeur d'usage dans un semblant de jouissance dominé par la fonction phallique (jouissance limitée dans la conception juridique : possession d'un bien et son utilisation). Cette valeur de jouissance est donc transposée comme valeur de jouissance multiple, c'est-à-dire comme étalon de mesure.

A partir de là, voici une partie des questions mobilisées : la dominance du discours de la valeur d'échange renforce-t-elle, limite-t-elle ou bien extériorise-t-elle l'autorité discursive de l'Etat ? Le collage qu'il suppose entre la valeur du vécu et la valeur du consommable est-elle intériorisée par les subjectivités et remobilisée dans leur production discursive ? Comment ce discours vient-il définir le mode de rencontre à l'autre, et est-il déterminant dans les productions sociales, quels dispositifs disciplinaires lui sont associés ?

B. Discours des technosciences :

Le second discours dominant que nous allons étudier, est celui des technosciences. Nous avons vu de quelle façon la diffusion scientifique venait organiser nos perceptions, en ce qu'elle était légitimée comme production discursive du vrai. **Son extension matérielle par les techniques, comprenant la robotique, l'imagerie, les technologies de l'information, etc. interroge sur son impact direct sur nos sens, sur même ce que l'on a posé comme affection des corps partagée, soit sur le Réel, qu'elle viendrait par extension grignoter et ainsi border plus fortement, rendant l'accès par le corps à son extériorité plus inaccessible.**

Si le discours scientifique organise nos perceptions (holisme sémantique et épistémologique) dans une rationalité causaliste. Si l'outil scientifique est efficace (prédictions et contrôle des phénomènes), c'est en ce que le rapport au monde passe de plus en plus par la technique (qui est produite à partir des recherches scientifiques), que la perception elle-même devient essentiellement technique et que les actions portent sur des phénomènes techniques. Il devrait être impossible pour la science de définir des valeurs, alors que sa légitimité lui confie ce pouvoir, ou plutôt le confie à certain de ses acteurs qui disposent du transfert de la représentation

instituée de la puissance nommante de l'Autre, soit pas tous les chercheurs, bien entendu. Et si cette légitimité se fait au nom de la science, nous pouvons tout de même noter, encore une fois, que ce semblant d'Autre demeure dans un processus d'attribution. Là encore, de la même façon que le marché pouvait être supposé en tiers symbolique, la science ne l'est pas plus, les deux demeurent comme extériorités assujetties à l'Etat qui s'en sert pour puiser la justification idéologique de son discours (pour maintenir un idéal, une représentation hégémonique générant des affects communs). **Néanmoins, cette hypothèse méritera d'être questionnée dans ses implications sur les subjectivités : en effet, n'y a-t-il pas un moment où une représentation (telle que le marché, ou la science), mise en position d'équivalence légitime avec la représentation instituée de la puissance de l'Autre, peut précisément venir prendre sa place ? Alors certes, nous ne sortons pas du discours du Maître, mais nous changeons de Maître, et la diversité des discours qui seront issus de ces instances se confronteront sans doute.**

Alors que le savoir médical scientifique avait effacé le médecin devant le malade au profit de l'institution médicale (Clavreul⁵²), nous percevons aujourd'hui que l'outil technologique a pris une place centrale dans la production de savoir et devient la surface tierce entre médecin et patient. Le regard médical est un lieu imaginaire interprétatif dès la naissance où se joue la relation de reconnaissance : la demande ensuite, faite à la médecine, suppose l'existence de ce savoir comme marque légitime sur le corps. Elle tend à s'adresser à l'outil technoscientifique comme thérapeutique (dans l'extension de la fonction du médicament), dont le médecin se fait l'interprétant ; le corps du malade trouve sa surface imaginaire non pas directement dans le regard médical, mais à travers l'image renvoyée par l'outil, image elle-même potentiellement interprétable par le patient lui-même. Ceci décuple les surfaces de corps et le savoir porté sur elles. L'outil est autre chose que le médicament en ce qu'il a sa logique propre : c'est lui qui ordonne au médecin, ou bien un expert vient le décrypter (encore une extériorité assujettie, par exemple : le neuroradiologue) pour déterminer l'acte à effectuer. Le médecin reste celui qui choisit, mais les critères de ce choix lui sont de plus en plus extérieurs, et le patient recueille son discours comme expertise objective faisant fit de la dimension transférentielle qui se déplace vers l'objet technique comme détenteur de savoir pur (or, sans interprétation, de savoir il n'en contient nullement). **L'image technologique produite est lisibilité du corps du sujet, devenant en soi une extériorité assujetti (exemple : site de diagnostique par lequel opère la suggestion), poussant d'autant plus loin le vécu subjectif du corps, et laissant de même supposer s'il n'est pas possible que la technoscience puisse venir se substituer à la représentation de la puissance de l'Autre (oui, c'est la science fiction et**

⁵² Clavreul, J. (1978). L'ordre médical. Paris, PUF.

l'intelligence artificielle). Faudrait-il alors s'assurer d'une indépendance de l'humain face au règne de la technique sans quoi ce serait lui qui déterminera la marque signifiante et ses serviteurs auront le privilège de l'interprétation ? Nous projetons encore... Car il est aussi intéressant de remarquer comment l'objet technoscientifique vient s'instituer dans les rapports humains, et potentiellement renverser le discours qui le rend possible.

Selon M. Gaille (2007), il y aurait, de nos jours, une tension entre la manière dont les pratiques médicales conduisent à envisager le corps, sous l'effet des progrès scientifiques et des techniques thérapeutiques, et la façon dont les individus investissent massivement celui-ci de significations diverses⁵³. D'un côté, une vie incluant la dimension corporelle de l'existence humaine de façon plus affirmée qu'autrefois, et faisant du corps un élément majeur de l'identification de soi. De l'autre, la relégation au corps comme image de performance à engager dans la concurrence effrénée des capitaux humains : créer des catégories est source de profit, et promet un nouveau marché des connaissances et des pratiques. A partir de là des extériorités peuvent émerger de ces impasses performatives.

Le champ sexuel est tout imprégné de ce discours économico-techno-scientifique : nous pouvons imaginer une politique du sexe d'un point de vue administratif, comme on fonde une politique du travail, sur la base de « la jouissance pour tous », c'est-à-dire la même jouissance pour tous. C'est le principe du plus-de-jouir chez Lacan, avec la logique consumériste : tel objet serait censé nous faire jouir, organisé par la fantasmatique publicitaire, c'est-à-dire pris seulement dans sa valeur d'échange. La technique recouvre un paradoxe fondamental : l'utopie d'un accès à l'illimité des plaisirs aux limites de la tolérance corporelle (liberté totale par rapport au déterminisme biologique), et une annulation de ceux-ci en l'aseptisant au nom d'un idéal égalitaire (effacement des déficiences biologiques pour que tous puissent jouir de la même façon). C'est une nouvelle lecture du discours fraternel comme fondant le lien social. Nous verrons avec notre clinique en chirurgie de quelle façon cet idéal égalitaire vient comme injonction normative dans les pratiques de corps, mais aussi de quelle manière le sujet peut s'en saisir pour inscrire une différence quant à un déterminisme bio-psycho-social.

53 Gaille M., «De la relégation du corps par les techniques médicales à la relégation du corps par la maladie : un corps en quête de reconnaissance et d'ajustement», *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem* 2007/1 (N° 1), p. 151 à 165.

3. Discours du risque :

Nous en arrivons donc au troisième discours dominant, lui aussi dépendant des deux autres, mais ayant un rôle bien spécifique comme réincarnant l'autorité discursive dans la représentation de l'Etat : le discours du risque, avec son corolaire préventif. Comment réinvente-t-il la notion de responsabilité et mobilise-t-il les manques laissés par les autres discours pour boucher l'incomplétude de l'Autre ?

L'investissement dans les marchés financiers exclut une grande part de responsabilité, d'où la substitution du paradigme de la compétition à celui du risque. La logique préventive issue de l'économie politique a depuis gagné les champs de la santé, de l'environnement, des déplacements, etc. Via la prévention du risque, le destin tend à être maîtrisé par la technologie, mais un écart demeure inévitable, c'est le risque : il y a un retrait de la jouissance avant même son inscription possible, c'est là que le fantasme seul peut prendre fonction de réalité. La fonction du politique est double : être garant de la dimension symbolique, et de la pérennité du lien social malgré l'irruption toujours recommencée du Réel qui perturbe les états existants. La loi le régit, le politique l'articule. Si est aujourd'hui en débat l'assise symbolique de nos institutions et plus particulièrement la légitimité de la parole politique, on ne peut que remarquer la conservation de la figure infaillible de l'Etat comme garant de la sécurité des individus. Dans l'effraction du Réel contre lequel s'institue la décision en politique, le cri qui s'élève est celui de l'homme terrorisé par la confrontation avec le non-sens de la nature, de la mort, de la destruction. C'est cette illusion de sécurité que donne le vivre ensemble qui fonderait aujourd'hui, via l'omniprésence du risque, l'édifice social.

C'est-à-dire que le concept de risque devient le concept politique, économique et scientifique fondamental, qui relance la machine capitaliste après les biens de consommation. L'état de risque exceptionnel (on le voit avec l'état d'urgence) devient permanent, la sécurité ne fait qu'un avec la santé (la valeur humaine en tant que capital de travail et de reproduction est à assurer), les comportements individuels sont les premiers visés dans la pathologie (responsabilisation de l'individu plus que du social : on le voit avec les campagnes sur l'alcool et le tabac, l'alimentation « cinq fruits et légumes par jours » mais très peu concernant la pollution atmosphérique, les OGM, etc...). La nouvelle définition de la santé comportant le droit au « bien-être » et la transformation du patient en usager est en train de déplacer le diagnostic médical vers un diagnostic de la

demande dans une logique préventive⁵⁴. Par la demande de mieux-être, le patient contribue ainsi à son capital santé (le bien-être devenant objet marchand, l'image du corps un objet médical). Mais quels sont les critères qui déterminent la légitimité de la demande ? Quelle demande est, ou non, susceptible d'être reçue comme bien fondée au regard du droit au « bien-être » ? On voit⁵⁵ se dresser des profils-type marquant une dimension inclusive ou exclusive de l'offre de soin : nous l'étudierons via la notion de dysmorphophobie en chirurgie orthognatique. Foucault avait bien repéré⁵⁶ la part croissante de la place du psychiatre dans le système de soin global : la demande sera ou ne sera pas médicalisable. L'utilisateur, tout imprégné en lui-même du discours scientifique, doit le restituer dans sa demande pour que celle-ci puisse être reçue et prise en compte⁵⁷.

Nous verrons donc dans le champ politique la façon dont le risque vient légitimer le peu qu'il reste de l'autorité discursive du gouvernement ; dans le champ du sujet le paradoxe d'une subjectivité qui se rationalise entre risque et profit ; dans le champ du social l'hygiénisation des rapports humains (l'autre est perçu comme risque plus que comme étranger) et une gouvernance par les algorithmes qui fait de la maladie, des accidents et de la mort une donnée à analyser pour la réduire.

54 Loi n° 2002-303 du 4 mars 2002 sur les droits des patients et usagers dans le système de santé.

55 Brooke Collins, MS, Gonzalez c, Gaudilliere DK, DMD, MPH, Puja S, DDS, Girod S : Body dysmorphic disorders and psychological distress in orthognatic surgery patients. *Journal of Oral and Maxillofacial Surgery*, 2013, Stanford.

Vulink NCC, Rosenberg A, Plooi JM, Koole R, Berge J, Denys D : Body Dysmorphic disorder in maxillofacial outpatients presenting for orthognathic surgery. *International Journal of Oral and Maxillofacial Surgery*, 37, 985-991, 2008.

56 Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

57 Squerverer A., «Du malaise dans la culture à une culture en corps», *Recherches en psychanalyse* 2014/1 (n° 17), p. 17 à 26

III. Présentation du plan :

Les débats intellectuels sur le populisme et la potentialité d'un populisme de gauche, la question de l'hégémonie, recoupent notamment les œuvres de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Slavoj Žižek, Judith Butler... Apparaissent aussi les mobilisations sociales qui alternent entre création d'espace autogérés, dénonciation des répressions policières et judiciaires envers les minorités, défense des services publics, occupation et rassemblements... Mais c'est encore l'extension des réseaux sociaux, l'essor des technosciences et du gouvernement par algorithme, les revendications identitaires et le radicalisme religieux, l'augmentation des inégalités et les politiques migratoire qui secouent notre modernité... Tout cela, et tant d'autres, que l'on pourrait ajouter pêle-mêle ou selon une classification orientée par un prisme, se retrouvent dans les champs de la politique, du social et de la subjectivité. Plutôt que de tenter une analyse exhaustive, nous avons préféré cibler certains mécanismes à travers des discours dominants et les émergences affectives issues d'analyse de terrain et d'études cliniques.

Ainsi, nous faisons le pari, à partir de ces manifestations, parfois disparates, isolées, d'autres fois reliées, mises en commun, de décrire les processus qui traversent, de bout en bout ces trois champs interdépendants, et d'en noter les singularités. Si la notion d'émancipation pourrait se trouver au centre de notre travail concernant les émergences affectives, comme le concept de néolibéralisme concernant les discours dominants, nous avons décidé nous centrer sur les concepts nécessaires à mobiliser à partir du prisme initial : discours, Dire et affection. Ce choix se justifie par le risque d'une projection militante des processus étudiés, projection pour laquelle j'ai un plaisir certain, mais qui me semble devoir rester sous forme d'interrogation dans cette recherche. Bien que, il sera difficile de ne pas déceler cette tendance au travers le choix des exemples pris, et de ses références théoriques. Disons que j'y suis vigilante, et que j'y resterais du mieux possible, tout au long de la thèse. Pour cela, je commencerais chaque partie par situer le point d'où je me place, non pas en tant que chercheuse, mais en tant qu'actrice traversée et traversant cette société : je reproduirai des réflexions personnelles écrites que j'ai effectué au cours de ces dernières années, en les datant, car elles n'étaient pas destinées à ma thèse. Cela permettra d'introduire le point de vue personnel qui anime chaque espace, de façon à mieux le tenir à distance dans l'étude qui suivra.

Après avoir esquissé les questions qui nous mobilisent et les concepts de discours, affection et Dire qui seront à l'œuvre tout au long de la thèse, nous souhaitons dessiner les trois espaces dans lesquels nous avons choisis de sonder leur articulation : la politique, le sujet, le social. Dans chaque chapitre, nous étudierons les discours dominants, les affections émergentes et les Dire mobilisés.

Cette partie a pour but de problématiser ce choix et d'inscrire, à partir de là, nos champs d'analyse. Tout d'abord, nous le voyons dans l'introduction, la question posée en amont, celle qui guidera toute la thèse, porte sur les processus de construction des subjectivités dans la société française contemporaine : nous avons posé que la subjectivité en tant que telle est saisissable seulement dans sa présentialité, car toujours singulière et en mouvement, soumise aux discours qui la traversent et y impriment leur représentation, ébranlée par les affections qui lui semblent étrangères, extérieure à elle-même dans le rapport à l'Autre où elle se projette, elle est la partie émergée du sujet, son potentiel représentable, sa fluctuation imaginaire dans la réalité. Nous pourrions dire que la subjectivité est une fiction, certes, mais une fiction utile pour saisir, par son rôle d'interface, ce qui se tisse entre sujet, social et politique. Et c'est donc justement à partir de la notion de place du tiers régulateur qu'il nous a semblé nécessaire d'interroger notre modernité, pour saisir la fonction réflexive de la subjectivité.

En effet, une des premières interrogations qui est venue, à partir de Foucault, a été d'interroger la place de l'autorité discursive dans un contexte où l'autonomie du discours se suffirait de sa forme énonciative, et où l'extension numérique se passerait de la présence d'un tiers légitimant la valeur de vérité d'un discours sur l'autre. Comme nous avons vu que l'Etat dans la société française était la représentation associée à la puissance nominative de l'Autre, il était nécessaire d'en interroger son rapport aux discours, soit son emprise ou sa destitution face aux discours dominants, et sa capacité de mobilisation affective, voire la possibilité stricte que toute représentation associée à la puissance de l'Autre puisse favoriser ou limiter l'apparition du Dire. Nous entendons donc bien la politique en tant représentant du pouvoir et ne traitons pas du politique comme ce qui fait société : nous développerons bien entendu cette distinction. Commencer par la politique permet donc de poser un cadre quand au nouage imaginaire/symbolique et de modifier la perception hiérarchique habituelle : cette première partie est le bout de l'entonnoir, nous allons ensuite remonter jusqu'aux ingrédients que l'on y accumule. Nous pouvons présenter brièvement les questions qui s'y poseront.

En effet, dans le premier chapitre, nous étudierons quelles relations ont les discours dominants, précisément avec l'instance privilégiée de représentation de la puissance de l'Autre : l'Etat. Par l'assomption de la valeur d'échange, se pose une relation d'équivalence dont on ne peut négliger l'aspect subversif : la possibilité de l'auto-nomination interroge sur l'émergence de cette société. Pourrait-on supposer que le sujet marchand détienne la possibilité de s'auto-nommer par le Dire, ceci est-il un mythe proprement néolibéral, quelles en sont les conditions ?

De là nous devons distinguer ce que nous appellerons dans un premier temps l'évènement discursif dans la politique (en ce qu'il est associé à une autorité discursive : une position déjà prise dans le discours), de ce que nous appellerons Dire en tant que ce n'est pas du lieu d'où il parle (institution) ni du statut de celui qui parle dont il est ici question (sans quoi on tournerait en rond entre le discours qui rend possible des statuts comme positions de pouvoir appuyées sur des connaissances, et les statuts qui rendent possible une certaine action du discours à partir de cette position), mais bien de la production subjective qui nomme un nouvel état de chose (comme sortie d'une conflictualité dans le sujet divisé) et de l'effet de cette nomination sur les êtres parlants qui le reçoivent (dont le sujet énonciateur lui-même). Nous développerons donc en quoi le Dire est impossible dans le champ de la politique.

Puisque nous avançons que le discours du capitaliste masque un discours du Maître toujours en fonction de domination, le lieu de la politique pourrait prétendre au titre de puissance affective et discursive majeure. Un énoncé politique posant une affection nouvelle aurait un potentiel de subversion exponentiel : or l'énoncé issu de la politique n'est pas l'émergence d'une affection, mais la reprise d'une affection émergente dans l'espace social et/ou subjectif, à partir de laquelle une interprétation sera posée pour produire des affects communs : là est le pouvoir de l'autorité discursive. Cependant, la fiction produite par le discours capitaliste semble masquer justement là où se loge l'autorité discursive : serait-elle alors bien plus dans les Think Thank qu'au niveau des gouvernements ? Ce seraient donc dans les Think Thank que se construisent les affects de demain ? C'est là que nous poserons la distinction fondamentale entre affect et affection à partir de Spinoza : les affects sont représentables, ils circulent dans les discours et impactent la réflexivité de la subjectivité mais ne sont donc pas subversifs comme éprouvés de corps. Les affections sont des états de corps hors représentation, ne pouvant s'inscrire dans un quelconque discours puisque celui-ci n'existe pas : les affections d'hier peuvent être des affects d'aujourd'hui s'ils sont passés par le Dire, interprétés, et transformés en discours, par la multitude affective ou l'autorité discursive. Mais il y a toujours quelque chose qui reste, qui se perd de l'affection quand elle passe par le langage. Une de ses autres voies, celle-là aussi non discursive ni représentable, serait d'en passer par le symptôme.

Alors que dans la souveraineté classique, on cherche à dire « non » au désir, à le discipliner par le pouvoir d'une légitimité du bien commun, la naissance de la biopolitique vise à savoir comment dire « oui » au désir, comment l'exploiter pour qu'il s'allie au bien commun. On cherche à développer les affects de joie (et la consommation) plutôt que les affects de peur (et la conservation). En conséquence, il ne peut y avoir du politique une affection, puisque la politique est

une instance de pouvoir mais pas une présence de corps, elle a pour fonction de gouverner les corps, mais ne se comprend pas elle-même comme corps affecté, en dehors, peut-être, du conatus que l'on peut retrouver en chaque institution : de persévérer en son être. Mais le conatus ne permet justement pas l'émergence d'affections, il n'est pas augmentation de puissance mais maintien de la puissance affective, c'est-à-dire des affects disponibles.

La politique est donc un relai discursif, intensificateur ou réducteur de sa portée affective, il ne peut être Dire car, par sa fonction de représentation essentielle, il s'exclue comme corps en présence. A la limite, nous pourrions dire qu'un dictateur a la possibilité de conjuguer Dire et autorité discursive, en ce qu'il n'est qu'un seul corps avec une potentialité affective démultipliée, ce sera à discuter. Enfin, nous interrogerons de quelle façon l'hégémonie peut, dans le champ politique, être l'émergence d'une affection : à partir de la façon dont on nomme le peuple, son destin s'en trouve modifié.

C'est pourquoi la seconde partie viendra précisément interroger ce que nous aurons soulevé de la place supposée de la puissance de l'Autre à partir du sujet divisé : nous en extrairons d'autres processus de subjectivation extérieurs dans leur acte premier au champ de la politique. Dans le Dire il y a cette distance qui s'effectue à condition que ce Dire soit reçu : s'il est reçu par le sujet qui l'articule, le décalage ne produit pas une perte mais une intensification de sa puissance (potentiel d'autonomination), s'il est reçu par l'autre, il y a multitude affective (nomination collective) ou interprétation (reproduction du signifiant maître) qui détermineront son devenir. L'affection, issue de l'effondrement du tiers symbolique peut aussi demeurer effractante et non extériorisable en Dire. Nous développerons justement cette thèse dans le chapitre Du Sujet, avec les concepts de sublime et de traumatisme.

Nous avons posé que l'analyse du sujet se fera de façon logique, après avoir exploré ses soubassements philosophiques, nous le distinguerons de la subjectivité avec une lecture sociologique ; ceci comme nous l'avons proposé pour l'analyse de contenu et l'analyse de discours. Un exemple de l'impact du discours de la valeur sur la construction de la subjectivité : pour prendre place dans notre horizon discursif, les individus seraient obligés de passer par la case 'paiement' pour retrouver un semblant de lien : une nouvelle « expérience » de Airbnb propose une prime pour l'originalité pour autant qu'elle deviendra la norme de demain. Ce qui est précisément ce que nous articulons du passage du Dire au discours : il semblerait que cette articulation ne puisse se penser

qu'avec la logique de l'individu marchand. C'est un jeu que théoriquement personne ne domine, ce qui fait que beaucoup de choses changent et très vite, tout le portefeuille de conduite est en jeu. C'est un « pousse à la valeur » de la création, celle-ci étant d'autant plus valorisée si elle se décale du discours, mais selon des conditions limitées, celle justement que définit le bord de la perversion : c'est donc autour de ce bord que la subjectivité est invitée à se vendre pour créer de la valeur, étendant chaque fois l'emprise du marché.

Néanmoins, le Dire vient modifier ce qu'il énonce en lui fixant un sens et cela peut destituer l'étant même qui l'adresse alors : la parole épuise le sens dans l'acte qui l'engendre (nomination). Le Dire n'est pas une protection, mais une injonction à être, il nomme et non pas reconnaît, il marque et non pas place le sujet, c'est plus une chute qu'une assomption, dans son acte principal comme Dire il ne détermine que celui qui l'interprète. Cette nomination qui arrive à la place de la représentation de (a) symbolise l'affection partagée refoulée, et la fixation du désir par le corps affectant qui nomme en puisant un signifiant dans l'Autre : ce n'est pas tant qu'il y a du manque dans l'Autre, plutôt que le corps, par (a), marque dans l'Autre un ailleurs et par cette action même le fait devenir manque dans l'Autre. C'est parce que de l'Autre rien ne justifie la complétude que s'instaure l'imaginaire comme consistance, soit le bord de (a). Nous chercherons à saisir de quelle façon le Dire dans l'analyse peut procéder de l'acte d'auto-nomination.

Peut-être justement n'est ce pas à proprement parler le nombre dans toute sa réalité auquel le langage donne accès, mais seulement d'être capable d'accrocher le Zéro et le Un. « Ce serait là que se serait faite l'entrée de ce Réel, ce Réel seul à pouvoir être l'au-delà du langage, à savoir le seul domaine où peut se formuler une impossibilité symbolique [...] cet au-moins-un, rien ne l'impose sinon la chance unique – encore faut-il qu'elle soit jouée – de ce que quelque chose fonctionne sur l'autre versant, mais comme un point idéal, comme possibilité pour tous les hommes d'y atteindre. Par quoi ? Par identification »⁵⁸ (Lacan, 1971, Séminaire XIX ... ou pire). Nous cherchons à penser la possibilité d'une architecture des multiples qui organise le désir de savoir au-devant de la jouissance multiple, en posant la question de la possibilité d'auto-nomination au niveau subjectif et social. Cela suppose d'interroger la catégorie du désir à partir des déplacement/inventions de la subjectivité au regard des affections : invention de soi et identité éthique par rapport aux modes de jouissance. Le discours est ce qui rend possible la distribution sur les corps, si l'identité civique est raccrochée à la norme, l'identité subjective est du côté de l'éthique. D'où nous en arriverons bien à notre troisième partie qui traite du social.

Nous nous sommes demandés s'il était possible qu'une affection émergente (comprise comme une expérience de corps sans représentation associée) puisse s'étendre sans que jamais l'expression de son extériorité n'intègre le champ discursif : pourrait-elle s'exprimer en deçà et en dehors de la contradiction ? C'est une des questions que nous poserons dans le chapitre III Du Social, en interrogeant la nécessité du passage en affection, dire et discours. Nous pouvons poser quelques hypothèses qui nous guiderons.

Si le discours se situe au niveau de l'imaginaire en structurant nos représentations, le Dire est l'élément signifiant qui déplace ce collage imaginaire. En reprenant la logique spinoziste, la production de sens tient à la puissance du corps de lier ses affections et à la puissance de l'esprit de lier ses idées : en fonction des classes sociales, l'individu ne sera pas confronté aux mêmes affections, et ces affections ne s'enchaîneront pas de la même façon. La captation de la puissance de la multitude des corps opère à travers ce régime discursif ou cet imaginaire institué qui produit des affects communs. Les institutions dépendent du corps social en ce qu'elles expriment une part de sa puissance affective, mais dans une direction précise, définie par l'association imaginaire au tiers symbolique qui les a marquées. Si la solidarité naît de la déchéance et de l'assomption de la déchéance, c'est à partir du corps que s'active la résistance, de la vulnérabilité accentuée se renforcerait le social. **Cette résistance prend donc forme dans les affections qui nous lient les uns aux autres lors des rassemblements, manifestations ou expérimentations collectives, au-delà du rapport au tiers symbolique, elles peuvent donc être force de déplacement des imaginaires par le Dire. Mais ne laissent-elle pas manifester le rapport de reconnaissance et de subsistance au lieu pré-institué de l'Autre, en ce qu'elles seraient plus un espace théâtral ? Soit en quoi les affections collectives émergentes demeurent bordées par la représentation étatique de la puissance de l'Autre, et comment leur expérimentation même pourrait la déplacer sur le collectif ? Nous développerons cela à travers l'analyse du collectif Debout Education Populaire et du « cortège de tête ».**

Le propre des mouvements sociaux serait de produire de nouvelles forces désirantes affectant les individus. Quand le conatus ne trouve plus moyen de se réaliser dans un régime discursif et ne peut plus alors y être reconnu au niveau du social, est alors perçu un moment où les subjectivités ne permettent plus de produire suffisamment d'affect de joie ou de peur (face à l'imperium institutionnel). Un Dire est la nomination d'une force affective nouvelle, c'est le moment où une affection augmente ma puissance, l'affection étant la modification d'un état et non pas une résistance (qui supposerait déjà un espace hégémonique contre). Alors que le désir est résistance et

déploiement de puissance par son effort de conservation, résistance aux forces extérieures, le désir de savoir peut aussi se manifester comme lien recoupant la représentance refoulée de l'affection émergente. Le Dire est concomitant à l'émergence du mouvement (ainsi que le déploiement d'une nébuleuse de discours autour), sa définition est précisément liée à son destin : c'est une auto-détermination qui traverse les corps. La potentialité subversive de ce mouvement pourrait dépendre de sa capacité à se maintenir comme Dire ouvert aux sens, jusqu'à ce que sa réalité même pratique en auto-détermine un (on développera, avec les exemples de Nuit Debout et du Cortège de Tête, la tension entre une injonction à se définir politiquement et un refus justement de se définir en référence aux catégories pré-instituées). Le discours efface les traces du Dire qui le fondent, le discours est ce qui fait fonctionner (comme machine) la réalité, tout Dire tend à être recouvert par les formes discursives face auxquelles s'est produite son apparition. De là, la pulsion se fera écho en l'autre pour devenir désir, et dans un contexte discursif de concurrence, ce désir sera concurrentiel : on a vu avec Nuit Debout les conflits autour des « tentatives de récupération ». **Les discours dominants viennent-ils alors nécessairement recouvrir un Dire émergent ?**

Nous interrogerons finalement à partir de là le lien entre psychanalyse et anarchisme, d'autant plus à partir de l'analyse de contenu des discours contemporains et, par leur impact sur les subjectivités, les affections nouvelles qui émergent et leur destin.

Premier chapitre : Du Dire aux discours en politique

Monologue....

Le 15/09/17

Je crois que mes proches avaient profondément raison quand ils disaient que j'étais en train de me « perdre » pendant tout le temps où je me suis impliquée à Nuit Debout, que j'avais changé, que j'étais « agitée »... Il faut savoir qu'avant je n'avais jamais été militante, je n'avais jamais participé à une manifestation, même si je m'intéressais à la vie politique, je n'en connaissais que théoriquement les implications sociales. Je me rappelle que ma première intervention à Debout Education Populaire, une des commissions qui a émergé Place de la République, portait sur la crise de la vérité et la nécessité d'un nouveau contrat social. Voici ce qui m'animait : « Je propose la création d'un « Conseil citoyen » comme venant remplacer le conseil constitutionnel. Lorsque des lois ou des décisions politiques sont proposées par le gouvernement, un conseil citoyen serait réquisitionné sur la base du tirage au sort (50 citoyens appelés) comme pour la constitution des jurés, pour évaluer l'adéquation de ces lois ou décisions avec la déclaration des droits de l'homme. Le conseil citoyen est tiré au sort pour chaque requête, il ne peut donc répondre à deux requêtes sans un nouveau tirage au sort. Un citoyen ayant déjà participé au conseil citoyen peut être à nouveau tiré au sort. Les citoyens appelés à devoir se présenter au conseil bénéficient d'un salaire (en fonction du temps délimité pour le conseil citoyen) et d'un arrêt de travail irrévocable (faut-il ajouter des saufs ? Ex : maladie, charge familiale, résidence à l'étranger, etc...). Ce conseil citoyen doit déterminer à l'unanimité (ou majorité ? Si majorité il risque de demeurer un clivage du

nous/eux, qui ne permette pas de prendre en compte les oppositions radicales, et de ne pas donner toute sa légitimité à la discussion pour aboutir à un consensus) si le projet du gouvernement est en accord ou contraire aux principes énoncés par le texte fondateur et pris comme idéal. La décision du conseil citoyen a droit de veto sur la proposition. Il conviendrait au gouvernement de proposer un nouveau projet de loi ou une autre décision politique au regard de la décision du conseil citoyen. Cette nouvelle proposition pourra faire l'objet d'un nouveau recours, si demande énoncée, à un conseil citoyen. Cela ne remet pas en cause les institutions existantes mais proposent une fin de boucle décisionnelle horizontale. Cela participe pleinement de la repolitisation du débat public et de l'implication des citoyens de façon égalitaire (tirage au sort), et l'appel à un conseil citoyen chaque fois renouvelé (qui n'est pas là pour dire s'il est d'accord ou contre la proposition du gouvernement, mais si elle correspond au texte fondateur fixé comme idéal) limite considérablement les risques de corruption. A plus long terme, on peut imaginer que les citoyens seront les initiateurs des lois gouvernementales... »⁵⁹

C'est amusant de relire cela un an et demi plus tard, c'est-à-dire qu'on était beaucoup à y croire, à cette possibilité que des idées, portées par plusieurs, puissent transformer nos institutions politiques... Que nous étions soudainement en pouvoir de dire ce qui devait être, et que cette revendication, à partir du moment où elle était juste et précise, suffirait à elle-même pour être mise en place. Bien entendu, cela ne s'est pas passé ainsi. Est-ce pour autant un échec ? Qui détermine l'échec, à partir de quoi ? Probablement que si je n'avais pas vécu cela, je serais demeurée dans cette perspective idéale, dans le sens de pure théorie, et ma thèse n'aurait été autre chose que les délires d'une jeune rêveuse. La vie me semble plus difficile maintenant car elle englobe des relations affectives, et cette difficulté même est inhérente à ma thèse, car c'est en cela que je suis un objet du discours, qu'il m'a sécurisé, et que ma sortie en zone du dehors m'a fait coller à une affection multiple, et même un temps à une dépendance affective... De cela je ne serais plus jamais la même, je crois que j'étais bien plus dans le semblant que je ne le suis maintenant, quelque chose s'est inscrit dans ma chair. La confrontation à la parole des sans-logis m'a fait comme une psychanalyse accélérée, me renvoyant sans cesse la position de supposé savoir, dans la vérité que je leur prêtais et de laquelle ils se moquaient sans cesse.

Et d'accéder à cette vérité sur moi, cela suppose-t-il que j'ai émis quelque chose de l'ordre du Dire qui m'ait transporté ? Oui à République lors de nos ateliers à Debout Education Populaire et de mes interventions, cela est certain que mon corps y était puissamment pris. Je me suis trouvée

⁵⁹ <https://educpopdebout.org/2016/04/28/adele-est-venue-nous-parler-de-la-crise-de-la-verite-et-de-la-necessite-dun-nouveau-contrat-social/>

plusieurs fois à énoncer de choses que je n'avais pas pensé avant de les dire, elles apparaissaient dans le lien avec les autres dits, tous passagers, mais décalant à partir de leur réception ma propre perception. Peut-on parler de discours au niveau subjectif ? Oui, au moment où le récit s'adresse en se répétant, ce que j'ai aussi perçu à force de répondre à des interviews pour Nuit Debout, l'impression de perdre une certaine authenticité et de construire un récit figé. Et de même que ce que je suis en train d'écrire est de l'ordre du Dire, mais comme non adressé à un autre que moi-même qui pourrait les recevoir et les interpréter, cela ne se fixe pas. Le fait de l'intégrer ailleurs lui supposerait une adresse non pensée dans l'écriture première et qui déjà la transforme en discours. Le Dire peut donc aussi être écriture dans l'acte, car cela modifie l'état antérieur, mais dès la relecture, ça n'est plus qu'une trace. Et du coup quand je transmets à quelqu'un ce que j'ai écrit avant, c'est déjà répétition.

J'ai souvent cherché depuis Nuit Debout, que ce soit dans mes interventions ou lors de discussions privées, à être dans le Dire, à me laisser porter par ce qui se dit et y répondre par ce qui fait tout à coup sens, sans quête de vérité. Et c'est peut-être pour cela que j'oublie souvent ce que je dis, c'est une question de laisser passer ce qui vient, de perdre le contrôle du discours, de ne pas savoir si ce que je dis est la vérité, de pouvoir revenir dessus juste après en disant « non, ce n'est pas ça ». Mais le Dire ne se décide pas.

En ceci, il ne peut y avoir de Dire au niveau d'une quelconque autorité, le fait même de Dire retire tout rapport au statut, s'il y a autorité, alors ce ne sera pas du Dire mais le discours issu soit du Dire d'une multitude, soit du Dire d'un sujet qui l'a déjà adressé et qui donc s'est déjà transformé en discours. Pourtant, j'ai plusieurs fois observé que les paroles formulées par certains, même à statuts équivalents, n'avaient pas le même poids que celles énoncées par d'autres. Et si mon Dire s'adresse à plusieurs personnes pour qui je suis en relation de sujet supposé savoir ? S'il est Dire, il ne pourra se lier à cette autorité, s'il est discours, il pourra l'être. Car le manque discursif inhérent à tout Dire l'empêche de se relier à cette position instituée, par contre, il pourra puiser sa puissance dans les affections que les personnes adressées mettent en celui qui le dit, soit de quelle façon elles se sentiront affectées, parce qu'émanant non pas d'une autorité mais d'une puissance affectante pour elles. Est-ce que ce sont les discours antérieurs qui définissent cette puissance affectante ? Je ne le croirais que si l'on est dans le registre du symbolique, c'est-à-dire pas dans celui des discours comme posant des représentations, mais les deux ne sont-ils pas précisément tressés... ?

Introduction :

Nous avons, dans notre introduction générale, défini l'événement discursif comme la nomination d'un nouvel état des choses, nécessitée par un conflit des représentations, qui fait acte parce qu'énoncé par un statut d'autorité institué. L'événement discursif n'est pas textuel dans son apparition, et fonde le discours vrai : « une place fictive a été fixée où le pouvoir se fonde sur une vérité qui n'est accessible que sous la garantie de la pureté [...] Cet emplacement fictif exclut la reconnaissance du caractère à la fois politique et événementiel des processus qui ont permis de le définir »⁶⁰ (Foucault, 1971, *La Volonté de Savoir*). C'est de ce lieu, liant la représentation imaginaire de la puissance nommante de l'Autre, que tente de se maintenir un discours prétendant être la seule garantie de vérité. Nous mettrons cependant cette légitimité systématique en cause dans la méfiance actuelle qui caractérise l'appréhension de la politique, là où nous interrogerons la place de l'autorité discursive. Ce que nous entendons ici traiter comme « de la politique » se limite à l'autorité gouvernementale de la démocratie représentative (donc la source de l'autorité discursive, qui déploie ses branches dans les différentes institutions) : soit la politique comme ce qui comprend l'instance décisionnelle, le pouvoir, la représentation instituée de la puissance de l'Autre.

Nous posons donc en introduction que le discours en position d'autorité a une puissance de légitimité accentuée, mais il est bien de l'ordre de l'événement discursif et pas du Dire. Le Dire provenant d'une puissance affectante suppose que, dans le ou les corps en présence, quelque chose se transmette, cela ne comprend donc pas de rapport institué par une représentation du pouvoir. Nous questionnerons également la façon dont cette autorité mobilise des règles discursives disciplinant les pratiques, et les espaces émergents dans lesquels l'autorité se manifeste comme potentiellement illégitime (déplacement de la jonction symbolique/imaginaire de la puissance de l'Autre). Ces définitions permettant de cerner l'objet seront réinterrogées tout au long de ce chapitre.

Justement, les discours issus de la politique entendent régir la société par la technoscience, la valeur économique, et le risque. Nous verrons de quelle façon, et s'ils sont réellement émanation de l'autorité instituée. Y-a-t'il alors possibilité d'émergence d'une représentation politique qui s'extrait de ces trois registres discursifs ? En cela, y-a-t'il encore la possibilité, dans la société contemporaine française, d'un événement discursif tel que nous l'aurons défini ? C'est à ces questions que s'attache le premier chapitre de notre thèse.

⁶⁰ Foucault, M. (1970-1971). *La volonté de savoir*. Cours au collège de France. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011. Pp. 185.

I. Du discours en politique :

La politique en démocratie représentative, telle qu'on l'observe principalement dans la période pré-électorale, comprend un ensemble de discours, états de fait, interprétations de la réalité à travers une logique partisane, elle joue le pour et contre. Elle est alors institutionnelle et se constitue de discours articulés les uns aux autres qu'elle répète et oppose. Le politique, s'il est l'art du vivre ensemble, c'est-à-dire aussi le potentiel créateur et subversif du vivre ensemble, comprend les arts de corps et d'esprit. Il est l'espace dans lequel se déploient les discours issus de la politique, et où ils entrent en conflictualité. Le politique questionne en retour les vérités instituées, il est ce qui se produit dans la rencontre en dehors et au-delà des codes de communication. L'appréhension du discours de la politique (c'est-à-dire articulé à un statut institué de pouvoir) s'annonce comme « un bien qui pose dès son existence (et non pas simplement dans ses applications pratiques) la question du pouvoir ; un bien qui est, par nature, l'objet d'une lutte, et d'une lutte politique »⁶¹ (Foucault, 1968, *l'Archéologie du savoir*). Les pratiques non discursives, disciplinaires (circulation des marchandises, manipulation monétaire avec leur effets, système de protection du commerce et des manufactures, répression des corps, détermination des pratiques...) vont organiser le champ discursif, en être sa condition de possibilité. Comment se légitiment les discours de la politique, à partir de quel registre de vérité s'imposent-ils dans notre société ?

A. Du pacte social et des institutions étatiques

Le commencement du politique serait que le minimum vital soit assuré, c'est-à-dire la survie des corps, ce serait l'objet premier et la condition de possibilité du politique⁶² (S. Habib, 2015, *Ethique et politique*). La différence rend impossible la totalisation des multiples : ce serait une survie des corps dans leur pluriel, en tant qu'ils acceptent de se laisser vivre, les uns pas sans les autres. C'est le lien entre survie et vivre ensemble : l'un pas sans l'autre est alors commandement éthique. La morale est une sortie du politique et de l'éthique car elle impose du commun, dans le sens d'une mobilisation d'affects communs par des représentations instituées.

61 Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969. Pp. 166.

62 Séminaire de Stéphane Habib à l'ENS année 2014-2015 sur « éthique et politique ». Notes de cours

Selon J. C. Milner⁶³ (2011, Pour une politique des êtres parlants), le fondement du politique est la survie des êtres parlant qui sont en surnombre. Dès qu'il y a des êtres parlants, nous sommes dans le politique (à partir de 2, on compte 3) car le langage rendrait insupportable la multiplicité. Pour Heidegger⁶⁴ (1932, De l'essence de la vérité), penser l'être seul (Dasein) suppose l'être avec (Mit Sein). Le Mitsein de Heidegger donne que l'« être avec » détermine la possibilité du Dasein (être là) de rencontrer l'autre : un être ne peut être seul qu'à partir du moment où il existe un être avec, sinon il est, tout simplement. D'après Winnicott, la capacité d'être seul dépend aussi de la présence de l'autre⁶⁵ (1958, La capacité d'être seul). Pour Sartre (1943, l'être et le néant)⁶⁶ l'« être avec » et le « nous » sont une seule et même chose : l'être pour l'autre précède et fonde l'être avec l'autre, sans quoi l'être avec rate l'autre.

Il n'y a donc pas de séparation possible entre identité et communauté, nous retrouvons ici ce que nous avons posé comme l'affection partagée, des corps en présence, qui va se projeter vers un espace tiers de langage, mais demeurera, quoi qu'il en soit, fondement du lien et du transfert d'amour.

La « violence politique » est une antinomie, le politique étant justement le mode à l'autre qui exclut la violence. C'est quand la violence agit comme silence ou répression dans l'action de la politique et que par là-même elle rejette le politique, qu'on pourrait mêler les deux. Il y a le risque d'une confusion entre ce qui permet le langage, comme ce qui serait articulé au politique (c'est-à-dire le lieu des instances symboliques, de la culture, du sens, qui lie les corps) et ce qui donne droit à parler du côté de la politique (autorité discursive), dans ce qui fait violence du pouvoir, qui ferme les liens sur une forme unique, dans la répétition et l'homogénéisation. Les deux peuvent-ils être distingués ou bien sont-ils nécessairement intriqués par le fait idéologique, à partir du moment où l'homme veut croire (lien symbolique/imaginaire) ? C'est à dire que les instances symboliques seraient associées à une autorité discursive : nous en interrogerons les fondements actuels. Pour qu'il soit effectif, le pouvoir doit s'exercer sur les corps, c'est-à-dire dans les pratiques à partir des institutions.

63 Milner, J.C. (2011). Pour une politique des êtres parlants. Cours Traité de Politique 2. Ed. Verdier, Paris, 2011.

64 Heidegger, M. (1931-1932). De l'essence de la vérité : approche de l'allégorie de la caverne et du 'Théétète' de Platon. Paris, Gallimard, 2001.

65 Winnicott, D (1958). La capacité d'être seul. Ed. Payot, Paris, 2012.

66 Sartre, J-P. (1943). L'être et le néant. Éd. Gallimard, coll. « Tel », 1976, pp.259-260.

Hobbes (1651, *Le Léviathan*)⁶⁷ pose qu'il existe une égalité naturelle dans l'état de nature, chacun serait mû par son droit naturel à vivre, tout comme les animaux, donc il y aurait un état de guerre lié à une insécurité permanente : la paix est politique alors que la guerre est naturelle. Cette vision de l'état de nature est calquée sur ce que Hobbes avait devant les yeux à son époque. La peur de la mort apparaît comme moteur de toute action, c'est contre cet ennemi commun que se met en place l'état de société : désir des choses nécessaires pour une vie agréable et espoir de les obtenir via l'industrie seraient issus de cette crainte de la mort. La raison suggérerait des clauses communes et pacifiques visant à éviter la mort : les lois naturelles avec la sécurité comme point névralgique. Au-delà d'une conception substantielle du bien, on passe à une conception naturelle du juste (respect des conventions garantissant la conservation de la vie, État comme dépositaire des droits) : l'État est le garant de la sécurité. Hobbes exclue l'idée qu'il pourrait y avoir une aliénation au pacte social, il demeurerait toujours pour l'individu la possibilité de se retirer du pacte quand sa propre sécurité est en jeu : droit à la conservation comme droit de résistance. Pour que les garanties soient absolues, il faut que le pouvoir du Léviathan soit absolu. **La question de la sécurité est aujourd'hui déplacée sur la sûreté économique d'un État, dont dépendrait la conservation physique des individus : ce second terme n'est plus une fin mais un moyen pour permettre d'abord la conservation du pouvoir (comme fin), et maintenir la continuité économique. Alors, le droit à la conservation serait résistance face à l'assujettissement économique ?**

Rousseau (1753, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*)⁶⁸ pose quant à lui un état de nature aconflictuel et une chute de l'homme dans une société organisée sur de mauvaises bases, ne respectant pas le contrat social. La naissance de la société serait l'élément responsable de l'origine du mal. On passe, entre état de nature et état civique, d'un esclavagisme du corps (gouverné par la force, les penchants, l'instantanéité) à un esclavagisme de la conscience (gouverné par le langage, les représentations, le droit et la raison, l'historicisme). C'est l'amour de soi (indépendance et authenticité, plénitude du rapport à soi), propre à l'état de nature que Rousseau essaie de retrouver dans la volonté générale et le contrat social. Avec la fonction du contrat social chez Rousseau, l'état de nature est aconflictuel et suppose une liberté totale sans désir de domination, c'est la perfectibilité de l'homme qui le distingue de l'animal, en ce qu'il a la possibilité (mais non déterminante) d'être animé par des passions et désirs inconciliables avec l'état de nature. La mise en société, comme soumission à une autorité suprême, serait donc le fruit de hasard, ayant renforcé cette tendance, plus qu'une nécessité (et sa mise en société rendant commun

67 Hobbes, T. (1651). *Le Léviathan*. Éditions Gallimard, Paris, 2014.

68 Rousseau, J. J. (1753). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Gallimard, coll. Idées, Paris, 1965.

ces désirs et passions, les promulguant, ce qui produit une aliénation). Le pacte social est donc fondé à la suite d'événements hasardeux qui ont dégradé l'état de nature et conduit à une guerre dans le rapport de propriété : **il y aurait ici le Dire émergent d'un avoir, issu d'une affection orientée dans son interprétation, qui aurait produit cette foi en la propriété et introduit l'état de guerre ? La défense d'un territoire n'est pas acte proprement humain...**

Le pacte social vise alors à poursuivre cet état de guerre par la politique (avec Clausewitz, la guerre n'est qu'un prolongement de la politique par d'autres moyens), visant à sacrifier la liberté individuelle dans un souci de bien commun. Cela ne suppose pas que l'Etat est le garant de la sécurité collective, car il conduirait l'homme à la servitude : contrairement à Hobbes, l'homme ne doit pas aliéner sa liberté à la sécurité, puisque l'Etat est le relai de la volonté générale issue de la volonté de chaque individu. L'homme se soumet alors volontairement en ce qu'il trouve son intérêt, voire ne peut connaître sa propre volonté, qu'en connaissant la volonté générale. L'individu est donc autonome dans sa liberté et peut l'éprouver en l'exprimant dans la volonté générale, ce qui suppose une égalité fondamentale, un refus de la représentation pour une démocratie directe : la participation des hommes au pouvoir étant leur principe de soumission. Il n'y a pas de droit inaliénable dans le contrat social mais la nécessité de sacrifier sa liberté individuelle pour participer au tout. C'est une théorie dans laquelle le pouvoir maintient continuellement la société en vie et est garant de sa bonne conduite, le politique est alors intrinsèquement inhérent au social.

Chez Rousseau, il ne pourrait donc exister la politique telle que nous la connaissons actuellement, c'est-à-dire issue de la démocratie représentative et coupée de la participation directe. Nous retrouvons néanmoins cette prétention à servir la volonté générale dans sa fonction d'énonciation, en ce que la vérité, forgée par la politique, est censée produire des représentations communes (reprenant les représentations émergentes et imposant une interprétation hégémonique) et, à partir de là, orienter la volonté générale. Cela nous interroge sur le rôle actuel de la politique qui est dépendant d'autres instances financières et lobbyistes pour fonctionner : cette fonction du contrat social ne semble pouvoir s'exercer que dans des sociétés étatiques protectionnistes, sans quoi la volonté générale d'un État se trouve en concurrence avec celle d'un autre, sur un marché commun. **La fonction sécuritaire de l'État s'exprime ici via des discours préventifs (instauration de l'état d'urgence dans le droit commun, restriction des libertés pour plus de sécurité). Il semblerait donc que l'État maintienne son pouvoir là-dessus, mais qu'il soit en contradiction avec la loi libérale du marché, donc que ce pouvoir ne se maintienne que sous la forme de la protection contre les risques (qu'ils soient internes ou externes) avec la menace de l'abandon. Nous y reviendrons.**

C'est la Théorie Moderne du Droit Naturel qui va imaginer la création d'un corps politique national, lequel va se doter démocratiquement, en vertu de la Nature de l'homme, d'un Souverain (Assemblée) ou Despote. Pour les théoriciens du Droit Naturel Moderne, tout ce qui existe, avant que l'État ne soit créé par assentiment des hommes, est considéré comme relevant de l'État de Nature, les droits des hommes sont par conséquent des droits de nature. Ce que le Droit Naturel Moderne (T. Hobbes, 1651, *Le Léviathan*) va acter c'est : l'impossibilité de se référer aux textes sacrés pour légitimer le Pouvoir, car ce sont des hommes qui interprètent ces textes, et leurs interprétations, variables et peu sûres, conduisent à des conflits permanents ; donc à l'impossibilité de vivre en sécurité, premier besoin des hommes et première condition de l'activité économique. En revanche sur des territoires à peu près stabilisés spatialement, ou la même langue est parlée ; les hommes, tous dotés d'une « droite raison », peuvent accepter de se départir de leur Droit Naturel absolu, le droit de vivre, pour former démocratiquement un Etat qui édicte les règles qui s'imposent à tous, et une Société Civile qui est la sphère libre des relations individuelles. Il est très intéressant d'observer ici que la langue commune est nécessaire pour stabiliser un territoire, et permettre l'activité économique.

Chez La Boétie⁶⁹ (1552, *Discours de la servitude volontaire*), l'homme est pensé d'abord comme liberté : dans le sens où il est susceptible de modifier sa condition, voire sa nature. C'est parce que la nature de l'homme est liberté que la servitude pose problème : elle se dénature, ce qui rejoint Rousseau⁷⁰ (1665, *Du contrat social*) au niveau de la perfectibilité de l'homme, pour qui la force est la caractéristique première des esclaves, et la lâcheté ce qui a maintenu leur condition. L'entretien d'une certaine forme de servitude finit par rendre la servitude elle-même naturelle, de même que pour les inégalités, la hiérarchie, les rapports de travail, les droits... Monde idéal et monde supposé naturel sont en général très proches, l'un légitimant l'autre dans la production discursive, interprétant le monde réel : les conflits se manifestent au niveau des corps. La Boétie explique la servitude volontaire par l'habitude (coutumes, traditions, mystification par le temps, répétition et oubli), l'éducation (ruse des tyrans pour abêtir leur sujet en conservant une mémoire de la liberté), la servitude elle-même (augmente l'oubli et entraîne plus de servitude) via laquelle apparaît l'aliénation (conception du pouvoir très hiérarchique où chacun veut la place de celui qui est juste au-dessus et se méfie de celui du dessous). Le passage de l'obéissance à la servitude serait toujours lié à cet appât de gain de pouvoir et à ce qui correspondrait aux instances disciplinaires. L'aliénation arrive au moment où l'homme gagne quelque chose du côté de l'avoir mais ne

69 La Boétie, E. (1552). *Discours de la servitude volontaire*. GF-Flammarion, Paris, 1983.

70 Rousseau, J. J. (1765). *Du contrat Social*. Editions GF Flammarion, Paris, 2011.

s'appartient même plus à lui-même, ce qui fait qu'il ne peut plus rien posséder : la volonté libre et la liberté s'oublieraient elles-mêmes.

« Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez ou l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a dérobé sa base, de son poids même fondre en bas et se rompre »⁷¹ (La Boétie, 1552, Discours de la servitude volontaire). **La Boétie met dans la nature la force qui, sans besoin du tyran, relie les hommes entre eux (ce que l'on pourrait considérer comme l'affection des corps en présence ou affection partagée). La servitude viendrait dénaturer cette force qui, comme lien affectif, basé sur les inégalités, est marque de liberté :** « faisant ainsi les parts aux uns plus grandes, aux autres plus petites, elle (la nature) voulait faire place à la fraternelle affection, afin qu'elle eût où s'employer, ayant les uns puissance de donner aide, les autres besoin d'en recevoir. Puis donc cette bonne mère nous a donné à tous toute la terre pour demeure, nous a tous logés aucunement en même maison, nous a tous figuré à un même modèle, afin que chacun se pût mirer et quasi reconnaître l'un dans l'autre ; si elle nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire, par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées, une communion de nos volontés ; et si elle a tâché par tous moyens de serrer et étreindre si fort le nœud de notre alliance et société ; si elle a montré, en toutes choses, qu'elle ne voulait pas tant nous faire tous unis mais tels un seul être, il ne faut pas faire doute que nous ne soyons naturellement libres, puisque nous sommes tous compagnons, et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude, nous ayant tous mis en compagnie »⁷² (ibid).

De là trois sortes de tyrans : ceux issus de l'élection du peuple, ceux de la force des armes, ceux de la succession par la génération. Dans la première strate, c'est cinq ou six personnes qui maintiennent le tyran et ainsi la servitude du pays « Ces six adressent si bien leur chef, qu'il faut, pour la société, qu'il soit méchant, non pas seulement par ses méchancetés, mais encore des leurs. Ces six ont six cents qui profitent sous eux, et font de leurs six cents ce que les six font au tyran. Ces six cents en tiennent sous eux six mille, qu'ils ont élevés en état, auxquels ils font donner ou le gouvernement des provinces, ou le maniement de ces derniers, afin qu'ils tiennent la main à leur avarice et cruauté et qu'ils l'exécutent quand il sera temps, et fassent tant de maux d'ailleurs qu'ils ne puissent durer que sous leur ombre, ni s'exempter que par les moyens des lois et de la peine. Grande est la suite qui vient après cela, et qui voudra s'amuser à dévider ce filet, il verra que, non pas les six mille, mais les cent mille, mais les millions, par cette corde, se tiennent au tyran, s'aident d'icelle comme, en Homère, Jupiter qui se vante, s'il tire la chaîne, d'emmener vers soi tous les

71 La Boétie, E. (1552). Discours de la servitude volontaire. GF-Flammarion, Paris, 1983. Pp. 139.

72 La Boétie, E. (1552). Discours de la servitude volontaire. GF-Flammarion, Paris, 1983. Pp. 141.

dieux. »⁷³ (ibid). **Ainsi se joue l'établissement des représentations imaginaires du pouvoir à partir de l'instance première placée en puissance de l'Autre, alors que cette puissance serait d'abord, avec le logos compris comme extension de la nature présenteielle, comme communion de nos volontés, de l'ordre de la « compagnie ». La forme prise par le tyran (élu, armé, hérité), ne déterminera donc pas la légitimité de son pouvoir, qui semble établie dans les trois cas, mais structure la forme que peuvent prendre les contre-pouvoirs, à partir de quoi ils seront reconnus comme tels.**

Pour H. Arendt (1972, *Du mensonge à la violence*)⁷⁴, la volonté de puissance est elle-même dépassée par cette tendance à la soumission à un homme plus fort, c'est-à-dire une tendance innée qui émerge dans le rapport de force. Alors que pour Nietzsche (1888, *La volonté de puissance*), cette force qui constitue le monde peut se déployer autant vers l'un que vers la multitude « savez-vous ce qu'est le monde pour moi ? Faut-il que je vous le montre au miroir ? Ce monde est un monstre de force sans commencement et sans fin, une quantité de force d'airain qui ne devient ni plus grande ni plus petite, qui ne consomme pas mais utilise seulement, immuable dans son ensemble, une maison sans dépenses ni pertes, mais aussi sans revenu et sans accroissement, entourée du néant comme d'une frontière. Ce monde n'est pas quelque chose de vague et qui se gaspille, rien qui soit d'une étendue infinie, mais, étant une force déterminée, il est inséré dans un espace déterminé et non point dans un espace qui serait vide quelque part. Force partout, il est jeu des forces et onde des forces, à la fois un et multiple »⁷⁵. Il est très intéressant de voir que Nietzsche propose une réflexion du monde par le miroir, comme pour retourner l'espace de représentation classique, rejouer la jonction symbolique imaginaire, décaler le point de vue. **Nous reviendrons sur ce rapport entre force dans les affections partagées, puissance dans le monde du logos hors représentation, et pouvoir.**

73 La Boétie, E. (1552). *Discours de la servitude volontaire*. GF-Flammarion, Paris, 1983. Pp. 163.

74 Arendt, H. (1972). *Du mensonge à la violence*. Éditions Pocket Poche, Paris, 2002.

75 Nietzsche, F. (1888). *La volonté de puissance*. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991. Pp. 433.

B. Affects, affection et autorité discursive

Selon Spinoza⁷⁶ (1677, *Ethique*), si les affects dont je m'imagine affecté naissent en moi, c'est par imitation via la pensée et l'étendue : c'est ce qui peut passer dans le discours au sein d'une construction sociale, mais pas seulement. Parle-t-on ici d'une nature universelle des affects, ou d'un mode de rapports affectifs, observables dans une société en tant que construction sociale ? C'est-à-dire que la politique, les transferts économiques et les instances disciplinaires, organisent les échanges et ainsi la nature des affects, voire les déterminent. Par exemple l'admiration ne serait peut-être pas présente dans une société qui n'implique pas de séparation des richesses ? Si l'autre est affecté, je serai affecté des affects que j'imagine être ceux de l'autre (donc en fonction de la façon dont j'ai moi-même été affecté antérieurement, et des représentations qui y auront été associées, sans quoi je ne pourrais « imaginer » les affects de l'autre, seulement les ressentir). Ainsi, le désir est résistance et déploiement de puissance par son effort de conservation, résistance aux forces extérieures. **En ce sens, je ne pourrais être affecté par un autre duquel je ne puisse me représenter les affects ? Ou alors, je serais dans une affection partagée vécue comme émergente et non représentable ?** Nous allons avancer sur ces questions avec Spinoza.

Il faut du commun entre deux individus pour qu'ils puissent s'affecter (Spinoza, Proposition XL, *Ethique* VI) : les communautés se créeraient selon l'expérience que l'on fait avec les autres, la notion de classe est gouvernée par l'imagination. La totalité de la vie affective s'étend peu à peu à des groupes plus larges, pour que la totalité du monde (tout en comprenant la diminution des affects avec la distance spatiale et temporelle) soit en lien avec nos affects. Ce lien est supposé par la projection affective dont nous parlions plus avant, qui étend nos représentations et les interprétations des affects observés à d'autres espaces et d'autres temps. L'effort de conservation du désir exprime une volonté de maintien et d'expansion d'un mode affectif, soit d'une universalisation des représentations. Espoir et crainte sont deux aspects fondamentaux de l'action politique, qui articule ces deux éléments pour gouverner : la politique est basée sur des affects (affection du corps qui comporte en plus une affection de l'esprit) et non sur la raison. Pour structurer une société et maintenir la paix, il faut un équilibre entre espoir (idéal) et crainte (ennemi commun). Pour Spinoza, l'affection du corps avec l'affection de l'esprit produit l'affect, là où nous posons que l'affection se situe dans la topologie du nœud (transfert d'amour), et que l'affect est postérieur à la jonction symbolique/imaginaire ayant posé une représentation sur l'extériorité de la

76 Spinoza, B. (1677). *Ethique*. In *Œuvre* III. GF Flammarion, 1965, Paris.

puissance de l'Autre. L'affect est toujours déjà représenté et donc toujours représentable, son extériorité se manifeste dans le corps propre, par la projection de ce corps dans l'espace du miroir associé à l'espace signifiant.

La jonction spinoziste entre affection du corps et affection de l'esprit paraît, de premier abord pour nous, inconcevable, en ce qu'il n'y a pas d'affection de l'esprit qui pourrait émerger de l'extériorité du corps. Mais cela invite à nous interroger là-dessus : une affection émergente peut-elle être produite par un Dire, comme perturbation extérieure de la puissance de l'Autre qui vient en retour affecter le corps propre ? Nous aurions alors deux modalités parallèles d'affection, venant déplacer le transfert d'amour : par une nomination supposée comme émanant de l'Autre mais extérieure à sa représentation instituée, par l'affection des corps partagés. Si l'affection est la modification d'un état, le Dire serait alors une affection qui augmente ma puissance (bien distincte ici du pouvoir et du contrôle). D'où l'affection est différente des affects, car les affects par lesquels je peux être affecté dépendent de ma puissance affective, donc ne l'augmentent ni la réduisent, ils ne font que la mobiliser telle quelle en l'orientant d'une façon ou d'une autre.

Pour l'économiste F. Lordon, qui reprend Spinoza dans une analyse économico-politique contemporaine, ce sont donc les affects qui mènent le monde, en tant qu'ils sont déterminés par le régime de la cognition imaginative qui leur donne leur puissance : les affects sont investis par les discours, qui eux-mêmes font échos à l'enchaînement affectif particulier et prennent ainsi sens. Par exemple, un habitant des quartiers défavorisés n'aura pas les mêmes affects (affections du corps et de l'esprit) liées à la police (pour lui ce serait répression, injustice) que le migrant (papiers, expulsion), ni qu'un gouvernant (maintien de son ordre, contrôle), qu'une personne aisée (protection, risque d'agression) ou encore qu'une personne vivant en campagne (contrôle routier)... c'est ainsi que sont fait les schémas discursifs.

L'enchaînement affectif particulier fait référence à la façon dont le sujet, à partir du nouage symbolique/imaginaire, a pu organiser son vécu dans l'ordre des représentations existantes, laissant de côté une extériorité refoulée (nommée mais non représentable, pouvant réapparaître dans les déplacements affectifs mobilisés par l'autorité discursive, comme adhésion ou résistance) et une extériorité forclosée (non nommable, isolée dans le corps car non partagée/partageable lors du transfert d'amour qui l'a mobilisée, nous y reviendrons). Les faits d'autorité prennent naissance dans l'inclusion de l'ordre du sens (appel à la légitimité supposée dans l'Autre), et les discours dans l'inclusion de l'ordre des puissances d'affects (dans l'articulation des signifiés) : c'est la force de l'adhésion « comme toutes choses extérieures et avec la puissance

supérieure qui leur est propre, les institutions activent la séquence élémentaire de l'action qui enchaîne l'affection (l'exposition du corps à une chose extérieure), l'affect (l'effet éprouvé), et la réorientation qui s'ensuit de la puissance d'agir du conatus, déterminé à faire réactionnellement quelque chose » (Lordon, 2013, *La société des affects*)⁷⁷. Par contre, **la puissance affective n'est pas discursive, elle réactive ce qui fait lien dans la présence des corps, tout comme l'affection est le moment où le corps est affecté par des puissances affectives qui lui étaient jusque là étrangères à la représentation**. Par exemple, un rassemblement de foule peut défaire les codes habituels et produire des mouvements de corps sans que le sujet s'y reconnaisse.

L'événement discursif dans la politique vise précisément à activer cette adhésion, en rassemblant derrière des énoncés la multitude affective, pour contrer les forces locales qui ont aussi une puissance affective, mais non reliée à une institution pour les mobiliser plus largement, comme l'appareil d'État, puisque source d'une légitimité incarnée (autorité discursive). Le pouvoir d'État en vient ainsi à utiliser les forces locales, en reprenant les affections émergentes, pour renforcer sa puissance affective, par la désignation d'une représentation commune (on retrouve notamment l'effet de nomination de l'ennemi commun). Il y a donc là événement discursif car nomination d'une division : c'est une récupération par la politique des conflits de la multitude affective « car si le corps saisi par la domination, si ses affections, les affects et les désirs qui s'en suivent sont par construction locaux, ils n'en sont pas moins toujours les expressions locales des structures globales qui soutiennent telle ou telle forme de domination » (ibid)⁷⁸.

En ce sens, Lordon considère qu'une émergence affective ne peut apparaître que comme résistance au pouvoir institué, donc pas tout à fait comme extériorité : nous pouvons aussi supposer qu'il y a bien extériorité, mais que cette extériorité ne devient résistance que quand elle est instituée comme telle par l'interprétation du pouvoir établi. Selon G. Leclerc (2001, *Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité*), « l'autorité discursive est en quelque sorte un performatif de la vérité ; elle est la socialité, l'institutionnalité de la vérité. La vérité est produite au cours même de son énonciation par les autorités compétentes et légitimes : les prêtres, les prophètes, les poètes, les philosophes, les savants, les chercheurs... »⁷⁹ : **L'autorité discursive est donc intrinsèquement dépendante de l'autorité institutionnelle, mais la première peut produire des changements internes, des déplacements au sein de la seconde. Cela nous renvoie à la façon dont l'autorité**

77 Lordon, F. (2013). *La société des affects*. Ed. du Seuil, Paris. Pp. 179.

78 Lordon, F. (2013). *La société des affects*. Ed. du Paris. Seuil, Pp. 227.

79 Leclerc G., « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », *Cahiers internationaux de sociologie* 2001/2 (n° 111), p. 205 à 231

discursive contemporaine vient chercher à l'extérieur d'elle-même la justification du contenu de ses énoncés : chez les rapports des experts, dans l'assujettissement au marché. Nous le verrons dans l'analyse des discours dominants, à partir desquels nous interrogerons la marque, ou plutôt la signature, de l'autorité discursive.

Ce qui émerge au niveau de l'affection tend donc toujours à se retrouver dans l'événement discursif de la politique, en ce que les conflits inhérents à cette émergence sont associés aux discours politiques précédents. Néanmoins, une limite se situe dans la forme créative qui a formé cette affection (son extériorité), liée à des pratiques de corps en présence et face auxquelles la politique ne sera qu'un semblant de représentation, une interprétation inadéquate. Mais cette interprétation fera événement pour ceux/celles qui n'ont pas été pris dans l'affection première et cela se jouera alors au niveau de leur imaginaire, soit dans le réseau discursif, ce qui creuse une béance entre l'affection émergente et les discours (d'abord l'événement discursif politique qui relie l'affection aux discours dominants) puis sa médiatisation dans la société (qui produit de nouvelles interprétations). Il n'y a donc pas de Dire au niveau politique, mais bien un pouvoir de nomination qui fait événement discursif et transforme, par une interprétation, une affection multiple qui lui est étrangère, en affects homogènes. Tout de même, nous avons interrogé la possibilité qu'une nomination, extérieure à la représentation instituée de la puissance de l'Autre, puisse destituer cette représentation en s'en faisant le relai. Mais par quel mécanisme l'extériorité pourrait venir prendre place, à partir d'un Dire, dans la politique ?

Lordon questionne : « comment le pouvoir ou l'autorité peuvent-ils opérer hors du seul recours à la coercition physique ? Si Bourdieu, par exemple, retrouve cette interrogation wébérienne, c'est bien pour reprendre – mais à nouveaux frais – la question marxienne de l'idéologie, c'est-à-dire des moyens symboliques de la domination. La réponse n'est pas directement dans la notion de légitimité elle-même, mais dans le concept de violence symbolique. Insensible et inconsciente, non pas physique mais gnoséologique, la violence symbolique consiste en l'imposition aux dominés des catégories des dominants, et par conséquent de principes de vision qui leur font appréhender un monde objectivement contingent et défavorable comme naturel et acceptable – parfois même heureux. On pourrait donc définir ainsi la légitimité chez Bourdieu : elle est l'effet spécifique de la violence symbolique – et par là le premier contributeur à la reproduction d'un ordre de domination. [...] Elle n'a plus la trace de la violence symbolique mais le fait d'un

accord raisonné des consciences selon des valeurs »⁸⁰ (Lordon, 2013, *La société des affects*). La violence symbolique et sa légitimation prolonge l'inégalité de base (capacités physiques et intellectuelles, accès aux biens matériels et sociaux), en produisant des affects, qui réservent certains désirs aux uns et les inhibent chez les autres, par les inclusions/exclusions discursives et les processus de reconnaissance qui en découlent.

Pour développer ce point, passons en effet par la lecture de Bourdieu (1984, *Ce que parler veut dire*), qui démontre justement l'impasse pour une extériorité de venir déplacer l'hégémonie discursive du pouvoir, autant dans sa forme que dans son fond : « la grammaire ne définit que très partiellement le sens, et c'est dans la relation avec un marché que s'opère la détermination complète de la signification du discours. Une part, et non la moindre, des déterminations qui font la définition pratique du sens, advient au discours automatiquement et du dehors. Au principe du sens objectif qui s'engendre dans la circulation linguistique, il y a d'abord la valeur distinctive qui résulte de la mise en relation que les locuteurs opèrent, consciemment ou inconsciemment, entre le produit linguistique offert par un interlocuteur socialement caractérisé et les produits simultanément proposés dans un espace social déterminé. Il y a aussi le fait que le produit linguistique ne se réalisera pas complètement comme message que s'il est traité comme tel, c'est-à-dire déchiffré, et que les schèmes d'interprétation que les récepteurs mettent en œuvre dans leur appropriation créatrice du produit proposé peuvent être plus ou moins éloignés de ceux qui ont orienté la production. A travers ces effets, inévitables, le marché contribue à faire non seulement la valeur symbolique, mais aussi le sens du discours »⁸¹. Le sens subjectif se produit également dans la pratique, dans l'usage et l'expérimentation individuelle ou collective, mais n'il est en effet diffusable que dans son intégration au sens objectif véhiculé par le marché. Ce marché est défini comme l'espace dans lequel se définit le sens le plus commun pour la production de savoir, qui laisse de côté la solidité organique entre l'usage et l'échange.

« Le droit le plus rigoureusement rationalisé n'est jamais qu'un acte de magie sociale qui réussit. Le discours juridique est une parole créatrice qui fait exister ce qu'elle énonce. Elle est la limite vers laquelle prétendent tous les énoncés performatifs, bénédictions, malédictions, ordres, souhaits ou insultes : c'est-à-dire la parole de droit divin qui, comme l'intuitus originarius que Kant prêtait à Dieu, fait surgir à l'existence ce qu'elle énonce, à l'opposé de tous les énoncés dérivés, constatatifs, simple enregistrement d'un donné préexistant. On ne devrait jamais oublier que la

80 Lordon, F. (2013). *La société des affects*. Ed. du Seuil, Paris. Pp. 125.

81 Bourdieu, P. (1984). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris, Ed. Fayard, 1984. PP. 15.

langue, en raison de l'infinie capacité générative, mais aussi, originaire, au sens de Kant, que lui confère son pouvoir de produire à l'existence en produisant la représentation collectivement reconnue, et ainsi réalisée, de l'existence, est sans doute le support par excellence du rêve de pouvoir absolu » (ibid)⁸². Dans les situations de forte conflictualité sociale, les mots communs prennent des sens opposés, un retournement renverse le rapport de force, ce qui ne signifie pas qu'il modifie le rapport de domination dans sa nature (est-ce ce qui se manifeste, quand il y a déplacement de la représentation associée à la puissance de l'Autre ?). Il y a des énoncés qui n'émergent jamais, du fait des conditions économiques et sociales d'acquisition des compétences légitimes et de la constitution du marché, où ces compétences sont légitimées. Cela dépend aussi de la constitution d'une communauté linguistique où un énoncé peut être reconnu et faire commun, soit en décalage par rapport au marché (non advenu), soit en opposition ce qui nourrit encore le marché et légitime le processus de domination.

La constitution d'une communauté en décalage par rapport au processus de domination suppose qu'elle déplace cette légitimité qui passe par la pratique disciplinaire des institutions constituant un marché linguistique unifié et dominé par la langue officielle : l'école, l'administration, l'accès au travail, les institutions politiques... Les institutions imposent la reconnaissance universelle de la langue dominante (dominée par ceux qui savent le mieux la manier, en définissent les représentations) et reproduisent la domination politique de la langue légitime en délimitant le champ d'actions des langues considérées comme inférieures (dialectes, etc.) : soit les rapports de domination linguistique. Face à cela, le travail idéologique après la Révolution française a été déterminant : « il ne s'agit pas seulement de communiquer mais de faire reconnaître un nouveau discours d'autorité, avec son nouveau vocabulaire politique, ses termes d'adresse et de référence, ses métaphores, ses euphémismes et la représentation du monde social qu'il véhicule et qui, parce qu'elle est liée aux intérêts nouveaux de groupes nouveaux, est indicible dans les parlers locaux façonnés par des usages liés aux intérêts spécifiques des groupes paysans » (ibid)⁸³.

Nous voyons ici comment l'autorité discursive supposée légitime de l'Etat se déploie dans les institutions qui le représentent, agissant quotidiennement sur la faculté d'expression de toute idée et émotion, c'est l'espace de consolidation de production des affects communs et des représentations instituées. La place que l'éducation accorde aux différentes langues est un enjeu fondamental car cette institution a le monopole de la fabrication massive des

⁸² Bourdieu, P. (1984). Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques. Paris, Ed. Fayard, 1984. PP. 20.

⁸³ Bourdieu, P. (1984). Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques. Paris, Ed. Fayard, 1984. PP. 31.

producteurs/consommateurs qui vont entrer dans la reproduction du marché en fonction de leur valeur déterminée par le capital linguistique : « plus le marché est officiel, c'est-à-dire pratiquement conforme aux normes de la langue légitime, plus il est dominé par les dominants, c'est-à-dire par les détenteurs de la compétence légitime, autorisés à parler avec autorité » (ibid)⁸⁴.

L'acte de parole, en tant que réalisateur de sens commun ne pourrait donc être distingué, dans ses conditions d'effectuation, de l'association entre énoncé performatif et acte d'institution. « Le principe véritable de la magie des énoncés performatifs réside dans le mystère du ministère, c'est-à-dire de la délégation au terme de laquelle un agent singulier, roi, prêtre, porte-parole, est mandaté pour parler et agir au nom du groupe, ainsi constitué en lui et par lui ; il est, plus précisément, dans les conditions sociales de l'institution du ministère, qui constitue le mandataire légitime comme capable d'agir par les mots sur le monde social par le fait de l'instituer en tant que médium entre le groupe et lui-même ; cela, entre autres choses, en le munissant des signes et des insignes destinés à rappeler qu'il n'agit pas en son nom personnel et de sa propre autorité » (ibid, P.73). Nous avons supposé que cette magie tenait à la jonction entre puissance nommante de l'Autre et représentation du pouvoir par l'Etat. Il y a également, dans la production de discours en dehors des institutions, une anticipation des sanctions qui est plus un habitus qu'un calcul volontaire, une soumission quasi-naturelle pour ceux qui ont les codes dominants, un effort d'expression ou une impuissance pour ceux qui ne les ont pas. Cette sanction donne en retour une justification apparente à la forme légitimée, alors qu'elle en est elle-même le produit, exerçant une censure anticipée par rapport aux manières de dire et aux contenus des énoncés.

Concernant le postulat de Foucault que nous avons mis en avant, Bourdieu se situe contre l'idée que la forme des énoncés scientifiques permettrait une mise à distance de cette autorité discursive : « la science qui prétend proposer les critères les mieux fondés dans la réalité doit se garder d'oublier qu'elle ne fait qu'enregistrer un état de la lutte des classements, c'est-à-dire un état du rapport des forces matérielles ou symboliques entre ceux qui ont partie liée avec l'un ou l'autre mode de classement, et qui, tout comme elle, invoquent souvent l'autorité scientifique pour fonder en réalité et en raison le découpage arbitraire qu'ils entendent imposer » (ibid P.139). Si la forme des énoncés scientifiques a modifié la légitimation de tout énoncé émergent, nous pouvons en effet remarquer que cette forme a été reprise par l'autorité discursive instituée et est donc intégrée comme ses moyens de domination (nous le discuterons plus bas).

⁸⁴ Bourdieu, P. (1984). Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques. Paris, Ed. Fayard, 1984. PP. 64.

On retrouve ici la notion de performativité : selon Austin (1962, Quand dire, c'est faire), dans le registre locutoire, « nous avons distingué assez schématiquement trois actes : phonétique, phatique et rhétique. L'acte phonétique, c'est la simple prononciation de sons. L'acte phatique, c'est la production de vocables ou de mots, c'est-à-dire de sons d'un certain type appartenant à un vocabulaire (et en tant précisément qu'ils lui appartiennent) et se conformant à une grammaire (en tant précisément qu'on s'y conforme). L'acte rhétique, enfin, consiste à employer ces vocables dans un sens et avec une référence plus ou moins déterminés [...] Le phème est un élément de langage, son défaut spécifique serait d'être un non sens – d'être sans signification. Mais le rhème est un élément de discours : son défaut spécifique serait d'être vague, ou vide, ou obscur, etc. »⁸⁵. L'exemple « il a dit : le chat est sur le paillason » serait donc un acte phatique alors que « il a dit que le chat est sur le paillason » est un acte rhétique, rapporté au discours indirect. L'acte de dire quelque chose serait un acte locutoire, il possède une signification (ex : il m'a dit « sors »), celui d'effectuer un acte en disant quelque chose serait un acte illocutoire ayant une valeur conventionnelle (informer, commander, avertir, exemple en sortant : il m'a empressé de sortir), celui d'effectuer un acte interprétant le registre locutoire, un acte perlocutoire qui a des effets (convaincre, persuader, empêcher, ex : il m'a exclu).

La marque posée par l'autorité discursive sur une affection émergente collective, « dans la lutte pour l'imposition de la vision légitime, où la science elle-même est inévitablement engagée, les agents détiennent un pouvoir proportionné à leur capital symbolique, c'est-à-dire à la reconnaissance qu'ils reçoivent d'un groupe : l'autorité qui fonde l'efficacité performative du discours est un percipi, un être connu et reconnu, qui permet d'imposer un percipere, ou, mieux, de s'imposer comme imposant officiellement, c'est-à-dire à la face de tous et au nom de tous, le consensus sur le sens du monde social qui fonde le sens commun. Le mystère de la magie performative se résout ainsi dans le mystère du ministère (selon le mot cher aux canonistes), c'est-à-dire dans l'alchimie de la représentation (aux différents sens du terme) par laquelle le représentant fait le groupe qui le fait : le porte parole doté du plein pouvoir de parler et d'agir au nom du groupe, et d'abord sur le groupe par la magie du mot d'ordre, est le substitut du groupe qui existe seulement par cette procuration. Groupe fait homme, il personnifie une personne fictive, qu'il arrache à l'état de simple agrégat d'individus séparés, lui permettant d'agir et de parler, à travers lui, « comme un seul homme ». En contrepartie, il reçoit le droit de parler et d'agir au nom du groupe, de « se prendre pour » le groupe qu'il incarne, de s'identifier à laquelle il « se donne corps et âme », donnant ainsi un corps biologique à un corps constitué. Status es magistratus, « l'Etat, c'est moi ». Ou, ce qui revient au même, le monde est ma représentation » (ibid, P. 101). Ce qui fait ici lien

⁸⁵ Austin, J. L. (1962). Quand dire, c'est faire. Éditions du Seuil, coll. Points, 1970. Pp.110.

entre les individus est donc dépendant de l'existence d'une personne qui les représente. Néanmoins, le pouvoir de la parole n'est pas que le pouvoir délégué du porte-parole, dans lequel le contenu et la forme de sa parole ne serait qu'un témoignage de la garantie dont il est investi. C'est aussi la formation de registres discursifs dominants et/ou leur maintien, comme nous interrogerons, par la notion d'hégémonie (via Butler, Zizek et Laclau), la possibilité d'émergence (à partir de la nomination extérieure à l'autorité discursive instituée) d'un signifiant vide, et de discours extérieurs aux discours dominants, gravitant autour de ce signifiant vide.

Une des limites de l'autorité discursive consiste dans la mesure où celui qui la subit, la reconnaît comme légitime, contribuant en fait à la fonder par sa soumission. Est-il envisageable qu'une émergence affective rende impossible cette reconnaissance et provoque par là-même une destitution de sa légitimité ? Quels moyens disciplinaires et/ou répressifs sont alors mis en œuvre pour éviter l'effondrement de cette fiction sociale, qui conduirait à un effondrement des relations sociales dont elle était constitutive ? Les dominés engagent ainsi dans leur lutte les principes catégoriels, qui les rendent soumis au principe de division qui fonde cet ordre. Cela naturalise un peu plus l'ordre établi contre lequel pourtant ils s'insurgent. Néanmoins, nous verrons que l'utilisation du langage établi comme imposé, retourné en revendication peut, par son appropriation subjective, déterminer un sens qui n'était pas originaire à l'orientation posée par l'autorité discursive.

En effet, Bourdieu interroge la possibilité même de l'effondrement de l'autorité discursive et ses effets potentiels « la lutte dont la connaissance du monde social est l'enjeu n'aurait pas d'objet si chaque agent trouvait en lui-même le principe d'une connaissance infaillible de la vérité de sa condition et de sa position dans l'espace social et si les mêmes agents ne pouvaient se reconnaître dans des discours et des classements différents (selon la classe, l'ethnie, la religion, le sexe, etc.), ou dans des évaluations opposées des produits des mêmes principes de classement ; mais les effets de cette lutte seraient totalement imprévisibles s'il n'y avait aucune limite à l'allodoxia, à l'erreur de perception et surtout d'expression, et si la propension à se reconnaître dans les différents discours et les différents classements étaient également probables pour tous les agents, quelle que soit leur position dans l'espace social (donc leurs dispositions) et quelles que soit la structure de cet espace, la forme des distributions et la nature des divisions selon lesquelles il s'organise réellement. »⁸⁶ (1984, *Ce que parler veut dire*). Le cas de l'autonomie est assez intéressant à cet égard, dans le sens d'un retournement de signifiant, passant d'une orientation imposée par l'autorité discursive, à une

⁸⁶ Bourdieu, P. (1984). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris, Ed. Fayard, 1984. PP. 156.

revendication extérieure. En ce sens, dans la logique de l'individualisation et de la compétition, a été promulguée, comme norme, l'autonomie de l'individu : que ce soit l'idéal de l'auto-entrepreneur, ou la capitalisation individuelle de sa santé et de ses compétences au service du marché, dans une logique de prévention. La perception de ce qui est dénié dans ce processus, soit la dépendance aux ressources et à l'accès aux compétences et aux soins, produit en retour une revendication d'autogestion des ressources et des moyens de production, avec un partage des savoirs et des compétences dans la logique du commun. Le signifiant régulateur « autonomie » n'est alors plus le marché mais le commun, ce qui pose une extériorité nommante par le collectif, expérimenté dans la pratique, qui déplace l'attribution de la représentation du pouvoir légitime. Reste à savoir si le maintien de son extériorité dépend de son potentiel d'homogénéisation, nous y reviendrons.

Restons encore un moment avec Bourdieu : « Le cercle institutionnalisé de la méconnaissance collective qui fonde la croyance dans la valeur d'un discours idéologique ne s'instaure que lorsque la structure du champ de production et de circulation de ce discours est telle que la dénégation qu'il opère en ne disant ce qu'il dit que sous une forme, tendant à montrer qu'il ne le dit pas, rencontre des interprètes capables de re-méconnaître le contenu qu'il dénie ; lorsque ce que la forme nie est re-méconnue, c'est-à-dire connue et reconnue dans la forme et dans la forme seulement où il s'accomplit en se niant. Bref, un discours de dénégation appelle une lecture formelle (ou formaliste) qui reconnaît et reproduit la dénégation initiale, au lieu de la nier pour découvrir ce qu'elle nie. La violence symbolique qu'enferme tout discours idéologique en tant que méconnaissance appelant la re-méconnaissance ne s'exerce que dans la mesure où il parvient à obtenir de ses destinataires qu'ils le traitent comme il demande à être traité, c'est-à-dire avec tout le respect qu'il mérite, dans les formes, en tant que forme.

Une production idéologique est d'autant plus réussie qu'elle est plus capable de mettre dans son tort quiconque tente de la réduire à sa vérité objective : le propre de l'idéologie dominante est d'être en mesure de faire tomber la science de l'idéologie sous l'accusation d'idéologie » (ibid P.195). Il semblerait donc envisageable que l'une des extériorités possibles du discours dominant, et son impossible intégration par l'autorité discursive instituée, repose sur l'énonciation de ce qui est dénié par cette autorité. Face à cela, le pouvoir en place n'aurait d'autre moyen que la répression directe (soit l'expression encore intensifiée de ce qui est mis en valeur de l'extérieur : son pouvoir sans représentation, la violence en cours de délégitimation) pour le contrer. Nous avons ici un des mécanismes par lesquels pourrait émerger une extériorité, en tant que la censure donnerait directement accès à ce que le discours veut dire, par la rencontre entre expression et refoulé.

Revenons donc à la lecture de Spinoza à partir de Lordon, pour avancer sur ce thème. Il propose la notion de structuralisme des passions « les structures ne bougent pas d'elles-mêmes, comme par un mouvement spontané : « on » les fait bouger. Qui est « on » ? Disons génériquement : la politique. Soit, dit autrement : des coalitions de forces désirantes »⁸⁷ (Lordon, La société des affects, 2013). On retrouve bien ici de quelle façon la politique vient reprendre une affection pour la répandre, à partir de son interprétation comme événement discursif à l'ensemble de la population.

Tout comme nous l'avons vu avec la Boétie, le consentement à la servitude peut être produit par des affects joyeux (si l'on a le pouvoir sur d'autres) ou tristes (la résignation par exemple), il n'est pas de l'ordre de la liberté, mais d'un déterminisme affectif. Ainsi, le fordisme a produit une modification dans le régime des désirs et d'affects, pour donner un nouveau type de consentement basé sur des affects de joie, dans lequel l'activité est reconnue par la rétribution que l'entreprise reçoit, et fait que l'entreprise et ses profits deviennent en eux-mêmes source de joie. « Ainsi le régime néolibéral de la mobilisation salariale vise-t-il à reconfigurer les désirs individuels pour les aligner sur le désir-maitre du capital »⁸⁸ (ibid. P.88). Mais ce n'est pas un fonctionnement propre à la société contemporaine, chaque société a configuré les désirs individuels sur les fins qu'elle servait (gloire pour le combat dans le régime féodal, salut pour la volonté divine dans le régime puritain, etc.). « Les institutions doivent être d'abord saisies dans leur pouvoir positif d'information, pouvoir de donner forme à l'amorphe du conatus compris comme élan de puissance générique. L'extériorité du social n'a donc rien d'une extériorité purement répressive. Elle est d'abord ce par quoi le conatus intransitif en vient à se transiter, c'est-à-dire, par soi sans objet, à s'actualiser comme désir de tels et tels objets, non pas donc pouvoir négatif de répression et de limitations, mais pouvoir positif de détermination et de constitution – et cela sans exclure évidemment que certaines constructions institutionnelles aient, elles, pour effet spécifique de retenir les conatus et de leur interdire certaines poursuites » (ibid. P. 91). Ceci donne une objectivité du rapport de force salarial et une objectivité des affects mobilisés par ce rapport de force, soit une objectivité de la subjectivité des salariés dans leur rapport à l'institution et à la puissance de la multitude.

L'imperium de l'institution est l'affect commun qu'elle réussit à mobiliser pour se maintenir en déterminant les individus à vivre selon sa norme ; l'obsequium est l'affect de reconnaissance de l'autorité institutionnelle ; la joie (sentiment de puissance dans son ordre)

87 Lordon, F. (2013). La société des affects. Ed. du Seuil, Paris. P. 14.

88 Lordon, F. (2013). La société des affects. Ed. du Seuil, Paris. Pp. 88.

ou la tristesse (peur de répression) sont engendrées par le fait d'être déterminées par elle (l'autorité institutionnelle). Cet affect commun demeure tant qu'il n'est pas réprimé ou supprimé par un affect contraire d'intensité supérieure. Ainsi le moment de renversement peut être compris d'abord comme un affect de résistance (donc déterminé par l'ordre établi en étant contre), produisant une pratique collective, qui conduit au débordement en interne ou en externe de l'affect commun. A partir de là, émerge une affection comme nouvelle expérience de corps dans leur multitude, passant de la résistance à l'extériorité, qui peut amener à l'énoncé d'un **Dire collectif**. Spinoza maintient le « droit naturel » ⁸⁹(1670, Traité politique, II, 4) comme étant ce qui détermine les individus en société, soit le conatus, l'effort de persévérer dans son être à quoi n'échappe pas la puissance de la multitude. En cela les institutions demeurent toujours soumises à un rapport de force, et elles peuvent elles-mêmes, c'est-à-dire de l'intérieur, conduire à un renversement de ce rapport de force à leur rencontre, si les affects qu'elles déterminent dépassent le niveau du supportable des corps. L'imperium est donc l'autorité politique qui définit l'opérateur de la communauté via l'affect commun, soit la puissance de la multitude.

L'ingenium individuel comprend les affections renvoyées au travers du complexe affectif des individus, il a donc un fondement social rendant compte des regroupements des individus par types d'expériences similaires (les ingenia), ceci est de l'ordre du discours, c'est-à-dire des imaginaires institués. « La situation de crise n'est pas complètement constituée qu'au moment où l'état des choses détermine, au travers de l'ingenium différencié du corps social, des affects communs de refus. Par une tautologie créatrice qui est le propre du monde social, il y a pleinement crise quand, d'une affection économique donnée, se forme l'idée-affect majoritaire qu'il y a crise. Ou plus exactement quand il y a de la suite dans cette idée-affect, c'est-à-dire quand elle marque un point d'intolérable et que, au-delà de l'habituel « c'est la crise », tel qu'il peut occuper les esprits sans conséquences pendant des décennies, elle induit des mouvements réactionnels de corps, des mouvements politiques, suffisamment puissants pour conduire à une transformation significative des formes institutionnelles, d'où résultera l'émergence d'un nouveau régime d'accumulation [...] la crise donc n'est connue que quand elle a eu lieu, précisément parce qu'elle est fondamentalement un passage à l'acte »⁹⁰ (Lordon, 2013, La société des affects). L'événement discursif au niveau de la politique vise précisément à qualifier ce nouvel état, qui demeure en décalage par rapport aux affections produites dans les classes sociales. Et de le transformer en discours, par sa répétition, le posant comme élément institué finalement, intégré à la dynamique sociale d'ensemble.

89 Spinoza, B. (1670). Traité politique, II, 4. Lettres, trad. Charles Appuhn. Paris, GF-Flammarion, 1966.

90 Lordon, F. (2013). La société des affects. Ed. du Seuil, Paris. Pp. 117.

D'où notre questionnement, à savoir : est-ce que l'événement discursif au niveau de la politique permet de rassembler les affections antérieures/ de les faire émerger plus largement/ de les restreindre/ de les mettre en opposition par son autorité discursive ? De cela nous continuerons d'interroger la possibilité qu'une extériorité puisse se poser comme venant prendre place de l'autorité discursive (c'est-à-dire qu'émerge un pouvoir en dehors de la politique et vienne la destituer).

L'imaginaire collectif est donc prégnant des affects partagés par un groupe, qui limite son commun au territoire de ce groupe. C'est le désir qui, par ses projections et investissements, détermine la valeur des choses, mais ce désir est en prise avec l'imagination. Or, nous avons des imaginaires institués, tels ceux de la division du travail qui structurent la société avec la dépendance monétaire elle-même prenant place d'idéal (orientation du désir par les logiques de domination). La légitimité n'est autre que le droit naturel du conatus (puisque la possibilité de l'existence et sa continuité sont projetées dans l'Autre), que ce soit dans le sens où il englobe les affects communs pris par l'institution ou conatus individuel qui s'articule au discours capitaliste : aussi, l'auto-entrepreneur augmente-t-il sa puissance dans l'affect commun de la machine capitaliste. La légitimité est reconnaissance de sa puissance dans le régime discursif (l'imaginaire institutionnel) qui entoure l'individu. **L'extériorité agit quand le conatus ne trouve plus de moyens de se réaliser dans un régime discursif, et est en cela toujours une menace latente pour l'institution, puisqu'elle s'établit dans un rapport de force des conatus (puissance de la multitude affective).**

Il y a donc un double lien dans le rapport au pouvoir : s'il s'institue dans la représentation imaginaire associée à la puissance de l'Autre, il se maintient, dans les corps mêmes, par les affects qui ont été mobilisés et se sont co-constitués. Une institution ne se maintient que tant qu'elle est soutenue par les affects des individus, ce qui est son seul fondement de légitimité (elle est en premier lieu une instance de véridiction avec fort capital symbolique assuré de son autorité par les affects de la multitude), donc toujours comme rapport de force, c'est-à-dire tant que ces affects ne la renversent pas : le maintien est dans la limite de puissance des affects contraires. L'aspect normatif fait référence au fonctionnement d'une institution, soit aux affects tristes ou joyeux des individus qui la soutiennent par leur conatus : la puissance des affects est régulée par la puissance de la multitude des affects rassemblés par l'institution, fut-elle l'Etat. « Aussi la vie sous les institutions de sublimation est-elle plus agréable que sous les institutions de répression [...] lorsqu'une institution entre en crise, c'est qu'elle a rencontré, comme y est exposé chaque chose, une chose plus puissante qu'elle et qui commence à la détruire – et cette chose, ce peut-être une partie d'elle-même qui ne se reconnaît plus sous son rapport caractéristique et fait maintenant sécession. Ce n'est

pas que l'institution soit illégitime. C'est qu'elle est en passe de succomber »⁹¹(Lordon, 2013, La société des affects). Mais sa puissance affective est équivalente, et répond aux imaginaires institués. Le conatus y trouve des moyens de se réaliser qui servent l'institution (dans le cas de la répression, nous retrouvons les 6 puis 600 de la servitude volontaire).

En ce sens, le renversement que nous évoquons émerge avant tout du corps, d'une affection qui ne peut se trouver représentée dans les affects communs et : soit se réprime, soit s'exprime dans l'acte (individuel ou collectif), soit/et se déploie en créant un espace extérieur à celui rassemblant les affects communs. A ce moment, la réflexivité tendrait à la poser comme « contre » ces affects communs (seront alors conservés les antagonismes propres à l'ordre établi), ou elle restera extérieure, avec le risque d'invisibilité du fait de sa non reconnaissance par l'ordre établi. En fait, il semblerait bien que ce soit, là encore, l'autorité discursive instituée qui détermine l'avenir des affections émergentes.

C. Régime de véridiction/légitimation du discours de la politique

L'autorité discursive établie est-elle donc toujours en position de véridiction ?

Foucault va remplacer la notion de violence par la microphysique du pouvoir, celle de l'institution par une construction du savoir, celle du modèle familial par l'appareil d'État. L'encadrement moral est le premier rôle sécuritaire dans la manipulation des richesses par les individus, lié au développement de l'économie à l'aube du capitalisme. La religion est une forme de contrôle distincte du juridique⁹² (Foucault, 1975, Surveiller et punir), car la menace n'est pas extérieure mais intérieure, dans la famille et au sein du psychisme lui-même : le système pénal est inadéquat pour surveiller et punir des infractions minimales (pas encore de gradation des peines). L'action sur la morale vise à prévenir le crime et recherche les propensions psychologiques conduisant au crime : paresse, alcoolisme, débauche, seront la cible de la prévention, face auxquels sont valorisés vertu, tempérance, travail. On retrouve bien là de quelle façon certains affects vont être valorisés par rapport à d'autres, l'enjeu de l'autorité discursive de la politique est alors de faire prévaloir ces affects pour normaliser la société « c'est la prise en charge de la vie plus que la

91 Lordon, F. (2013). La société des affects. Ed. du Seuil, Paris. Pp. 160.

92 Foucault, M. (1975). Surveiller et punir. Naissance de la prison. Editions Gallimard TEL. Paris, 1993.

menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps »⁹³ (Foucault, 1976, Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir). Une société normalisatrice (ou la norme prévaut sur la loi) est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie : la vie devient enjeu de la politique plus que le droit, d'où la prégnance des discours économiques et préventifs (avec la sécurité sociale en place de santé) qui ont régi le rapport à la politique comme devant protéger la vie plus que le droit (nous développerons cela dans l'analyse des discours dominants).

D'où un processus de normalisation de la société qui dépasse le domaine religieux, via des associations qui tentent de pallier les limites du système pénal, comme les méthodistes ou les Quakers. Ces groupes vont orienter l'action du pouvoir judiciaire et la production de nouvelles lois se dirigeant vers la classe émergente, la classe ouvrière. L'obéissance des « grands » n'est nécessaire qu'en vue de l'obéissance des classes inférieures, d'où le faire semblant qui marque le discours politique : ce n'est pas leur immoralité qui est en cause mais le risque d'un modèle négatif pour les classes inférieures. La politique a alors pour rôle de prétendre partager ces affects moralisateurs, en les faisant circuler dans les discours institués, comme en étant le garant : ceci conforte la légitimité de sa représentation (ce qui n'est plus le cas ?). De même, le risque de révoltes ou de sédition doit être prévenu par un contrôle des mœurs accrus : la jonction entre moral et pénal s'effectue à la fin du XVIII^{ème} siècle. Alors que la loi n'avait pas pour but de guider la conduite morale mais de protéger la société contre les crimes : c'est le passage de la punition à la prévention, qui ne peut se détacher d'une dimension morale (c'est-à-dire en rapport avec la perversion comme bord, au niveau de l'anormal, bord qui sera précisément destitué dans les affections, en ce qu'elles sont le propre du débordement). Est donné à l'État le rôle d'agent de moralisation de la société via ses instances disciplinaires.

Selon Foucault, les modalités de gouvernementalité sont toujours associées aux modalités de véridiction (des discours) et de subjectivation (dans les dispositifs disciplinaires) : pas de pratiques sans un champ discursif qui les organise. La reconnaissance en qualité de sujet de désir se fait par rapport aux discours, les résistances discursives sont intégrées au pouvoir (conduite des conduites, comme on l'a vu pour la reprise d'une affection émergente en événement discursif politique). L'essentialisme stratégique est un moyen de lutte politique des minorités pour opérer un renversement discursif. Le principe de subjectivation opère en fonction des normes (multitude et confrontation discursive associées à des pratiques), pas seulement par rapport aux lois (répression en amont de la condamnation juridique et autocensure). En plus de l'attribution du pouvoir associé à la puissance de l'Autre, et de la multitude affective orientée qui cogère les corps, il y a le dispositif

93 Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997. Pp. 188.

(ce qui distribue l'espace, articule et affecte les corps entre eux). Aussi dans le sens de ce qui opère/limite par le biais même du dispositif : chez Foucault le pouvoir n'est pas juridique, c'en est un dérivé discursif, la justice étant au service de la police comme légitimant son action. Il y a donc ici une troisième boucle rétroactive qui oriente les conatus.

Il y a une histoire des conditions de possibilité de création de la vérité, soit une histoire politique de la vérité, ou plutôt de sa production, mais pas une histoire de la vérité elle-même. La vérité effective comme ce que produit la science par exemple se trouve dans les effets des techniques : les enjeux éthico-politiques sont toujours présents, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vérité en dehors d'un champ discursif qui produit des pratiques et techniques d'appréhension de la réalité qui modifient cette réalité (donc les corps). La production de la vérité nous amène à interroger le champ du sexuel, dans lequel elle est proprement instance de normalisation et de conflit de représentation. Le sexe qui parle est un sexe sous dispositif : la sexualité naît au XIX^{ème} siècle dans les dispositifs répressifs, avant il n'était question que du sexe. La sexualité ne peut donc être que singulière et occidentale, c'est une création discursive, prise dans le champ politique. Il y a un énergétisme des pulsions à partir duquel la forme économique (et politique entre puissance et répression) détermine la forme de la sexualité, ceci est présent chez Freud.

Revenons à la France contemporaine : les médias sont l'outil nécessaire pour déployer l'orientation de la multitude affective issue de l'autorité discursive. Nous avons justement souligné que l'une de ses conditions de légitimité opérait par l'exemple donné au sein de l'appareil de pouvoir, comme garant de la représentation de ses énoncés. Il est intéressant d'observer que « L'enquête du Parlement européen sur la liberté et le pluralisme des médias positionnait en 2016 la France parmi les pays les plus exposés à la capture médiatique par des intérêts politiques ou économiques. Quant aux seconds, ils peinent toujours davantage à apparaître comme les garants impartiaux de l'intérêt général alors que se multiplient les soupçons de conflits d'intérêt jusqu'aux plus hautes sphères politiques. Quand même le dirigeant de la première puissance économique et militaire de la planète est concerné, les autres « affaires » passeraient presque pour la normalité. Après tout, l'exemple ne vient-il pas d'en haut ? S'il fallait évoquer une cause aux crises de démocratie qui gangrènent les États de droit, à la résignation et au défaitisme ambiant, il ne faudrait pas aller chercher beaucoup plus loin. La confiance, tout autant indispensable à l'économie de marché qu'à la démocratie, s'est envolée. Le doute s'est emparé des esprits et les prescriptions sont de plus en plus systématiquement contestées, peu importe l'identité du prescripteur. Et tandis que l'obligation vaccinale est remise en cause, les *fake news* pullulent. À l'ère de la post-vérité, l'exigence de vérité n'est plus. Seules comptent la force de conviction, et la capacité de maîtriser l'information » (J. Pillot, 2017. Ces terribles batailles pour gagner le pouvoir de prescrire sur le net).

La question des Fake News, que l'on voit mise sur le devant de la scène avec Emmanuel Macron, souhaitant faire une loi pour les contrôler, fonctionne comme un révélateur, qui marque le discrédit de la parole publique et l'absence d'autorité discursive légitime qui poserait ce qui est ou n'est pas la vérité. Puisque pour les chaînes d'information continue, l'important est de faire des pics d'audience, elles communiquent un récit défini par cette logique que les récepteurs propagent : ainsi l'annonce de David Boylan, patron de Fox Tampa Bay « Nous avons déboursé trois milliards de dollars pour ces chaînes de télévision. Nous déciderons de ce que sont les informations. Les nouvelles sont ce que nous vous disons qu'elles sont »⁹⁴. Il est tout de même intéressant de souligner, qu'en France, ces récits restent sous la domination de l'autorité discursive de l'Etat, qui définit les journalistes ayant droit de diffuser les informations concernant ses actions, que ce soit sur le territoire national⁹⁵ ou international⁹⁶. La perte de la puissance discursive au niveau du gouvernement exprimerait un affaiblissement de son pouvoir, une perte de légitimité. Or cette méfiance n'est pas en France le propre du rapport à la politique, elle est généralisée aux relations entre individus, au rapport aux institutions⁹⁷.

Si le caractère problématique, énoncé par l'autorité discursive, concerne les fausses informations circulant sur les réseaux sociaux, c'est en tant que celle-ci ne répond plus au filtre du tiers et qu'a été dénoncée la main mise sur l'audiovisuel français par certaines personnalités. Nous n'entreront pas dans ces détails car ils représentant justement l'espace de lutte médiatique autour duquel la représentation au pouvoir peine à se donner une image légitime.

Les réseaux sociaux sont, par les algorithmes justement prévus en ce sens, les canaux de diffusion privilégiés des fake news. **En terme de propagande, nous ne sommes plus dans la volonté de faire diversion ou de tromper l'ennemi comme la désinformation en temps de guerre, mais de crédibiliser des représentations du monde qui légitiment les actions du gouvernement en place et sa politique socio-économique : lorsqu'il agit, il en crée même temps sa propre réalité. Les représentations virtuelles, par l'expansion du numérique et des outils de création et diffusion, déplacent le rapport vertical qui existaient encore à travers la télévision. Nous y reviendrons dans l'analyse des discours dominants : peuvent-ils être producteurs de leur propre extériorité ?**

94 Christian Salmon, *Storytelling la machine à fabriquer des histoires* (La Découverte, 2008) et cité par Ron Kaufman, « *Why Fox News channel is an industry joke or welcome to infotainment tonight !* », 2004.

95 <https://www.ouest-france.fr/environnement/amenagement-du-territoire/nddl/la-zad-interdite-aux-journalistes-ce-n-est-pas-vrai-5691481>

96 https://www.huffingtonpost.fr/2017/05/19/l'elysee-dement-choisir-les-journalistes-habilites-a-suivre-emma_a_22099082/

97 Allouch, E., Chiantaretto, J. F., Harel, S., Pinel, J.P (2010). *Confiance et langage*. Éditions Broché, Paris, 2010.

Foucault rejette le concept d'idéologie, ce serait une pratique discursive parmi d'autres : le dispositif s'inscrit toujours dans des rapports de forces alors que l'idéologie suppose une orientation hiérarchique en s'appuyant sur le processus de naturalisation d'une norme. L'idéologie est une façon de faire fonctionner les dispositifs par une injonction morale, une unité fictive du droit, une naturalisation fictive de l'économie (dans le cas de la politique libérale et sa conception du marché, qui reste prégnante dans la société contemporaine). L'idéologie serait donc résumable à la fonction prise par l'autorité discursive de la politique comme légitimant une interprétation des affections et cherchant à produire des affects communs. **Si l'on suit Foucault, l'idéologie n'est qu'un idéal qui peut être utilisé par l'autorité discursive, mais celle-ci fonctionne avant tout pour son maintien, en tant que condition de possibilité de toute énonciation légitime, qui peut bien changer d'idéal et intégrer différentes formes. Puisque l'inscription du pouvoir opère d'abord par les corps, l'idéologie ne paraît que comme justification, qui d'ailleurs ne cherche qu'à se légitimer de façon partielle dans notre contemporanéité : le combat idéologique tendrait à laisser place à la matérialité des corps comme objets marchands, mais n'est-ce pas là encore effet idéologique ? Ce serait supposer que l'idéologie tient à un rapport conscient de conviction... Avec la phrase bien célèbre « there is no alternative », ce combat ne serait plus à mener ?**

Nous avons jusqu'à présent marqué trois processus de pouvoir : l'attribution de la puissance nommante de l'Autre à une représentation instituée du pouvoir, la multitude affective (les affects communs) et les pratiques disciplinaires. Les trois étant interdépendantes et s'alimentant les unes les autres : Bourdieu nous a permis de montrer de quelle façon la domination passait par l'utilisation même du langage légitime pour exprimer une extériorité. La question de l'idéologie, nous la prendrons en ce qui conjoint ces trois aspects, à partir du moment où l'Etat cherche à persévérer dans son existence d'autorité discursive légitime. Ce qui nous amènera bientôt à la question de l'hégémonie et de l'hétérologie. Nous avons vu, via la notion d'autonomie, qu'une stratégie idéologique peut produire des renversements, elle n'opère donc pas à sens unique, elle circule, résiste, produit des disparitions et des apparitions qui ne sont pas le retour de ce qui a disparu.

Quelques points encore concernant l'idéologie. Lors de la révolution, Destutt de Tracy vise à faire entrer la philosophie dans la voie de la science en dégagant les lois de l'entendement ce qui préfigure la philosophie analytique actuelle. Dans la volonté éducative de la Révolution Française, la grammaire se détache de la logique, l'une est historique, l'autre est universelle : le langage ne calquerait pas ses formes sur la nature, il intervient sur l'élaboration de ces formes (on pense comme on parle plus que l'inverse). L'idéologie opère la synthèse entre philosophie et pédagogie,

soit un pouvoir intellectuel de la pensée scientifique dans le fonctionnement réel de la société via la constitution d'une institution d'enseignants, produire un nouveau gouvernement des esprits dans la suite de la Révolution Française : égalité, universalité et élimination des différences sociales. Ceci va conduire à une socialisation de la pensée qui demande à ce qu'elle soit d'abord naturalisée : lois générales, universelles et nécessaires.

Avec Napoléon « Idéologue est devenu, avec puis sans majuscule, au prix d'une péjoration du terme qui en marquera ensuite en profondeur l'usage, synonyme de manipulateur d'idées, vain et fumeux phraseur... fauteur d'illusion, qui se tient à distance de la réalité et de ses problèmes concrets, auquel il substitue un jeu stérile de spéculation creuses, sans rapport avec les faits dont il masque, par ses gesticulations verbales, les dures nécessités »⁹⁸ (P. Macherey, 2017, *Idéologie : le mot, l'idée, la chose*). Marx⁹⁹ critique cette tendance à utiliser la philosophie pour justifier les idées : l'idéologie serait le principe d'inversion des configurations sociales et politiques en concepts, faisant passer l'effet pour la cause en vue de faire perdurer ces configurations. La vie des hommes doit être créée et produite à travers leur activité : matérialisme historique avec le concept de production, rapports permanents des hommes avec leur milieu naturel, dans lequel est déterminée leur condition d'existence. La conscience trouve dans l'État la marque de l'idéologie dominante perçue comme un intérêt universel, elle se modèle là-dessus : les idéologues arrivent après la classe dominante, pour maintenir leur pouvoir. Foucault¹⁰⁰ (1976, *Histoire de la sexualité I*) montrera que ce sont des problématiques qui appartiennent d'abord à la classe bourgeoise et qui touchent ensuite la société en produisant des pensées universelles. On redouble les rapports de domination sur le plan de la conscience (rapport pouvoir-sujet via les discours).

Selon Antonio Gramsci¹⁰¹ (1969, *La science et les idéologies scientifiques*), certaines idéologies construisent la réalité sociale alors que d'autres sont construites en fonction de cette réalité sociale. Il pose un lien d'équivalence entre idéologie et sens commun, comme matériel politique à travailler (infantilisme primitif de la démocratie). L'Idéologie a un autre versant dans le sens où elle vient exacerber les conflits en créant de nouvelles dynamiques sociales, permettant une histoire sociale : c'est le lieu de construction d'une subjectivité sociale politique. Chaque société aurait ses propres structures idéologiques pour mettre en sens la réalité : ce serait grâce à l'idéologie

98 Macherey, P. « Idéologie : le mot, l'idée, la chose », *Methodos* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 11 avril 2008, consulté le 17 novembre 2017. URL : <http://methodos.revues.org/1843> ; DOI : 10.4000/methodos.1843

99 Marx, K. (1859). *Contributions à la critique de l'économie politique*. Paris, Éditions sociales, 1972.

100 Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997.

101 Gramsci, A., « La science et les idéologies "scientifiques" ». In revue *L'homme et la société*, revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques, no 13, juillet-septembre 1969, pp. 169-174. Paris : Les Éditions Anthropos.

qu'un sujet devient conscient de lui-même, qu'il peut accéder à une subjectivité. Par exemple, le parti produit le sujet prolétaire comme sujet collectif. La notion d'affection telle que nous la développons propose une autre modalité de subjectivation.

D'après Louis Althusser¹⁰² (1970, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*), des appareils idéologiques d'État (domaine privé : religieux, scolaire, familial, juridique, politique, syndical, de l'information, culturel) doublent l'appareil répressif d'État, lui-même utilisé en fonction des idéologies dominantes. Cela expliquerait pourquoi le pouvoir se maintient sans une répression permanente. L'idéologie aurait une autonomie relative comme superstructure, elle n'a pas d'histoire dans le sens où elle est une représentation du rapport imaginaire des individus à leur condition réelle d'existence, elle interpelle les individus en sujets. La conscience est la positivité d'un aspect de l'inconscient qui a été objectivé par l'idéologie, d'une perception d'existence à la matérialité de leur pratique. Pour Althusser la matière est ce qui produit des actions et des transformations. Il n'y aurait de pratiques que par et sous une idéologie, dans le sens où il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets. L'homme se constitue comme sujet à partir du moment où il répond à l'interpellation, à partir d'une extériorité (fiction théorique que l'on retrouve dans la nomination comme projection au champ de l'Autre). Le premier assujettissement se ferait de façon libre, mais il va effacer cette liberté par la méconnaissance : cette liberté est un effet idéologique. La structure idéologique, non prise dans la temporalité, aurait une certaine forme d'indépendance historique.

Par contre, le discours ne prend son sens que dans le contexte d'où il émerge (de même pour le rêve) : le transfert est au centre des circonstances d'énonciation. On ne pourrait percevoir, penser, agir, sans que des énoncés soient déjà en place, pour qu'ils puissent émerger par l'articulation sur le schème langagier : il y a un ordre du sens donné par la syntaxe d'une part, par le transfert de l'autre. Comme nous l'avons souligné, Foucault s'oppose à la notion d'idéologie, qui laisse de côté les pratiques venant discipliner les corps. La politique résonne comme principe d'exclusion, lutte dans laquelle s'épuisent les forces sociales « le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés, c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée »¹⁰³ (Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité I*). Le pouvoir, s'il permet de former des discours, s'il naît et se maintient là où se forment les discours, est aussi ce qui circule dans les échanges économiques, culturels, amicaux, voire amoureux : il crée l'espace à partir duquel les relations seront distribuées, avec des dispositifs

102 Althusser, L. (1970). « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». In *La Pensée*, no 151, juin 1970. In ouvrage de Louis Althusser, *Positions* (1964-1975), pp. 67-125. Paris : Les Éditions sociales, 1976.

103 Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997. Pp. 123.

sécuritaires, sanitaires et économiques, et dont l'effet principal est la régulation des mécanismes de domination.

La République comprend une stabilité entre un territoire, un ensemble de lois et règles, des individus qui se définissent par leur statut au regard d'une institution étatique. La Raison d'État est ce qui permet à la République de conserver son intégrité dans le sens objectif, et de la mettre en œuvre dans son sens subjectif : la préservation de l'État devient une fin en soi, alors qu'il n'est qu'un moyen du politique. Ce qui est visé par la police, c'est l'activité de l'homme en tant qu'il a à faire à un État, en tant que cette activité compte comme élément constitutif de la force de l'État. Ce dont la police s'occupe dès le XVII^e siècle, c'est de toute la société, ses objets variant du : nombre de personnes, pourvoir aux nécessités de la vie, problème de santé, mise au travail en fonction des besoins, gérer la circulation des marchandises et des hommes, discipline et réglementation « c'est là que la police s'insère, dans la mesure où elle est l'ensemble des techniques qui assurent que vivre, faire un peu mieux que vivre, coexister, communiquer, tout cela sera effectivement convertissable en forces d'État »¹⁰⁴ (Foucault, 1978, Sécurité , territoire, population).

C'est la mise en place de cette gouvernementalité qui a permis à l'État de perdurer dans la forme qu'on lui connaît aujourd'hui via l'économie et l'opinion publique en relation permanente. Il n'y a pas d'antinomie entre violence et raison d'Etat, comme nous l'avons vu avec la violence symbolique qui la fonde. Au niveau des régimes de vérité, la politique occupe un rôle central de légitimité représentative, en même temps qu'elle est l'appareil de production de la vérité « Chez Foucault, la volonté de puissance n'a pas été, comme le pense Nietzsche, recouverte par la volonté de vérité. C'est la volonté de savoir qui est l'instrument de la volonté du pouvoir. Le savoir est souvent élaboré dans la violence, et au sein de rapports de force. Mais la volonté de savoir s'appuie cependant sur la recherche de la vérité : la vérité n'est pas un concept purement mystificateur. Elle est le résultat visé par la volonté de puissance, ou mieux, par les relations de pouvoir qui se tissent dans la réalité sociale et politique. La vérité est une force sociale, une ressource politique, le but recherché par certains acteurs sociaux en vue d'une finalité pratique déterminée, qui est, en dernier ressort, la domination. »¹⁰⁵ (G. Leclerc, 2001, « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité »). La production de vérité et la philosophie du doute, érigée en science, pose la délégitimation de la vérité au niveau des usages, et sa confiscation par les experts du doute : l'affection est proprement la perception de cette vérité subjective, décalage opéré quant à la vérité représentative imposée par l'ordre établi.

104 Foucault, M. (1977-1978). Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004. Pp. 333.

105 Leclerc G, « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », *Cahiers internationaux de sociologie* 2001/2 (n° 111), p. 205 à 231

De manière générale, la narration de l'histoire représente un système de production discursive de significations, par lequel le citoyen construit une relation socialement pleine de sens. L'intérêt de ceux qui produisent ces narrations est alors d'en contrôler le contenu et d'assurer la croyance que la réalité sociale elle-même peut être vécue et abordée comme une histoire. D. Iglesias (2013, « la construction de l'histoire nationale dans le discours politique, entre cohérence et contradiction ») analyse de quelle façon le discours politique du président moldave utilise une certaine lecture posée comme unique, vraie, pour définir les caractéristiques, les fondements du peuple moldave, faire unité au regard de sa diversité culturelle. Il institue ainsi un « nous » qui implique un « autre » devenant alors non légitime, une nouvelle conception du soi et du non-soi en tant que moldave, une exégèse des valeurs à partir de l'opposition régime soviétique/régime fasciste. « L'adaptabilité du discours, en fonction des personnes présentes dans la salle au moment où le président tient ses propos, et en fonction du public en général, montrent que la nation mobilisée n'est qu'une construction destinée à asseoir la légitimité de l'autorité. Le discours du président est émaillé de contradictions qui ne peuvent s'expliquer que de cette manière »¹⁰⁶.

Le mot « propagande » a d'abord eu une signification positive, il était un art rhétorique de conviction plus noble que l'action militaire¹⁰⁷. Sa dépréciation a été liée à son utilisation médiatique, notamment publicitaire, pour adopter des techniques d'influence possiblement subreptices, appuyées sur des instances de pouvoir. La propagande a alors été depuis systématiquement ciblée comme l'activité persuasive de l'adversaire, contre laquelle s'opposerait un discours vrai. Alors que le fondement de la démocratie impose un débat d'idées et donc un travail de conviction, en dehors d'une prétention autoritaire de détention de vérité : la fiction de l'indépendance des individus aux processus de persuasion favorise l'illusion de penser par soi-même alors que les mécanismes de propagande circulent sans se nommer comme tels. D'après J. Beauvois (2007, *La propagande dans les démocraties libérales*), l'usage de « technique d'influences inconscientes »¹⁰⁸ (tels que l'effet de simple exposition, l'effet de rétrécissement de la référence, le conditionnement évaluatif ou l'effet d'amorçage) évitent le recours à l'argumentation, voire nécessite le vide argumentatif, à partir du moment où un débat argumenté est supposé dangereux car non tout-vrai : la vérité n'aurait pas besoin d'arguments, elle s'imposerait d'elle-même. C'est l'un des restes du positivisme logique qui instaure le discours de la science comme faisant autorité.

106 Danero Iglesias J., «La construction de l'histoire nationale dans le discours politique, entre cohérence et contradiction. La République de Moldavie (2001-2009)», *Mots. Les langages du politique* 2013/1 (n° 101), p. 97 à 111.

107 Bauvois J., «La propagande dans les démocraties libérales», *Le Journal des psychologues* 2007/4 (n° 247), p. 39 à 43.

108 Bauvois J., «La propagande dans les démocraties libérales», *Le Journal des psychologues* 2007/4 (n° 247), p. 39 à 43.

L'âge de la post-vérité serait caractérisé par un affaïssement de la communication entre citoyen (isolement), des débats publics, et d'un accès commun à la réalité : cela supposerait-il l'acceptation d'une pluralité de discours qui se rencontrent sans nécessairement faire consensus, la demande d'une autorité forte qui déterminerait un sens commun, la mise en lien de représentations diverses par des logiques de traduction ? Nous développerons cette idée dans l'analyse de l'hégémonie et des discours dominants.

Il y a antinomie entre information et expression : la première, comme discours clôt, bâillonne et fige la seconde sans permettre une élaboration du sensible. Cela suit la règle de la polyvalence tactique des discours « c'est bien dans le discours que pouvoir et savoir viennent s'articuler ... il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée [...] le discours véhicule et produit du pouvoir ; il le renforce, mais aussi le mine, l'explose, le rend fragile et permet de le barrer. De même le silence et le secret abritent le pouvoir, ancrent ses interdits ; mais ils desserrent aussi ses prises et ménagent des tolérances plus ou moins obscures »¹⁰⁹ (Foucault, 1976, Histoire de la sexualité I).

C'est ce que nous avons vu avec la puissance affective des institutions prise dans les discours qui les structurent : quand au niveau des corps une affection apparaît (par la violence à laquelle est soumise le corps et/ou par l'effet démultiplié des corps en présence), la puissance y est déjà mais pas le pouvoir : celui-ci n'arrive qu'à partir du moment où le Dire émergeant de cette affection est, soit interprété par l'événement discursif de la politique, soit institutionnalisé comme événement discursif par les corps qu'il a lui-même touché (potentiel hégémonique), soit réprimé dans la force ou marqué d'un silence. Le second cas suppose que son interprétation par la politique et les affects qu'elle mobilise soient incompatibles avec l'affection première, ce qui va pousser les corps à s'auto-nommer par un Dire collectif. De là, ce Dire restera indéterminé dans une illusion groupale ou s'institutionnalisera, par une interprétation du collectif le posant comme événement discursif. Nous arrivons donc bien à interroger l'événement discursif comme institutionnalisation par les corps pris dans l'affection première.

109 Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997. Pp. 133.

D. Vous avez dit « hégémonie » ?

Dans leur texte collaboratif, Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek (2000, *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*), interrogent les mobilisations sociales et leurs implications politiques au passage de l'an 2000. Ils insistent particulièrement sur la notion d'hégémonie, et leurs désaccords, ainsi que leur point de convergence méritent d'être discutés à partir des éléments que nous venons de poser.

Butler critique la notion d'historicisme : quand des éléments extérieurs et arbitraires sont déterminés comme internes et immanents à une chose donnée, cette chose se trouve fondée nécessairement par un acte performatif, retirant par là-même le processus dynamique et contingent premier. En cela, nous pouvons interroger à partir de quel moment une chose devient « donnée » : serait-ce seulement quand une identité lui est accordée, soit quand elle quitte son champ affectif premier ? Evitons de confondre la reconnaissance d'un événement, son identité performative, et l'affection elle-même qui peut lui être antérieure, postérieure, ou extérieure. L'histoire ne retiendrait que ce qui a conduit à un acte performatif, du moins l'histoire elle-même reconnue, soit l'historicisme, car l'histoire des corps comprend ce qui n'a encore jamais été énoncé. En cela l'épigénétique pose des réflexions intéressantes : l'expression des gènes et leur mutation, ainsi que la codification de certaines séquences demeurent soumises à l'empreinte affective (lors de la gestation, du portage, des soins...), et elles peuvent se transmettre sur plusieurs générations. De même les rétrovirus sont des enzymes silencieuses, présentes dans le patrimoine génétique de nos ancêtres, qui peuvent se manifester dans le génome, en cas de stimuli externe puissant. Ceci pour souligner à quel point le corps, son vécu, la transmission de son empreinte génétique, peut exprimer ou non des potentiels, de façon déterminée mais aussi contingente : c'est la variabilité et la dynamique continue (nouvelles mutations au cours de la vie et de l'histoire) qui empêchent de penser une causalité fixe.

Revenons donc à Butler : elle suppose que toute identité performative ne peut s'énoncer que par son incomplétude qui réalise l'exclusion d'autres identités « cette exclusion ou cet antagonisme constitutif forme la condition, également partagée, de toute constitution d'identité »¹¹⁰ (ibid). L'affection émergente ne serait pas dans ce champ différentiel, puisqu'elle ne suppose pas, en soi, d'être définie, identifiée, pour émerger par les corps en présence. Face à cette logique différentielle, l'universalité pourrait suivre deux voies : celle de l'expansion, ou celle de la traduction. La traduction comprend le passage, d'une identité à l'autre, d'un trait commun, qui aurait à s'exprimer (en signifié) de façon différente selon chaque identité, mais ferait le lien entre celles-ci.

¹¹⁰ Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 54.

Butler et Žizek semblent utiliser le concept de forclusion d'une façon qui nous est problématique. Butler pose que la forclusion est la condition du sujet et le rapporte au trauma, comme ce qui produit l'inconscient « la différence la plus intéressante entre Žizek et moi porte probablement sur le statut de forclusion originaire. Je voudrais suggérer que ces forclusions ne sont pas sociales de façon secondaire, mais que la forclusion est une manière de fonctionner pour les diverses prohibitions sociales. Les forclusions ne prohibent pas simplement des objets une fois qu'ils sont apparus, mais elles contraignent par avance les types d'objets qui peuvent apparaître et qui apparaissent sous l'horizon du désir. C'est précisément parce que je suis engagée en faveur d'une transformation hégémonique de cet horizon que je continue à considérer cet horizon comme un schéma ou une épistémè historiquement variable, un schéma qui se transforme avec l'apparition du non-représentable dans le cadre qu'il fixe, un schéma qui est contraint de se réorienter en fonction des défis radicaux posés à sa transcendantalité par les figures « impossibles » qui apparaissent aux frontières et dans les fissures de sa surface »¹¹¹(ibid). **Je distinguerai ce qui est de la division originaire (moment de projection du sujet dans l'espace symbolique où se manifestera la puissance de l'Autre nommant), de la forclusion (cette puissance de l'Autre n'est pas renvoyée à une instance de pouvoir mais demeure flottant dans le langage), du refoulement (liés aux prohibitions sociales et contraignant l'espace d'expression affective et ses représentations). L'apparition du non-représentable viendrait donc déborder le refoulement, et ses impacts pourront produire de la forclusion (en fonction de l'espace transférentiel dans lequel elle se produit) / un déplacement de l'institution imaginaire de l'Autre / un nouveau refoulement.**

Ainsi, la façon dont Butler considère la forclusion au regard du social est ce que nous identifions sous le registre de refoulement. La distinction se fait dans le vel de l'aliénation à la division du langage (« oui » comme pouvoir, lié au transfert d'amour) et l'identification à l'idéal qui apparaît lors du stade du miroir, avec le refoulement. Néanmoins, nous la rejoignons sur la façon dont elle pense l'inconscient : « L'inconscient n'est pas une réalité psychique purifiée de tout contenu social, et qui constitue par conséquent un écart nécessaire dans le domaine de la vie sociale consciente. *L'inconscient est aussi une disposition psychique continue dans laquelle des normes sont enregistrées de manière normalisante ; il est le site supposé de leur fortification, de leur annulation et de leur perversion ; il constitue la trajectoire imprévisible de leur appropriation dans des identifications et des reniements qui ne sont pas toujours réalisés de manière consciente ou délibérée.* [...] Cela revient à souligner, au contraire, la manière dont les normes sociales sont

¹¹¹ Butler, J., Laclau, E., Žizek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 189.

vécues différemment en tant que réalité psychique, de sorte que des états psychiques clés, comme la mélancolie ou la manie, la paranoïa et le fétichisme non seulement prennent des formes spécifiques sous certaines conditions sociales, mais surtout n'ont pas d'essence sous-jacente indépendamment de ces formes spécifiques qu'elles prennent. La spécificité de la psyché n'implique pas son autonomie »¹¹² (ibid). C'est-à-dire que l'inconscient, dynamique entre discours et fantasme, fait jouer les interprétations et les incorporations à partir de la relation transférentielle (à la puissance de l'Autre). Le rapport entre fantasme et norme n'est pas figé, il s'autodétermine dans la forme (qui peut se rejouer dans le cas d'une affection émergente) et dans l'idéal (qui peut se déplacer si la représentation instituée de l'Autre ne tient plus).

Butler prend l'exemple du mariage homosexuel pour montrer en quoi la revendication d'une minorité peut renforcer la majorité : en ce cas, les droits du mariage par rapport aux couples non mariés qui déplacent la sexualité du champ politique au champ juridique. On pourrait dire que se pose la même question dans la demande aux zadistes d'intégrer des formes de production reconnues par l'Etat : la revendication d'un droit à cultiver laisse de côté le propre de l'autogestion qui se passe du rapport de propriété et des comptes à rendre au niveau de la production. On pourrait alors s'interroger sur la possibilité d'un mode d'autogestion qui se passe du processus d'identification, en se dissociant de l'institution étatique et juridique, c'est d'ailleurs ce qui est visé par l'Etat « la zone de non-droit » et le recours à l'argument « faire respecter l'Etat de droit ». Ici, c'est précisément une affection émergente qui a conduit, dans la pratique, à l'installation de modes de vie extérieurs aux modes de vies institués : la nécessité de les inscrire dans le discours suppose la perte de son extériorité. C'est aussi la question qui divise les militant.e.s entre la préservation de la fonction publique et la prise d'espaces autogérés qui se passent de la régulation étatique (nous comprenons par autogestion accès aux ressources et moyens de production, gestion partagée de ces derniers sans instance tierce pour les réguler, que ce soit l'Etat ou le marché)... Nous y reviendrons.

Butler démontre bien la façon dont la possibilité de nommer est associée au pouvoir : « le pouvoir ne survient pas sous la forme d'un nom ; ses structures et ses institutions ne sont pas telles que ce nom semble parfaitement adapté à ce qu'est le pouvoir, quel qu'il soit. Un nom tend à fixer, à figer, à délimiter, à rendre substantiel et, bien sûr, il semble mobiliser une métaphysique de la substance, des êtres discrets et singuliers ; un nom n'est pas la même chose qu'un processus temporel indifférencié ni que la convergence complexe de relations qui peuvent être subsumées sous la catégorie de « situation ». Mais « pouvoir » est le nom que l'on attribue à cette complexité et ce nom se substitue à elle, rendant maniable ce qui serait autrement trop peu docile, trop complexe,

¹¹² Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 195.

et qui constituerait un défi à l'ontologie limitative et substantialisante que le nom présuppose [...] Le pouvoir fonctionne à la dissimulation : il apparaît comme autre chose que lui-même, il apparaît comme un nom »¹¹³ (Butler, 1997, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*). En ce sens, nous retrouvons notre définition selon laquelle le pouvoir est ce qui est institué dans la dimension imaginaire au regard de l'Autre en tant que puissance de nomination. **Toute nomination suppose d'avoir été déjà nommé et qu'une place soit acquise comme représentation par le sujet, avec un pouvoir de nomination attribué : le pouvoir n'a pas sa source dans le sujet parlant mais est dérivé d'un autre pouvoir par lequel il a été nommé. La souveraineté est ainsi ce qui fonde l'autorité discursive et la puissance d'agir est liée à la capacité d'affecter et d'être affecté. La puissance d'agir suppose, pour s'exercer, que le sujet ait été nommé (sans quoi de sujet il ne serait pas d'ailleurs). Toute nomination, fut-elle injurieuse, produit donc une puissance d'agir, qui marque les limites de la souveraineté, soit de la domination discursive. La représentation de la puissance nommante de l'Autre tient à une forme causale qui détermine l'énonciation : on ne porte pas le regard sur le mécanisme discursif comme responsable historique de l'injure, mais sur l'acte de parole d'un sujet.**

Selon Butler, le travail hégémonique consiste à « trouver un langage parmi les langages. Ce langage ne sera ni un métalangage, ni la condition de possibilité de tous les langages. Ce sera le travail de la transaction et de la traduction qui n'est ni d'un côté ni de l'autre, mais qui est le mouvement entre les langages et qui s'accomplit dans ce mouvement lui-même. La tâche ne sera pas en effet d'intégrer l'indicible dans le domaine du dicible dans le but de l'héberger là, au sein des normes existantes de la domination ; mais elle sera plutôt d'ébranler l'assurance de la domination, de montrer combien ses prétentions à l'universalité sont équivoques et, à partir de cette équivoque, de suivre la rupture de son ordre, de favoriser une ouverture vers des versions alternatives de l'universalité telles qu'elles sont façonnées à partir du travail de la traduction elle-même. Une telle ouverture ne va pas seulement retirer à l'Etat son statut privilégié de medium primordial grâce auquel l'universel peut être articulé, mais elle va rétablir, comme condition même de l'articulation, la trace humaine que le formalisme a désigné – c'est-à-dire ce reste qui est la gauche »¹¹⁴ (Ibid). Sa formulation est quelque peu équivoque : refuser l'universalité et la domination de l'Etat, poser une universalité dans le lien entre les particularités. Il demeure une question qui n'est pas résolue : qu'est ce qui fait ce lien ? Une affection, une résistance, une représentation commune ? Il semblerait

¹¹³ Butler, J. (1997). *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. trad. 2004, Ed. Amsterdam. PP. 58.

¹¹⁴ Butler, J., Laclau, E., Zizek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 224.

que Butler le pose au niveau de l'équivocité de la langue elle-même, qui ne peut se traduire sans décalage. Mais alors que signifie universalité, mise à part ce principe que nous sommes, par le langage, dans une hétérogénéité irréversible ?

Elle établit tout de même que la contingence de l'acte potentiellement universel comprend un passif : « si un performatif réussit provisoirement (et je suggérerai que son « succès » ne peut jamais être que provisoire), ce n'est pas parce qu'une intention gouverne avec succès l'action discursive, mais seulement parce que cette action fait écho à des actions antérieures et *accumule la force de l'autorité à travers la répétition ou la citation d'un ensemble de pratiques antérieures qui font autorité*. Ce n'est pas simplement que l'acte de discours prend place *au sein* d'une pratique, c'est l'acte lui-même qui est une pratique ritualisée. Cela signifie donc qu'un performatif ne « fonctionne » que dans la mesure où il *utilise et masque* à la fois les conventions constitutives par lesquels il est mobilisé. En ce sens, aucun terme ni énoncé ne peut avoir une quelconque force performative sans cette historicité accumulée et dissimulée »¹¹⁵ (Butler, 1997, *Le pouvoir des mots*). **On perçoit bien ici de quelle façon une affection traverse les corps, parfois sur un temps long, avec une dimension temporaire, pour réapparaître, sans ayant été précédemment nommée. Il y aurait en quelque sorte une pratique contre-disciplinaire, dans le sens où elle demeurerait extérieure aux pratiques disciplinaires instituées, avec leurs représentations affectives orientées par l'autorité discursive. Cela ouvre-t-il la possibilité d'une hégémonie affective en dehors de toute représentation associée ? Et alors, la volonté d'une universalité n'est-elle pas la quête de retour d'une domination discursive ? C'est-à-dire que l'universel ne pourrait être posé qu'à partir d'une revendication opposée à l'extérieur.**

On le retrouve même dans l'énoncé de Butler « Dans la mesure où l'on accepte la description de Foucault, selon laquelle les relations de pouvoir contemporaines émanent d'une pluralité de sites possible, on doit en conclure que le pouvoir n'est plus contraint par les paramètres de la souveraineté. Le fait qu'il soit difficile de décrire le pouvoir comme un dispositif souverain n'interdit cependant en aucune manière de l'imaginer ou de se le représenter précisément de cette manière ; au contraire, la disparition historique de l'organisation souveraine du pouvoir semble occasionner le fantasme de son retour – un retour dont je soutiens qu'il a lieu dans le langage, à travers la figure du performatif. L'accent mis sur le performatif opère la résurrection fantasmatique du pouvoir souverain dans le langage : le langage devient ainsi le site déplacé de la politique et ce déplacement apparaît mu par le désir de retrouver une cartographie du pouvoir plus simple et plus

¹¹⁵ Butler, J. (1997). *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. trad. 2004, Ed. Amsterdam. PP. 80.

rassurante, dans lequel le postulat de la souveraineté serait préservé »¹¹⁶ (ibid). Enfin, on le rejoint si l'on suppose que le paramètre hégémonique opère par le langage, alors que nous avons posé, à partir de ses propres écrits, que ce paramètre pouvait s'éprouver à travers une affection traversant les corps dans l'espace et le temps, sans pour autant qu'elle ait été prise sous le registre performatif.

Ces liens invisibles, car non nommés, sont bien à considérer comme de l'ordre d'une puissance d'agir, et supposer qu'ils ne seraient effectifs que s'ils étaient énoncés nous paraît une erreur, précisément dans la configuration contemporaine de pluralité des sites relationnels. Pointer cet appel à la résurrection fantasmatique du pouvoir souverain est indispensable pour analyser la notion de populisme, qu'il soit de droite comme de gauche. Nous ne nions pas, néanmoins, la façon dont l'autorité discursive peut se maintenir dans les espaces de pouvoir qui ne sont plus nécessairement au sein des Etats (multinationales ou institutions financières), mais nous prenons en compte le fait que leur absence de légitimité représentative laisse un creux entre la puissance nommante de l'Autre et leur pouvoir d'homogénéisation (disjonction symbolique/imaginaire).

Se réapproprier les termes ne peut se faire dans l'affirmation de la minorité ciblée qui revendique son identité, cela ne bascule en rien les pouvoirs en place, seulement les fait-elle pencher plus en sa faveur, en excluant ceux qui ne s'y essentialisent pas. Seule pourrait alors fonctionner la transformation d'un terme pour en faire un espace ou un mouvement/temps, comme c'est le cas de la ZAD ou de « mai 68 ». En effet, ces nominations renvoient nécessairement à une particularité dans le sens d'un espace déterminé ou d'un temps de rupture : c'est la marque posée dans l'espace ou le temps qui peut produire une hégémonie à partir des autres luttes qui émergent dans ce même espace ou temps. Il est intéressant de noter que la ZAD est un espace particulier, mais il provoque une universalité dans l'extériorité qu'il effectue par rapport à son expérience même. Nous avons vu que c'était précisément cela qui était mis en jeu par l'autorité discursive imposant son intégration dans les registres du droit commun. Nous étudierons par ailleurs la particularité du « cortège de tête », comme nomination d'un espace mouvant temporaire mais répétable, à partir de ces notions, dans le chapitre Du Social. En effet, le potentiel de l'hégémonie affective hors représentation nous semble précisément ne plus être de l'ordre de l'analyse de la politique, mais proprement son extériorité à partir du social, c'est pourquoi nous ne le traiterons pas dans cette partie.

¹¹⁶ Butler, J. (1997). Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif. trad. 2004, Ed. Amsterdam. PP. 115.

Nous allons poursuivre ces questions via Laclau avec les notions d'équivalence et de signifiant vide. Il part de la lecture de Marx selon laquelle l'émancipation pouvait s'effectuer selon deux voies : la classe prolétarienne posant l'universalité directe de la société avec sa propre essence, donc sans médiation / l'émancipation universelle partant de l'identification à une lutte particulière, elle serait contingente, ce qui suppose médiation et représentation. C'est à partir de cette seconde voie, comme la première alternative ne tiendrait plus dans l'hétérogénéité des classes, que Laclau va penser l'hégémonie : elle serait dépendante de la capacité d'une lutte de représenter l'intérêt universel de la communauté. « Premièrement, la médiation politique, loin de déperir, deviendrait la condition même de l'universalité et de l'émancipation dans la société. Mais comme cette médiation naît des actions d'un acteur historique limité au sein de la société, elle ne peut, contrairement à la classe historique chez Hegel, être attribuée à une sphère pure et séparée. Il s'agit d'une universalité partielle et pragmatique. Deuxièmement, la possibilité même de la domination est rendue dépendante de la capacité d'un acteur historique limité à présenter sa propre émancipation « partielle » comme l'équivalent de l'émancipation de la société toute entière. Comme cette dimension « holistique » ne peut pas être réduite à la particularité qui se charge de la représenter, sa possibilité même implique une autonomisation de la sphère des représentations idéologiques vis-à-vis des dispositifs de pure domination. Les idées, selon les mots de Marx, deviennent des forces matérielles. Si la domination implique la subordination politique, cette dernière à son tour ne peut être accomplie qu'à travers des processus d'universalisation qui rendent toute domination instable. Nous avons ainsi nommé toutes les dimensions de la situation politique et théorique qui rendent possible le tournant « hégémonique » vers la politique d'émancipation »¹¹⁷ (Laclau, 2000, *Après l'émancipation : trois voies pour penser la gauche*). On voit bien ici que la notion d'hégémonie est précisément pensée dans le registre de la représentation, comme condition nécessaire. En fait, la notion de signifiant vide permet de creuser l'écart, dans le processus hégémonique, entre nomination et représentation, où l'on retrouve la notion de traduction de Butler. Le performatif aurait en ce sens une forme d'imposture, il ne serait légitime que dans la particularité de ses représentations en fonction des secteurs alliés sous le signifiant. Seule la légitimité mise en scène par l'institution d'une représentation de la puissance nommante de l'Autre conduit à une autorité discursive, que l'on ne retrouverait donc pas dans le processus hégémonique, tel qu'avancé par Laclau ?

En effet, la notion de « chaîne d'équivalence » correspond à cet écart : la nomination serait de l'ordre d'un savoir sans signification. Mais comment comprendre ce que serait la nomination

¹¹⁷ Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 70.

d'une chaîne d'équivalence, comment un signifiant vide pourrait précisément tenir cette place ? « On peut tirer les conséquences de cet écart constitutif : (1) plus la chaîne d'équivalence qu'un secteur particulier vient à représenter est étendue, plus elle a pour but de devenir un *nom* pour l'émancipation globale, plus les liens entre ce nom et sa signification originale particulière seront distendus, et plus le nom s'approchera du statut d'un signifiant vide ; (2) mais, comme cette coïncidence totale de l'universel et du particulier est au bout de compte impossible – étant donné l'inadéquation constitutive des moyens de la représentation –, il y a un reste de particularité qui ne peut être éliminé. Le processus de la nomination lui-même, dès lors qu'il n'est contraint par aucune limite conceptuelle *a priori*, est celui qui va déterminer rétroactivement – en fonction d'articulations hégémoniques contingentes – ce qui est effectivement nommé. Cela signifie que la transition de l'émancipation *politique* de Marx à l'émancipation *totale* ne peut jamais se produire. Apparaît ici une troisième dimension de la relation hégémonique : *elle requiert la production de signifiants tendanciellement vides qui, alors que persiste l'incommensurabilité entre l'universel et les particuliers, rendent les seconds capables d'assurer la représentation du premier* »¹¹⁸ (Butler, Lacalu, Žižek, 2000, Après l'émancipation). Si nous voyons bien le processus à partir de l'extension de la chaîne d'équivalence, il demeure difficile de déterminer de quelle façon une chaîne d'équivalence se constitue, d'autant plus que la dimension contingente y demeure inhérente. Cela pourrait-il tenir au Dire associé à une affection émergente, affection elle-même accumulée dans le temps mais demeurée invisible (non nommée) ? L'hégémonie serait donc ce moment où la nomination pose un nouvel état, lui-même alors débordé par les significations multiples qui lui seront associées, soit le passage entre Dire et discours. Ce que Laclau définit comme passage entre l'éthique et le normatif : l'hégémonie serait donc d'abord la nature de ce processus même, de ce passage, ou plutôt de cette relation qui demeure instable.

L'expression éthique d'une communauté ne pourrait s'effectuer que dans son inscription au champ de représentation, ce qui signe son passage au normatif, comme objet à la fois impossible et nécessaire. L'extériorité apparaît alors comme déplacement par rapport aux normes sociales existantes « Toute décision est intérieurement divisée : en tant qu'elle est requise par une situation disloquée, c'est une décision ; mais c'est aussi cette décision, ce contenu ontique particulier. C'est la distinction entre le fait de mettre en ordre et l'ordre, entre le fait de changer et le changement, entre l'ontologique et l'ontique – des oppositions qui ne sont articulées que de manière contingente par l'investissement du premier terme par le second. Cet investissement est la pierre angulaire de l'opération nommée hégémonie, qui a, comme nous l'avons vu, une composante éthique. La

¹¹⁸ Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000). Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 82.

description des faits de la vie sociale et des ordres normatifs sur lesquels ces faits sont basés, qui est compatible avec une approche hégémonique, est différente de ces approches qui commencent par identifier l'éthique avec un noyau dur normatif et avec elles qui postulent un décisionnisme total. »¹¹⁹ (ibid, P. 115). Le moment éthique pose une extériorité de l'affection partagée, dans le même sens que nous posons la nomination comme projection de l'existence du sujet au champ de l'Autre, constituant à ce moment même le sujet comme divisé.

Le processus hégémonique viendrait donc projeter au champ de l'Autre l'existence d'une affection, la marquant symboliquement, sans pour autant l'associer à une représentation imaginaire, ceci serait la constitution du signifiant vide, car la nomination décontextualise cette affection en la projetant. C'est bien le propre de l'opération du Dire. La relation d'équivalence pourrait alors être pensée comme le potentiel d'apparition de cette nomination dans des champs particuliers, mettant en relation les moments éthiques dans une impossibilité normative. La notion d'accumulation dans le temps d'hégémonie affective (invisibles mais transmissibles dans le registre transférentiel affectif hors nomination) rend potentiellement effectif ce processus, dont les points d'émergences seraient pluriels. Cela suppose que le processus hégémonique, tel que défini présentement, ne peut s'effectuer qu'à partir de l'émergence, contingente et simultanée, de la nomination d'une affection qui traverse déjà les corps dans une pluralité de site. Devrait-elle alors nécessairement être débarrassée des signifiants déjà emplis de signification, souvent référés à un idéal ? C'est-à-dire, est-ce nécessairement la nomination d'un signifiant jusque là inexistant, une création signifiante ? Ce pourrait aussi être un énoncé, pas forcément un terme unique, par exemple celui qui a émergé en 2016 « on vaut mieux que ça » a eu un effet hégémonique effectif, et débouché sur le mouvement Nuit Debout. Cependant, il n'a pas pour autant provoqué un renversement des discours dominants, son extériorité, qui était un moment éthique, n'a pas déplacé l'ordre normatif, ce qui interroge le rapport entre l'équivalence hégémonique dans la pluralité des luttes et son potentiel de destitution de l'autorité discursive. De quelle façon ce Dire est venu à la politique, quels événements discursifs a-t-il produit et avec quelles limites ? Nous développerons cet exemple dans le dernier moment de cette partie, voyons pour le moment ce que Laclau dit de ce processus.

Nous le retrouvons dans ses interrogations « le dilemme politique fondamental de notre époque : est-ce que la prolifération de nouveaux acteurs sociaux conduit à une extension telle de la chaîne d'équivalence qu'elle rend possible l'émergence de volontés collectives plus fortes ? Ou est-

¹¹⁹ Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000). Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 115.

ce que ces acteurs vont se dissoudre dans un pur particularisme, facilitant la tâche du système qui va les intégrer et les subordonner ? »¹²⁰ (ibid, P. 257). Pour Laclau, la clé de la réussite du processus se trouve dans la représentation, sans laquelle il ne peut y avoir d'hégémonie, ce qui justement a été rejeté lors de Nuit Debout. « Pourquoi une relation de représentation est-elle absolument nécessaire ? Comme je l'ai montré dans d'autres travaux, c'est parce que, à un certain moment, des décisions vont être prises qui affectent les intérêts de quelqu'un qui n'est pas présent physiquement dans la situation de décision. Et comme je l'ai également montré, la représentation est toujours un double mouvement du représenté vers le représentant et du représentant vers le représenté – ce dernier mouvement nous permettant à nouveau de voir l'émergence d'un processus d'universalisation. [...] La relation de représentation devient ainsi un vecteur d'universalisation et, comme l'universalisation est la condition préalable à l'émancipation, elle peut également devenir le chemin qui y mène. Dans les conditions d'un monde de plus en plus globalisé et en réseau, c'est seulement par des relations de représentation que l'universalité est réalisable »¹²¹ (ibid, P. 259).

Il semblerait qu'ici une contradiction majeure émerge à partir de notre lecture de Laclau : supposer que le processus hégémonique émerge par la mobilisation d'un signifiant vide projetant une affection émergente à partir de différents lieux, expliquer que la représentation est indispensable pour convaincre de son intérêt plus large dans un ordre discursif normatif (où l'universalité est posée par l'autorité discursive pré-instituée), donner un lien conceptuel immédiat entre représentation, universalisation et émancipation... Ces trois éléments nous semblent incohérents, les deux dernières phrases de la citation montre un processus purement logique qui masque les définitions antérieures et associe des espaces tout à fait distincts. Ainsi, et nous y avons suffisamment insisté avec Bourdieu et Butler : l'utilisation du discours dominant pour introduire une extériorité tend à renforcer le discours dominant. **Ce processus d'hégémonie ne pourrait alors que grandir l'écart entre le registre éthique et normatif, en accentuant le dernier à la place du premier et en annulant sa potentialité émancipatrice : nous étudierons cela dans l'analyse des discours dominants.**

D'ailleurs, Laclau n'ignore pas du tout ce fait : « le régime oppressif s'engage lui-même dans une opération hégémonique et tente d'absorber de manière « transformatrice » (pour employer le terme gramscien) certaines des revendications qui lui sont opposées. De cette manière, le régime peut déstabiliser la limite qui le sépare du reste de la société. Pour faire cela, il doit rompre le lien

¹²⁰ Butler, J., Laclau, E., Zizek, S. (2000). Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 257.

¹²¹ Ibid. pp. 259.

entre une revendication particulière et sa relation équivalentielle avec toutes les autres revendications. Si la *logique d'équivalence* universalise les revendications en faisant d'elles les supports d'une signification qui transcende leurs particularités, l'opération transformatrice particularise les revendications en neutralisant leur potentiel équivalentiel. Cette seconde logique, qui est strictement opposée à la logique équivalentielle est ce que je nomme la *logique de la différence*. (En fait, c'est cela qui inquiète Zizek : à savoir que les revendications des nouveaux mouvements deviennent si spécifiques qu'elles puissent être intégrées de manière transformiste dans le système et qu'elles cessent d'être les supports d'une signification plus universelle, émancipatrice). Toutes ces considérations qui précèdent montrent clairement pourquoi l'universalité, pour nous, est l'universalité d'un signifiant vide : car la seule universalité possible est celle qui est construite par une chaîne équivalentielle. Plus cette chaîne est étendue, moins son équivalent général sera attaché à une signification particulariste »¹²² (ibid). Donc comment supposer qu'un signifiant vide puisse être compatible avec la nécessité de la représentation ?

A partir de sa mise en discours par un représentant, ce signifiant est systématiquement unifié sous la domination d'une signification qui annule la logique d'équivalence : ce ne peut plus être un signifiant vide. Ce n'est pas nécessairement une logique de la différence, mais bien plutôt une logique d'unification d'une des représentations potentielles du signifiant : il nous semble que la mise en place d'un représentant opère systématiquement la domination d'une autorité discursive, soit d'un registre commun de représentation avec leurs affects correspondant, ce qui est le propre de la politique. Toute mise en place d'un représentant ne tendrait alors qu'à annuler la relation d'équivalence ? Ce ne serait déjà plus des équivalences, mais la mise en ensemble de ces équivalences qui constituerait l'identité du pouvoir dominant. C'est d'ailleurs dans une volonté de compétition face au discours dominant que Laclau cherche à penser l'hégémonie comme voie nécessaire pour la « gauche ». Notre réflexion tend plutôt à interroger la nécessité du processus d'hégémonie par la représentation au regard du processus d'hégémonie affective. **Nous avons donc posé ce point de désaccord majeur : la mise en place de représentants risquerait d'annuler la logique d'équivalence au profit d'une uniformisation des représentations associées au signifiant vide, à partir de quoi les luttes particulières se trouveront exclues. C'est donc le risque de poser un imaginaire social complet et figé qui nous semble ici contraire à la logique même d'équivalence.**

Zizek pousse plus loin cette question : « un possible contre-argument serait que la rupture radicale de l'invention démocratique consiste dans le fait même que ce qui était auparavant considéré comme un obstacle au fonctionnement normal du pouvoir (la place vide du pouvoir,

¹²² Ibid. P. 365.

l'écart entre cette place et celui qui exerce définitivement le pouvoir, l'indétermination extrême du pouvoir) devient à présent sa condition positive : ce qui était auparavant ressenti comme une menace (la lutte entre plusieurs sujets-agents pour remplir la place du pouvoir) devient à présent la condition même de l'exercice légitime du pouvoir. Le caractère extraordinaire de l'invention démocratique consiste donc dans le fait que – pour le dire en termes hégéliens – la contingence du pouvoir, l'écart entre le pouvoir en tant que lieu et son tenant-lieu, n'est plus seulement « en soi », mais devient « pour soi », est reconnue explicitement « comme telle », se réfléchit dans la structure même du pouvoir. Cela signifie que – pour le dire dans les termes bien connus de Derrida – la condition d'impossibilité de l'exercice du pouvoir devient sa condition de possibilité »¹²³ (Zizek, 2000, *Après l'émancipation*). Ceci est le propre d'une série de déplacements qui caractérise le mode réflexif de notre société étendue à partir du rapport maître-esclave : nous ne naissons plus dans un mode de vie hérité, mais nous jouons des rôles sociaux déterminés à l'avance. Ce qui est intéressant ici est que le processus demeure précaire et sous tension : la pluralité des sites de pouvoir ne pourrait-elle pas destituer le processus hégémonique dominant, à condition qu'elle ne cherche pas à le renverser par une nouvelle hégémonie discursive ? D'après Zizek, il semblerait que le maintien du pouvoir dominant soit produit par la prolifération de ses espaces, d'où, comme Laclau, la volonté de restituer un espace hégémonique au niveau de la politique. Cependant, il montre bien ses limites, à savoir la façon dont le pouvoir actuel pourrait s'y renforcer, car il demeure producteur de la détermination hégémonique.

Nous arrivons à un point de croisement : la pluralité des sites de pouvoir semble renforcer la domination hégémonique actuelle / le potentiel hégémonique de la pluralité des luttes pourrait, par des relations d'équivalence, produire une extériorité émancipatrice / la mise en représentation de ces relations d'équivalence viendrait à nouveau renforcer le pouvoir dominant. De quelle façon, alors, penser un processus hégémonique émancipateur ? En ce sens, nous retrouvons la question initiale : notre société contemporaine peut-elle voire émerger un événement discursif au niveau de la politique à partir d'une extériorité et non d'une opposition ?

Et on rejoint ici la façon dont Bourdieu posait que la re-méconnaissance de ce que le pouvoir dénie peut être facteur d'émancipation. Zizek, par le concept de transgression interne, montre de quelle manière la suridentification au discours explicite du pouvoir peut venir le déborder de l'intérieur, qui dépasse l'effet selon lequel la résistance reproduit ce à quoi elle résiste. Il prend ici référence sur Lacan « ce que vise la notion lacanienne d'acte, ce n'est pas simplement un déplacement, une resignification des coordonnées symboliques qui confère au sujet son identité,

¹²³ Butler, J., Laclau, E., Zizek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 124.

mais c'est la transformation radicale du principe universel structurant l'ordre symbolique existant »¹²⁴ (Ibid, P. 269). Il est assez étrange de parler de la transformation radicale d'un principe universel : serait-il supposé que c'est le principe structurant l'ordre symbolique qui est universel et que sa transformation radicale porterait sur ce qui est représenté à cette place comme existant ? Ceci est très intéressant par rapport au signifiant zéro comme ensemble vide, nous pourrions dire que la première chose dont il parle est la dimension imaginaire et non pas symbolique : la représentation associée à l'Autre qui nomme ne tient plus et se déplace, ce qui modifie tout l'ensemble de l'articulation signifiante qui lui était corrélée (passage vers le collectif ?). L'Autre n'est pas en soi protecteur, c'est plutôt qu'il est garant de la partie continue, langagière, du sujet divisé, à quoi son corps a été rattaché par l'inscription imaginaire lors du stade du miroir. Dans le champ politique, il y a donc bien la potentialité d'un déplacement de la représentation de l'Autre, qui pourrait s'effectuer de façon simultanée, comme nous l'avons vu : la représentation homogène serait en ce sens, non seulement inutile, mais inefficace.

La notion d'universalité comprend le fait qu'une homogénéité est déjà là, en acte et en discours, dans les corps et les affects communs, et régit la politique. C'est soit dans son sillage, soit en extériorité (mais alors non « reconnaissable »), soit en opposition (donc aussi dans son sillage), que la pluralité des sites de pouvoir se manifeste. Chaque particularité vient transformer l'universalité en extension, pas nécessairement dans son orientation initiale : « cette « généralisation de la forme hégémonique de la politique » est elle-même dépendante d'un processus socio-économique particulier : c'est le capitalisme global contemporain, avec sa dynamique de « déterritorialisation », qui a créé les conditions de la disparition en politique « essentialiste » et de la prolifération de nouvelles et multiples subjectivités politiques. Donc, à nouveau, pour être bien clair : ma thèse n'est pas que l'économie (la logique du Capital) est une sorte de « point d'ancrage essentialiste » qui, d'une manière ou d'une autre, « limite » la lutte hégémonique – au contraire elle est la condition positive ; elle crée l'arrière-plan à partir duquel « l'hégémonie généralisée » peut s'épanouir/prospérer »¹²⁵ (ibid). Le rôle de la politique serait alors de se maintenir comme institution, tout en laissant de côté son rôle de régulateur tierce : si le pouvoir devient alors invisible, dans le sens où il n'est plus clairement identifié en l'Etat comme représentation de la puissance nommante de l'Autre, il peut ainsi émerger dans des expériences affectives multiples qui ne chercheront pas à se faire reconnaître dans une instance régulatrice qui n'existerait plus. Et cela, potentiellement, peut amener à la destitution, sans opposition directe, de la légitimité toujours revendiquée de la politique.

¹²⁴ Ibid. pp. 229.

¹²⁵ Ibid. pp. 383.

L'appareil étatique va donc chercher à être l'extension des espaces de pouvoir qu'il reconnaît, réprimer ceux qui menacent sa continuité, laissant invisibles les espaces et les liens par lesquels les affections émergentes tendent à se répandre. « Cette contamination de l'universel par le particulier est plus « forte » que la lutte pour l'hégémonie (c'est-à-dire que la lutte pour qu'un contenu particulier hégémonise l'universalité en question) : elle structure par avance le terrain même sur lequel la multitude des contenus particuliers luttent pour l'hégémonie. Sur ce point, je suis d'accord avec Butler : la question n'est pas juste de savoir quel contenu particulier va hégémoniser le lieu vide de l'universalité – la question est, aussi et surtout, de savoir quel privilège secret a été attribué et quelles inclusions/exclusions ont eu lieu pour que ce lieu vide comme tel apparaisse à la première place »¹²⁶ (Zizek, *ibid*).

Enfin, face aux questions posées en amont, à savoir s'il était possible qu'émerge au niveau de la politique une représentation qui s'extrait des discours dominants, soit qu'un événement discursif puisse faire rupture, nous arrivons aux premières réponses. Tout d'abord, un événement discursif opérerait comme tel seulement s'il posait une rupture autant quant à la forme que quant au contenu, soit à partir d'une extériorité et non pas d'une opposition. Ensuite, les pratiques disciplinaires et l'inscription des affects communs continuent à légitimer les institutions associées à l'autorité légitimée, et rendent potentiellement ineffectifs les tentatives hégémoniques discursives qui lui sont opposées. De plus, la reconnaissance des pluralités des sites de pouvoir, par le pouvoir de la politique, tend à renforcer son modèle de domination, voire à ramifier ses instances disciplinaires. Néanmoins, les discours dominants eux-mêmes, par la violence qu'ils produisent sur les corps, et quand leur imposition se transforme en revendication, peuvent conduire à la mobilisation d'affects communs qui leur sont inhérents mais les débordent de l'intérieur (exemple de l'autonomie). De même, une hégémonie peut se constituer à partir d'un signifiant vide et de la logique d'équivalence entre les particularités, mais sa mise en représentation risquera de rompre la logique d'équivalence par la domination d'une signification. Enfin, la pluralité des sites de pouvoir, non seulement tend à destituer les institutions reconnues comme représentant la puissance de l'Autre (nous verrons dans les autres parties au profit de quoi), mais aussi laissent invisibles des affections, à la fois émergentes, accumulées dans les espaces et le temps et/ou simultanées, qui peuvent produire une hégémonie affective qui ne demande pas de représentation.

A partir de là, il est temps de passer par la psychanalyse pour saisir pleinement ces relations.

¹²⁶ Butler, J., Laclau, E., Zizek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 386.

II. La fonction psychanalytique du/de la politique :

Si la façon dont les institutions associées à l'Etat, soit ce que nous avons défini La politique, impactent les subjectivités, nous avons aussi insisté sur leur rôle supposé et effectif dans les rapports de domination. Puisque nous avons interrogé la potentialité que la représentation supposée légitime de la puissance de l'Autre se déplace, il est nécessaire d'interroger plus précisément cette relation dans une lecture psychanalytique. En ce sens, plusieurs questions vont nous guider : **quelle place occupe précisément la politique comme représentation supposée de la puissance de l'Autre ? Nous introduirons à partir des quatre discours et du discours capitaliste, l'unité produite sur les subjectivités. Comment s'opère la conflictualité de ces relations ? De quelle façon une affection peut-elle s'exprimer ? Autrement dit, dans quelles conditions le Maître peut ne plus répondre, et qu'est ce que cela implique, qu'est ce qui prendrait cette place vide ? Nous verrons cependant que le discours du capitaliste, en semblant du maître, reste proprement le discours de notre contemporanéité, comme suppléance.**

A. Des corps aux foules...

Dans Totem et Tabou (1913), Freud montre que le totem occupe la place de liant entre génération, transmis par la mère, il prend cette place de représentation externe au lien entre l'enfant et ses parents, qui assume la subordination à la tribu et la prohibition de l'inceste entre membres du même totem (ainsi que celle de manger la chair de l'animal totem). Il est intéressant de voir que l'attribution du totem suit la même logique que celle du nom hérité du père dans notre société, soit cette fois dans la ligne patriarcale. Le totem occupe donc une place parallèle à celle de la nomination, il est à la fois posé par une extériorité (l'animal interdit) et marque la continuité des liens de parenté, enfin il est la modalité de reconnaissance comme membre de la tribu. En effet, l'animal totem protège et défend les membres du clan, mais il annonce aussi l'avenir et sert de guide. Le totem aurait donc une fonction sociale, de lien tribal, une fonction nominaliste (puissance attribuée à l'animal) et une fonction métapsychologique (totem comme refuge dans lequel l'âme du membre et de la communauté est déposée et protégée). Freud montre d'ailleurs que dans la névrose obsessionnelle, plusieurs troubles proviennent de l'attitude du patient à l'égard de son propre nom, le révéler, signer, risquant de mettre à plein jour une partie de la personnalité.

Concernant les tabous, il est intéressant de noter que les prescriptions imposées aux rois-prêtres étaient si nombreux, pour maintenir leur pureté, que leur fonction était surtout indésirable « Pliant sous le fardeau de leur sainteté, les rois sont devenus incapables d'exercer réellement le pouvoir et ont été obligés d'abandonner les charges administratives à des personnages moins importants, mais actifs et énergiques, n'ayant aucune prétention aux honneurs de la dignité royale. C'est ainsi que se seraient formés les seigneurs temporels, tandis que les rois tabou ont continué d'exercer la suprématie spirituelle, devenue en fait insignifiante » ¹²⁷ (Freud, 1912, Totem et Tabou). On trouve aussi dans la question du tabou la façon dont on peut donner à un tiers, mis en position de toute puissance, la responsabilité de chacun de ses propres échecs et la réalisation de ses attentes. En ce sens, le rôle du tiers protecteur est aussi régulateur de la frustration : il incarne l'instance mauvaise à laquelle on peut imputer l'épreuve de réalité. Sa destruction fantasmatique ou réelle permet de projeter une agressivité qui pourrait se retourner contre soi, le mécanisme de projection permet d'identifier à l'extérieur cette hostilité. La méfiance est ainsi en rapport direct avec le pouvoir qui est attribué, ainsi que le désir de destruction va de pair avec la menace d'abandon : c'est la position de persécuteur. C'est en ce sens que Freud fait la comparaison avec la façon dont le tabou du nom du mort renvoie à l'ambivalence affective au sujet du mort. D'ailleurs, cette projection est aussi opérante dans la nomination de l'ennemi extérieur à la nation, risquant de la détruire, qu'il se trouve en minorité dans la nation ou hors de ses frontières : c'est bien l'imputation d'une toute-puissance de destruction à un ennemi qui permet de détourner l'agressivité interne. Ainsi, l'analyse de la phobie chez l'enfant permet de percevoir de quelle façon est déplacée la relation ambivalente à l'égard du père, sur un animal.

Dans ce même texte, il fait le lien entre pensée animiste, religieuse et scientifique : la pensée animiste reposant sur une toute puissance de la pensée pour provoquer des phénomènes, la pensée religieuse sur la toute puissance de la fin (pensée divine) pour déterminer la volonté, la pensée scientifique sur la toute puissance des moyens (lois, technique et méthode) pour exercer la volonté. Il y a, dans les trois cas, une construction de la réalité à partir des idées : l'association des choses suit l'association des idées, et les choses mêmes, ainsi que la relation entretenue avec elles, se transforment avec le déplacement des représentations. « Ce que nous projetons ainsi, tout comme le primitif, dans la réalité extérieure, ne peut guère être autre chose que la connaissance que nous avons qu'à côté d'un état dans lequel une chose est perçue par les sens et par la conscience, c'est-à-dire à côté d'un état où une chose donnée est présente, il existe un autre état dans lequel cette même chose n'est que latente, tout en pouvant redevenir présente. Autrement dit, nous projetons notre connaissance de la perception et du souvenir ou, pour nous exprimer d'une manière plus générale,

¹²⁷

Freud, S. (1913). Totem et Tabou. <http://www.anthropomada.com/bibliotheque/Sigmund-FREUD.pdf>. P. 41.

notre connaissance de l'existence de processus psychiques inconscients à côté de processus conscients. On pourrait dire que l' « esprit » d'une personne ou d'une chose se réduit en dernière analyse à la propriété que possède cette personne ou cette chose d'être l'objet d'un souvenir ou d'une représentation, lorsqu'elle échappe à la perception directe. »¹²⁸ (ibid). Le totem et le nom répondent de cette projection dans un espace de latence, où se manifeste la continuité de l'existence de la chose. Soit, en ce qui nous concerne dans cette partie : de la projection de la continuité de l'existence du sujet dans l'Autre, et de l'association de sa puissance à une représentation instituée. Concernant le passage entre le père tout puissant et la horde fraternelle, nous gardons comme possibilité que la représentation de la puissance de l'Autre puisse s'effectuer tout autant dans une identification isolée sur une personne (exemple, le père), que sur un collectif (exemple, la communauté, avec le totem comme exemple tout à fait intéressant de signifiant).

Dans un autre texte majeur, *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921), en partant de l'analyse de Gustave Lebon (1921, *Psychologie des Foules*), Freud pose que les individus pris isolément, produisent dans le phénomène de foule une unité, des corps soudés, une homogénéisation affective. Ceci produirait la mobilisation d'instincts réprimés rendue possible par la puissance perçue dans l'affection collective et la disparition de la responsabilité dans l'anonymat : ce serait alors les impulsions, démonstrations de force, voire de violence, qui se manifesteraient, renforcées par la contagion qui se diffuse par image s'appelant les unes les autres par association. Un autre élément pointé est la propension accentuée à la suggestion dans le cas des foules : la contagion serait interne, alors que la suggestion serait externe, ce qui suppose un meneur des foules. La possibilité d'agir sur la foule suppose d'exprimer des images extrêmes et répétitives qui renforcent la contagion. Il suppose à la foule une tendance à rechercher la domination par un maître qui serait craint, au service de qui seraient mobilisées les tendances agressives et destructrices. D'ailleurs, ce ne serait qu'en référence à ce maître que les foules pourraient aussi manifester, par la suggestion, la résignation et le dévouement à un idéal, par une sensibilité quasi magique à la puissance des mots, capables de la provoquer comme de la calmer. Le Bon pose en effet que dans toute manifestation de foule, l'instinct pousse à se mettre sous l'autorité d'un chef : la foule serait incapable de vivre sans, car elle est caractérisée par sa soif d'obéir (ce qui signifierait que la responsabilité ne soit pas tout à fait absente, ni prolongée dans le collectif, mais reportée sur une instance supérieure toute-puissance, comme nous l'avons vu avec *Totem et Tabou*).

Freud suppose que pour qu'une foule se produise, il faut en amont du commun entre les individus, au niveau d'un objet (homogénéité mentale) et des ressentis d'une situation (homogénéité

¹²⁸

Freud, S. (1913). *Totem et Tabou*. <http://www.anthropomada.com/bibliotheque/Sigmund-FREUD.pdf>. P. 73.

affective). Néanmoins, il reprend l'analyse de Mac Dougall qui détermine cinq facteurs élevant le niveau psychique de la foule : « La première condition, qui est la condition fondamentale, consiste dans un certain degré de continuité quant à la composition de la foule. Cette continuité peut être matérielle ou formelle : dans le premier cas, les mêmes personnes font partie de la foule pendant un temps plus ou moins long; dans le deuxième, il se forme, à l'intérieur de la foule, certaines situations occupées tour à tour par tels ou tels de ses membres. Il faut, en deuxième lieu, que tout individu faisant partie de la foule se soit formé, quant à la nature, à la fonction, à l'activité et aux exigences de celle-ci, une idée dont découle son attitude affective à l'égard de l'ensemble de la foule. Il faut, en troisième lieu, que chaque foule se trouve en rapports avec d'autres formations analogues, mais différant d'elles à beaucoup d'égards ; qu'il existe une sorte de rivalité entre une foule donnée et les autres. En quatrième lieu, il est nécessaire que la foule possède des traditions, des coutumes, des institutions dont les principales se réfèrent aux relations réciproques de ses membres. Enfin, en cinquième lieu, la foule doit posséder une organisation, s'exprimant dans la spécialisation et la différenciation des activités assignées à chacun. »¹²⁹ (Freud, 1921, Psychologie des foules et analyse du moi). Il est très intéressant d'observer ici que le meneur n'apparaît nullement, l'élévation psychique de la foule se manifestant précisément dans l'organisation collective via la réciprocité des relations et la mise en place de particularités en son sein. Ce qui rejoint le débat concernant la nécessité de la représentation dans le processus hégémonique.

En effet, Freud s'intéresse à la foule sans meneur, en parallèle des deux foules conventionnelles avec leader, l'armée et l'église. Dans l'armée et l'église, le lien libidinal demeure prévalent, il est mis à mal lors de la peur panique, produite par un relâchement de ce lien : plus ce lien affectif sera fort, moins le relâchement ne sera susceptible de se produire face au danger. Dans le cas des foules avec meneur, ce relâchement peut être associé à l'atteinte du leader, en ce qu'il incarne l'idéal de la foule, et ainsi sa cohésion : les liens libidinaux d'une foule avec meneur ne tiennent donc qu'à condition que celui-ci demeure. En s'interrogeant sur les caractéristiques du meneur, Freud pose que le père primitif serait l'idéal de la foule qui domine l'individu (prend la place de l'idéal du moi) : ce qui implique un divorce entre moi et idéal du moi quand l'individu n'est pas identifié à la foule. Concernant les foules sans leader, Freud interroge la possibilité que la place du chef soit remplacée par un mécanisme proche du totem, une abstraction, ou une tendance partagée. La possibilité étant toujours de voir cette idée incarnée par une personne, ou une partie du groupe, mise en position de domination. Le processus d'identification joue l'écart entre affection partagée et représentation commune qui convoque des affects homogènes.

¹²⁹ Freud S. (1921). Psychologie des foules et analyse du moi.
http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_de_psychoanalyse/Essai_2_psy_collective/Freud_Psycho_collective.pdf. P. 21.

Il y a dans cette fiction un point d'achoppement sur la nécessité sociale et le ressenti individuel comme arrivant de pair : c'est la production des affects communs. Freud considère que l'identification fait les liens affinitaires entre les membres d'une communauté, avec le lien libidinal (transfert d'amour) qui serait en deçà du processus d'identification, et ce serait les liens affinitaires qui réaliseraient le meilleur rempart contre la guerre. Les idéaux ne sont pas posés comme source de communauté mais bien plus comme ce qui peut diviser et orienter la violence vers un ennemi ciblé en tant qu'exclu de cet idéal, ou opposant. En parallèle, le lien affinitaire se renforce dès que le collectif qu'il constitue est menacé par une force extérieure. La libido, comprise comme l'énergie des tendances se rattachant à l'amour, renvoie à notre affection partagée, dans le lien primordial et non différencié des corps, le reste de la projection de l'existence au lieu de l'Autre. Le lien libidinal demeure primordial quant à la cohésion des foules, soit l'affection partagée à partir de sujets divisés : de cela est dépendant l'effacement du narcissisme, qui trouve sa limite dans l'attachement libidinal provoqué par la foule.

La notion d'identification comprend l'attachement affectif à une personne, qui serait en premier modelé sur l'attachement parental, mais en fait dans le sens où cet attachement est déjà pris dans le dispositif de répression : l'identification se distingue de l'affection partagée. L'identification est en ce sens la version imaginaire du transfert d'amour, elle est donc associée aux représentations de pouvoir, et comprend l'ambivalence affective (entre protection et destruction), c'est la continuité du sentiment d'existence dans un autre identifié. Ce qui rapproche l'identification à la position instituée de pouvoir mis en place de représenter la puissance de l'Autre, à partir du moment où cette position est personnalisée, ou identifiable dans le collectif. On pourrait alors dire que l'assujettissement au pouvoir, sa reconnaissance comme légitime, comprend nécessairement une part d'identification. Cette identification peut se faire aux différents niveaux où se manifeste le pouvoir (représentant de l'Etat, représentant d'une institution comme le médecin, représentant de la famille comme le père). C'est là que se pose l'idéal du moi, alors que le moi idéal concerne la place à laquelle est attribué le nom donné au sujet, on pourrait ainsi dire de façon résumée que l'idéal du moi est en pouvoir de déterminer le moi idéal (toujours supposé dans la demande).

Par ailleurs, il est intéressant de noter que le processus d'identification peut ne s'attacher qu'à une seule partie de la personne ainsi mise en position de pouvoir : on lui prête une des caractéristiques de ce pouvoir, et cela peut se déplacer au cours du temps, cette caractéristique, d'abord fantasmatique, peut se révéler inopérante, et l'autre est ainsi destitué du caractère identificatoire, c'est le propre de l'idéalisation et de sa désillusion. L'identification est donc, par son versant imaginaire, plus susceptible de déplacement que le lien libidinal, bien qu'elle lui soit généralement liée et que l'identification puisse conduire à un lien libidinal (les deux sens sont

possibles, tout comme leur simultanéité), elle peut aussi s'effectuer indépendamment de celui-ci. Par exemple, l'identification par le symptôme opère comme lien libidinal, avec un objet refoulé ; de même, le lien libidinal autour d'un objet peut produire une identification (c'est le cas de l'attachement au leader qui fait lien dans la foule), et si l'objet disparaît, l'identification peut se déplacer vers un lien libidinal à l'autre (si le potentiel transférentiel est présent), ou vers un autre objet. L'identification agit donc de façon indépendante mais intriquée au lien libidinal, en ce qu'elle est capable de déplacements (par exemple, le déplacement du leader au collectif ?).

Ainsi, selon Freud « La caractéristique générale des hommes, telle que nous l'avons décrite précédemment, s'applique plus particulièrement à la horde primitive. La volonté de l'individu était trop faible pour se risquer à l'action. Les impulsions collectives étaient alors les seules impulsions possibles ; la volonté individuelle n'existait pas. La représentation n'osait pas se transformer en volonté, lorsqu'elle ne se sentait pas renforcée par la perception de sa diffusion générale. Cette faiblesse des représentations trouve son explication dans la force du lien affectif qui rattachait chacun à tous ses semblables »¹³⁰ (ibid). **Cette citation s'inscrit pleinement dans le cadre de notre propos : on voit en effet que l'essor des représentations vient mobiliser les affects et ainsi constituer du lien social, sans mobiliser pour autant le lien libidinal qui est le propre de l'affection partagée, ce qui rend la cohésion fragile. Et justement, le passage au représentant, dans le cadre d'une affection partagée, ne nous semble pas favoriser le maintien des liens libidinaux, mais bien les diminuer par leur destitution libidinale, pour une institution représentative. Nous développerons ceci dans le troisième chapitre de notre thèse.**

Freud fonde son développement à partir de la fiction selon laquelle à l'aube de l'histoire humaine, la forme de la horde serait primaire, avec un père libre qui était aimé des membres, et que par là se serait constitué, après le meurtre du père, le lien libidinal envers les frères. Les désirs instinctifs contre lesquels lutte la culture sont l'inceste, le cannibalisme et le meurtre, l'institution d'un ordre moral assure leur condamnation¹³¹. Nous ne reviendrons pas ici sur toutes les objections qui ont été faites à cette fiction, auxquelles nous souscrivons en grande partie (notamment en ce qu'elle se base sur l'analyse des névroses, et pas des psychoses), mais il nous semble important de repérer ce présupposé de base à partir de quoi Freud développe le rapport au pouvoir, de façon à rester vigilant sur ces élaborations et sur nos traductions au regard du cadre conceptuel que nous avons déjà posé.

¹³⁰ Freud S. (1921). Psychologie des foules et analyse du moi.
http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_de_psychanalyse/Essai_2_psy_collective/Freud_Psycho_collective.pdf. P. 54.

¹³¹ Freud, S. (1927). L'avenir d'une illusion. Paris, PUF, 2004.

Poursuivons cette question avec le texte de 1929, « Le malaise dans la culture », où Freud introduit rapidement sa difficulté à penser le « sentiment océanique », en ce qu'un sentiment ne pourrait, selon lui, être source d'énergie, que s'il est l'expression ou la dérivation d'un puissant besoin. En s'intéressant au fait que nombre de raisons données au malaise touchent la vie sociale, il interroge le mythe impossible d'une vie heureuse et frugale présociale. Le renoncement que suppose la vie en société tend à créer, comme nous l'avons vu concernant l'épreuve de réalité, une frustration cumulée (ce à quoi je suis incapable d'atteindre, ce qu'il m'est interdit d'atteindre), face à laquelle la société, et d'autant plus ses représentants, deviennent le réceptacle de l'agressivité et des frustrations. En ce sens, la vie en société suppose des compensations, sans quoi les désordres ne pourraient que survenir. Pour Freud, ces compensations se sont constituées à partir de la fiction du meurtre du père de la horde primitive, donc à partir des liens libidinaux et des affects associés. Et ce serait d'abord les interdits touchant la sexualité (issue des pulsions objectales) qui manifesteraient les premières difficultés et frustrations de la vie en communauté, car l'inhibition de la vie sexuelle serait indispensable pour que se développent les liens libidinaux au-delà de l'amour du couple. C'est ensuite à l'agressivité (issue des pulsions de conservation) propre à l'homme que la société imposerait de fortes frustrations, agressivité qui tendrait aussi à être réduite par les liens libidinaux.

Ainsi, le surmoi, comme intériorisation de l'autorité et de la culpabilité, fonde la conscience morale, génère du lien social par la sublimation et le renoncement pulsionnel. Comme la culture obéirait à une impulsion érotique intérieure, qui lui ordonne de réunir les hommes en une masse intimement liée, elle ne pourrait atteindre ce but que par un renforcement toujours croissant du sentiment de culpabilité¹³² (Freud, 1929, Le malaise dans la culture) : si une tendance pulsionnelle succombe au refoulement, ses éléments libidinaux sont transformés en symptômes et ses composantes agressives en sentiment de culpabilité. Le sentiment de culpabilité sera donc associé à la menace d'abandon, d'abord de la part des instances parentales, puis dans le pouvoir politique qui prendra la place des premiers (sans pour autant les destituer tout à fait). L'instauration du surmoi rend la visibilité de l'acte prohibé plus intense, il n'a pas besoin d'être découvert par l'autorité pour provoquer de l'angoisse, de la même façon que si elle était provoquée par une instance extérieure. C'est ainsi le propre de la conscience morale que d'être plus sévère que l'autorité crainte de l'extérieur, son niveau de sévérité varie d'ailleurs en fonction des impératifs moraux auxquels le sujet a été soumis : c'est le maintien des tabous, qui seraient d'autant plus forts que le sujet est placé à distance de son moi idéal, et cela en fonction du pouvoir donné à l'idéal du moi.

132 Freud, S. (1929). Le malaise dans la culture. Paris, PUF, 2004.

En ce sens, nous pouvons supposer que dans le cas d'une société où le pouvoir est flottant, c'est-à-dire dont l'instance de représentation n'est plus légitime, l'idéal du moi se verrait moins contraignant. Mais cela est un peu rapide, car si l'idéal du moi se constitue d'abord dans la relation aux parents, avant de se projeter dans l'institution étatique, l'affaiblissement du pouvoir de l'Etat n'est pas simultané ni homogène à l'affaiblissement du pouvoir parental. Néanmoins, **la distance qui se place entre les deux (entre le surmoi de l'individu et le surmoi collectif, pour ainsi dire) pourrait rendre impossible le déplacement de la représentation du pouvoir des instances parentales à l'instance étatique. Voire, des impositions irréalisables par le surmoi collectif pourraient être incompatibles avec le surmoi individuel : c'est la limite de la prise du surmoi sur la constitution libidinale. Ceci donne une autre vue sur la manière dont la destitution du pouvoir étatique, peut venir anéantir la façon dont le sujet y avait projeté l'idéal du moi, et ainsi perturber la continuité de son identité au niveau du moi idéal (où il a à se reconnaître et à se faire reconnaître, sans jamais pouvoir tout à fait y parvenir). A moins que l'intériorisation du surmoi suppose justement que l'idéal du moi ait été intériorisé et ne nécessite plus d'instance extérieure où se projeter... Ce qui est très intéressant du point de vue de la notion d'autonomie que nous avons évoqué plus haut. Nous y reviendrons plus précisément dans le chapitre II Du Sujet.**

Freud passe un pas : celui de la conscience comme intériorisation de la peur de la punition de l'autorité et abandon de son amour. Cette conscience exige de nouveaux renoncements pour entretenir l'énergie qui se trouve mobilisée en elle, voire qui la constitue. Car le surmoi devient aussi l'instance protectrice et interdictrice, telle que l'était la relation d'identification première, et l'agressivité adressée au tiers est alors retournée contre le surmoi, en parallèle de la perte d'abandon. En ce sens, plus l'amour fourni à l'enfant était puissant, plus la menace d'abandon est forte et ainsi l'agressivité : l'intensité des liens libidinaux ne seraient donc pas opposés à l'agressivité, bien au contraire, peut-être leur distribution plurielle (dans un nombre important d'objets) permettrait-elle d'en atténuer la force. Le conflit d'ambivalence est l'équilibre précaire sur lequel se constituent les liens libidinaux et le rapport au surmoi. « Quand une pulsion instinctive succombe au refoulement, ses éléments libidinaux se transforment en symptômes, ses éléments agressifs en sentiment de culpabilité. »¹³³ (ibid).

Cette liaison ou déliaison pulsionnelle serait au cœur du processus de culture, déterminant la façon dont les hommes vont faire foule ou société. Cette notion comprend aussi bien le lien entre les hommes, qui modère l'utilisation de la violence, et le lien entre pulsion de vie et pulsion de mort, au

¹³³ Freud, S. (1929). Le malaise dans la culture.
https://www.psychanalyse.com/pdf/freud_Malaise_dans_la_civilisation.pdf. P.39.

sein même du sujet : ces éléments sont en interaction constante. Ainsi, deux facteurs modèlent les pulsions « mauvaises » : les facteurs internes (douleur et besoin d'amour) et les facteurs externes (contrainte de l'éducation exigeant un renoncement pulsionnel, transposé en contrainte interne via le surmoi). Ces seconds facteurs s'appuient sur les pratiques disciplinaires et les relations d'autorité, qui ne suppose pas le mécanisme de sublimation comme création subjective, mais comprend une transposition du penchant égoïste en penchant social (par la culpabilité). On voit bien ici de quelle façon les interdictions viennent prendre leur unité dans la subjectivité qu'elles produisent. **La fonction de la politique est alors de modeler ces second facteurs de façon à ce qu'ils s'adaptent au système dominant, d'orienter le renoncement pulsionnel et le désir, et ce processus même modifie le lien social et ainsi l'exercice de la domination. Mais que reste-t-il alors des liens libidinaux ? Comment se poursuit le sentiment de culpabilité au regard des considérations que nous avons pu faire sur la place de la politique dans notre société contemporaine? Le surmoi peut-il se passer d'une instance équivalente dans le champ social pour maintenir son autorité, où il aura à se faire reconnaître comme mécanisme de compensation ? D'ailleurs, nous pouvons questionner ce postulat selon lequel le sentiment de culpabilité irait toujours croissant...**

Selon Winnicott (1967, *La nature humaine*) « la norme réunit à la fois une attente de la persécution et une expérience des soins qui en protègent »¹³⁴ : c'est à partir de là que peut se penser l'angoisse et la souffrance névrotique. C'est alors la volonté de préserver le fantasme comme intégrité privée qui force à maintenir un équilibre entre affections nouvelles et discours de la politique : « les problèmes d'ambivalence inhérents à l'enfant parviennent à une solution à travers l'élaboration imaginative de toutes les fonctions, sans le fantasme, l'expression crue des appétits, de la sexualité et de la haine serait la règle. De ce point de vue, le fantasme s'avère la caractéristique humaine, la substance de la socialisation et de la civilisation même »¹³⁵ (ibid). Si la société est menacée, ce n'est pas seulement à cause du comportement agressif de l'être humain au regard de ses possessions ou de son territoire, que du refoulement de sa propre agressivité qui le met en lutte avec son propre bord. Le fantasme est ainsi ce qui fait le lien entre les discours dominants et les investissements pulsionnels.

134 Winnicott, D. (1967). *La nature humaine*. Ed. Gallimard, coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1990, P. 163.

135 Winnicott, D. (1967). *La nature humaine*. Ed. Gallimard, coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1990. PP. 82.

B. Du discours politique aux quatre discours plus un :

Si le politique est possible c'est par le corps (comme nous l'avons vu, les liens libidinaux), repris au niveau symbolique dans la permanence de l'Autre, et imaginaire par les idéaux. Jean Améry (1966, *Par delà le crime et le châtement*), dans son témoignage, exprime l'absence totale d'un accrochage culturel lors de la déportation et de la torture « je ne suis pas traumatisé, ça fait mal à nous »¹³⁶. Selon Martens Francis¹³⁷ (2015, *Traumatisme, lien social et éthique*), il existe trois paradoxes humains : la médiation du langage versus l'immédiat de la satisfaction ; l'objet d'amour toujours aussi persécuteur ; l'altérité et l'identité comme formant la langue dans le corps. La solidarité naît de la déchéance et de l'assomption de la déchéance, quand c'est à partir du corps que s'active la résistance.

La politique vient servir de tiers protecteur comme représentant de la loi, son instance symbolique est inscrite dans l'histoire institutionnelle qu'elle rejoue. Le discours politique, comme instance surmoïque collective, associée aux pratiques disciplinaires, va parfois chercher à toucher le particulier en chacun (par exemple : comment je peux ne plus être chômeur, ou comment l'étranger peut me prendre mes ressources) et d'autres fois le général pour justifier ses actions contre les affects contemporains (exemple : pourquoi y-a-t-il des chômeurs et comment résoudre ce problème via un effort collectif, idem pour la crise ou la sécurité). **Ceci vise à maîtriser les affects communs et aussi à légitimer ses décisions, en utilisant le mécanisme de culpabilité associé à l'agressivité.** C'est aussi dans ce rapport au surmoi collectif qu'on demande à l'État qu'il nous laisse tranquille comme individu mais qu'il surveille plus les autres, que l'on puisse mener son affaire en dehors des règles mais que l'on soit assuré si ça échoue (rapport entre surmoi individuel et collectif?). D'où la tension entre la responsabilité / exemplarité des représentants et la responsabilité individuelle dans les maux qui traversent la gestion politique du social. Selon S. Moscovici (1989, *Les thèmes d'une psychologie politique*) « Sans un effort de créativité et de recherche, inégale dans ce domaine, la politique restera en arrière de la réalité. [...] Je n'ignore pas que nous sommes en train d'évoluer d'une politique du texte à une politique de l'image génératrice d'une autre symbolique de la vie en commun. Ni que la représentation du social prend une tournure différente à la suite de l'évaporation des croyances et des idéologies nées au siècle dernier »¹³⁸.

136 Améry, J. (1966). *Par-delà le crime et le châtement* - Essai pour surmonter l'insurmontable. Arles, Actes Sud, 1995

137 Francis, M. (2015). Journées Scientifiques de formation de l'Association TRAMES PSY « Traumatisme, lien social et éthique ». Les 9, 10 et 11 avril 2015 à la Bourse du Travail de Saint Denis.

138 Moscovici, S. « *Les thèmes d'une psychologie politique* ». Hermès, La Revue 1989/2-3 (n° 5-6). 386 pages. pp. 11-20.

L'indétermination de notre présent demanderait au discours politique une cohérence, une efficacité, une sécurité comme promesse d'apaisement individuel et social. Les messages médiatiques parataxiques et sans destinataires sont des discours circulant sans énonciateur, dont on ne peut délimiter la marque de Vérité ou de responsabilité. En d'autres termes, ces énoncés nous gouvernent bien plus que les hommes qui les prononcent. Tout en dépassant la force physique guerrière, ils s'utilisent comme une arme dans le combat du lien entre symbolique et imaginaire, attaqué par le Réel : ils tendent à faire voir une réalité par le prisme des mots et un fort recours aux signifiants recouvrant des valeurs complexes. **Quand ce discours s'effrite par la destitution de sa légitimité, les liens libidinaux sont appelés à ressurgir, à compter qu'ils sont demeurés latents derrière les affects communs.**

Selon J. C Rouchy (1998, *Le groupe, espace analytique : clinique et théorie*)¹³⁹, l'anxiété provoquée par la sensation de vide, les incertitudes sur sa propre identité et les tensions vis-à-vis de sources d'identifications multiples portent à reconstituer une image maternelle archaïque, à retrouver un utérus fantasmatique dans lequel se nicher, ou au contraire à reconstituer une image destructrice qui donne consistance à ses propres angoisses et facilite la projection de ses pulsions agressives. La nature à la fois individuelle et collective de l'identité serait indissociable, l'individu étant situé dans des réseaux comme supports de ses émotions internes. La politique a pour fonction de maintenir une puissance affective de tous qui consolide le fantasme d'appartenance à la souveraineté, ce qui suppose, comme nous l'avons vu, une contenance de l'idéal du moi, autrement que comme fiction. D'après Nietzsche (1888, *La volonté de puissance*), « la « société » n'a jamais considéré autrement la vertu que comme moyen pour arriver à la force, à la puissance, à l'ordre. L'État ou l'immoralité organisée – à l'intérieur sous forme de police, de droit pénal, de caste, de commerce, de famille ; à l'extérieur comme volonté de puissance, de guerre, de conquête, de vengeance. Comment se fait-il qu'un grand nombre puisse faire des choses à quoi l'individu ne se déciderait jamais ? »¹⁴⁰ Parce qu'est prêté à l'État cette légitimité de dicter la loi morale, l'orientation des pratiques et des comportements, de se faire expression du surmoi collectif. Ainsi est interrogée de nos jours, avec la notion de post-vérité que nous avons vue, mais aussi le déplacement et la pluralité des instances de pouvoir, en dehors du cadre étatique et de ses institutions légitimes, ce qui fait lien social, en tant que celui-ci est supposé par le maintien d'un tiers en position de régulateur. C'est pourquoi nous en venons à interroger, avec Lacan, la place du maître dans la logique discursive.

139 Rouchy, J.C. (1998). *Le groupe, espace analytique : clinique et théorie*. Broché, Paris, 2008.

140 Nietzsche, F. (1888). *La volonté de puissance*. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991. Pp. 372.

La loi et le désir refoulé sont une seule et même chose par l'appareil social répressif, ce qui ne signifie pas que la loi fait le désir. Si l'événement discursif dans la politique est précisément la resignification, cela reste dans le registre du signifiant maître : il ne déplacerait que les instances imaginaires et pas les instances symboliques, puisqu'il s'appuie sur le symbolique justement pour légitimer la vérité de son énonciation. Si c'est une nomination, cela se joue au niveau de la logique de différence, soit du signifié : « le premier réseau du signifiant est la structure synchronique du matériel du langage en tant que chaque élément y prend son emploi exact d'être différent des autres [...] Le second réseau, du signifié, est l'ensemble diachronique des discours concrètement prononcés, lequel réagit historiquement sur le premier, de même que la structure de celui-ci commande les voies du second. Ici, ce qui domine, c'est l'unité de signification, laquelle s'avère ne jamais se résoudre en une pure indication du réel, mais toujours renvoyer à une autre signification »¹⁴¹ (Lacan, 1966, *La chose freudienne*. In *Ecrits*). Cette notion d'unité de signification montre la façon dont des représentations peuvent être articulées en un ensemble qui déterminerait leur cohérence : cet ensemble pourrait constituer une sorte de base commune, qui suppose justement des affects homogènes. La vie en société s'originerait du manque, autour de quoi des substituts sont construits pour pallier aux insatisfactions multiples, ce pourquoi le semblant fonctionne comme régulateur, bien que toujours marqué d'incomplétude.

Lacan propose une écriture logique du discours en tant qu'il est ce qui fait lien social, ne nécessitant pas de parole, c'est-à-dire potentiellement sans contenu. « Par l'instrument du langage s'instaurent un certain nombre de relations stables, à l'intérieur desquelles peut certes s'inscrire quelque chose qui est bien plus large, plus loin, que les énonciations effectives. Nul besoin de celles-ci pour que notre conduite, nos actes éventuellement s'inscrivent du cadre de certains énonces primordiaux »¹⁴² (Lacan, 1969, *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*). Le discours est avant tout pris dans son rôle de production du savoir, en cela il s'articule en premier à l'apparition du discours du maître, à partir duquel advient le savoir comme production. Il pourrait donc y avoir du sujet et de l'Autre sans discours, ce qui ne signifie pas sans langage : la psychose se caractérise justement par l'absence de jonction à la représentation de l'Autre. Le discours vient s'appuyer sur la structure psychique, dans une société où le savoir se produit, s'échange, se transmet : il est lié à la mise en place d'un signifiant maître, S1, soit une position de nomination à partir de laquelle le savoir se manifeste, et à partir de quoi peut aussi se constituer le sujet comme désir de savoir. Le S2 est son corolaire, il répond d'un autre signifiant déjà pris dans un ensemble

¹⁴¹ Lacan, J. (1966). « La chose freudienne » in *Ecrits*. Paris, Seuil. P. 414.

¹⁴² Lacan, J. (1969-1970), *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 11.

supposé de savoir constitué (ensemble vide en fait, reconstitué à postériori, comme signifiant zéro antécédent au 1 mais construit dans l'après-coup de la manifestation du S1). Le S barré est le sujet divisé propre à la projection nommante, qui situe la continuité de son existence dans l'Autre : le discours vient le placer dans son rapport à S1 et S2. Le reste, objet (a), est ce qui dans l'Autre demeure du transfert d'amour issu de l'affection partagée, devenant objet cause de désir (et non plus seulement désir de savoir) à partir de la relation du miroir. Son orientation est déterminée par sa prise dans le discours, soit la place qu'il occupe au regard des trois autres registres de production de savoir. La logique du discours est donc ce qui joue les places entre le sujet, le S1 comme signifiant maître nommant, le S2 comme ce qui est de l'ordre du savoir, soit déjà nommé, et l'objet (a), reste de cette projection dans l'Autre, objet cause de désir.

La théorie des quatre discours ne peut donc se passer du signifiant maître sans quoi il n'y aurait pas de sujet de manque, puisqu'il est le signifiant qui le représente pour S2, où il trouve une signification, entre quoi se situe la béance du sujet. Signifiant maître comprend donc une fonction institutive et historique symboliquement, du discours du Maître, dans laquelle la position de Maître est proprement imaginaire face à ce signifiant maître. « Le discours du maître, donc, montre, au moins dans l'histoire occidentale, à quel point le premier lien social est marqué par l'exploitation et qu'il est une sorte de vol à travers lequel quelque chose de précieux, le savoir, passe de la poche de l'esclave à celle du maître »¹⁴³. Signifiant Maître n'est pas surmoi (qui est au niveau de S2 comme vérité), il est possibilité de s'articuler au S2 comme savoir (flottant dans la psychose). Alors que le discours du maître est pris à la base dans sa relation avec le savoir-faire de l'esclave, l'institutionnalisation du savoir l'a présumé se constituant lui-même dans cette position : autorité discursive, soit propriété du Maître lui-même, celui-ci n'étant porté que par une représentation de cette place. En cela le discours de l'universitaire est celui de l'esclave devenu maître, contrôlant ses propres objets de jouissance. Le lien social est donc historiquement marqué par l'exploitation de l'esclave, la production de savoir est en elle-même une relation de domination, de subordination au maître à subordination au signifiant : le rôle du maître est assuré par le savoir lui-même. La pluralité des sites de pouvoir interroge justement la façon dont ce signifiant a été reconnu par l'esclave comme son travail. C'est néanmoins toujours dans un rapport à l'extériorité qu'il se constitue, en quoi la position de vérité dans le discours du maître (le sujet barré) continue à se manifester sous la forme de l'idéal du moi, qui ne peut coller, dans une intériorité qui serait intenable, avec le moi idéal : nommant et nommé ne peut devenir un, par l'écart même produit dans la nomination. Il y a donc toujours un reste, reste à partir de quoi le discours de l'analyste peut se manifester.

143 Moroncini, B. « Quelle politique pour la psychanalyse ? », *L'en-je lacanien* 2017/1 (n° 28), pp. 117-142. P. 129.

On pourrait dire que le discours est, en soi, la manifestation du surmoi collectif (que nous avons posé à partir de l'autorité discursive), soit de la forme qu'il impose à toute énonciation, la place qu'il désigne à toute tentative de reconnaissance, l'effet de son action sur les subjectivités, la mobilisation ou le renforcement d'affects communs, et l'extériorité de l'affection qu'il tente de cerner. Il est le mécanisme d'ordonnement spéculaire à partir d'un champ signifiant donné en tant que transmission de la propriété du maître, dans lequel le sujet a à se faire reconnaître à partir de son désir, tout en le déterminant comme désirant par sa demande de reconnaissance. Le discours a donc bien une teneur éminemment politique, elle y est incarné : nous verrons de quelle façon dans chaque discours.

Lacan définit ainsi quatre instances nécessaires pour faire exister un discours : l'agent (le lieu de l'énonciation, et/ou de l'action), l'autre (lieu d'adresse, de réception), le produit (ce qui est effectué par l'action de l'agent vers cet autre), la vérité (pertinence de ce discours, ce qu'il implique du celui qui parle dans ce qui est dit, à quoi le discours ne peut faire retour). Le passage de l'agent à l'autre est une mise au travail de la production de savoir, son produit ce qui la relance. La barre entre produit et vérité marque l'impuissance du discours à révéler ce qui l'anime et à déplacer par le produit ce qui est en position de vérité. Le basculement d'un discours à l'autre s'opère par la relation transférentielle.

Dans le discours du maître, S1 est placé en position d'agent, c'est le pouvoir de nommer, soit ce que nous avons qualifié d'autorité discursive. S2 est à la place du récepteur, l'autre, soit en reconnaissance de l'action/énoncé du pair, il transforme donc celui à qui il s'adresse pour le reconnaître dans la subordination au S1. Le produit est l'objet (a), comme plus de jouir, où se manifeste le bord de la perversion, chaque fois revisité par le maître. Enfin, ce qui est en position de vérité est le sujet barré, qui se conjoint alors au moi idéal, impossible à joindre par le moment de la nomination, puisqu'étant son antériorité et sa condition. Si le Dire peut s'associer au discours du maître, ce sera seulement pour l'intégrer, aussitôt, dans la batterie signifiante, c'est-à-dire de le renvoyer à un autre signifiant, donc nullement de le laisser potentiellement flottant ou vide. Nous pourrions aussi dire que toute nomination du maître empli le signifiant émergeant des relations de domination existantes : ce serait la volonté de représentation hégémonique.

Concernant le discours de l'hystérique, le sujet divisé en position d'agent ouvre une autre potentialité du Dire : l'adresse se fait au S1, soit dans la confrontation à la reconnaissance du Maître (donc toujours dans la résistance ou la compliance à son instance). Le produit étant le S2, c'est le propre de l'unité des subjectivations (que l'on retrouve dans l'inscription des minorités au discours dominant, en ce qu'elles se situent comme résistance), car il n'y a pas extériorité mais confrontation, qui demeure dans la logique de reconnaissance. En cela, c'est l'objet (a) qui est en

position de vérité, soit la dimension traumatique qui se répète dans le manque de l'Autre, face à quoi se rejoue l'appel au S1. Le Dire est donc ici manifestation d'une affection émergente, mais dans une relation transférentielle qui ne peut que renforcer la place du maître : c'est le discours des minorités dans notre société.

Le discours de l'universitaire est le propre de l'autorité discursive qui ne s'origine pas d'une affection, mais du maintien du pouvoir en place, dans l'idée du conatus : c'est le discours qui ne vise qu'à persévérer en son être, pourrions nous dire. En effet, la position de vérité est occupée par S1, prenant forme de l'idéal du moi, institué et non accessible, propre à nos démocraties représentatives. S2 comme agent est la mobilisation de représentations communes, s'adressant à l'objet (a) à partir de son accroche fantasmatique, produisant des affects communs au niveau du sujet barré, soit une unité des subjectivations. Ce discours, que l'on retrouve dans les idéaux de la technoscience, en mettant (a) comme autre, rend impossible toute affection émergente en son sein, qui ne pourra se produire qu'à partir d'une extériorité. Ce discours, nous le situerons comme le discours supposé de la majorité dans notre société contemporaine.

Enfin, le discours de l'analyste nous apparaît justement comme la mobilisation de cette extériorité par l'objet (a) en position d'agent : soit l'affection qui ne nécessite pas de se nommer, puisqu'elle s'adresse au sujet barré en bousculant les affects homogènes. Le produit est alors la nomination elle-même, mais seulement en ce qu'elle renvoie à l'impossibilité de nommer cette affection, ce serait ici le propre du signifiant vide. D'ailleurs, si S2 est en position de vérité, cela suppose que la possibilité même de ce discours nécessite l'intériorisation du surmoi, soit d'une intégration, certes toujours partielle, de la représentation de la puissance nommante de l'Autre, qui maintiendrait le sentiment de continuité lors des affections émergentes. C'est ici que se joue la clé de ce que nous interrogeons dans notre thèse, et le discours du capitaliste va nous permettre d'y voir plus clair.

Le discours du capitaliste ne s'ajouterait pas aux quatre autres, mais serait une mise à jour du discours du maître, propre au surmoi collectif qui pose S1 en position de vérité. Le sujet en position d'agent parlant à partir du surmoi collectif (soit relié au savoir universitaire comme l'esclave devenu maître) pour produire, dans une quête de jouissance déjà nommée, un manque à jouir alors relancé par le désir (d'où l'interdit de jouissance reste fort mais masqué par le semblant de l'image dans la consommation). Le signifiant Maître, se trouvant en position de vérité, rend le potentiel de décalage et de nomination d'une extériorité impossible, il forclos l'émergence d'une affection, tout en restant le support du sujet en tant qu'inaccessible donc immuable (comme dans le discours universitaire) : tout Dire est déjà pris dans les termes du discours dominant, et s'adresse en ce sens au savoir constitué, comme objectivation constante. Ce discours vise donc à en savoir plus

sur le sexe en orientant les comportements vers une nécessité de jouir de ce savoir, tout en normalisant cette jouissance par son extension même imposée. « Et tout cela uniquement pour que cette énorme masse de comportements et d'attitudes, de préférences et de goûts individuels, toute cette microphysique des passions, puisse être prise en charge par le savoir, passée au crible des critères de véridiction moderne, évaluée, soupesée, normée et normalisée. N'est-ce pas, en effet, sur ce point précis qu'a été signée l'entente secrète entre capitaliste et universitaire ? »¹⁴⁴ (B. Moroncini, 2017, *Quelle politique pour la psychanalyse ?*).

Chaque discours rend impossible le rapport à une jouissance puisqu'il produit du savoir dessus : le discours de l'universitaire rend impossible la jouissance phallique (S barré), le discours de l'hystérique la jouissance du savoir (produit S2), le discours de l'analyste la jouissance du pouvoir (S1), le discours du maître et du capitaliste la jouissance Autre (a). Par exemple, une femme va orienter son désir vers un partenaire qui lui procurera ce qu'elle suppose (du supposé savoir) être la jouissance sexuelle car elle sait que cette jouissance féminine existe, par le savoir qui s'est constitué autour, et souhaitera en avoir la satisfaction : ce ne sera donc l'expérience d'une affection, mais celle qu'elle supposera comme devant être la jouissance de la femme (d'une science sexuelle axée sur l'individu qui se substitue à un art érotique basée sur la relation). C'est exactement ce que l'on retrouve dans la clinique de chirurgie orthognatique: être comme les autres pour pouvoir être soi-même (nous y reviendrons). **Et ce discours capitaliste est précisément articulé dans la politique au niveau des discours de la valeur économique, du risque et de la technoscience, comme nous le montrerons, en créant du savoir à partir des affects pour les orienter vers un objet de jouissance comme semblant.**

Il y a donc incompatibilité entre le discours de l'analyste et le discours du capitaliste, et c'est ce que nous avons souligné comme l'écart grandissant entre surmoi individuel et surmoi collectif, quand les sacrifices demandés par le second sont insoutenables psychiquement. En ce sens, l'extériorité du discours de l'analyste demeurerait totale quant au discours du capitaliste (alors qu'elle découle des trois autres), car il rend impossible l'expérimentation en dehors du champ du savoir, il la cerne en amont. Néanmoins, ce discours tient tant que S1 conserve sa position d'idéal du moi (donc comme maître du surmoi individuel), ce qui précisément nous interroge du fait de la fragilité des instances dans lesquelles il est représenté. En effet, si la représentation externe de la puissance de l'Autre, légitimée dans le pouvoir des institutions, s'effrite considérablement, alors le surmoi collectif ne pourra plus tenir sa place de vérité et celle-ci se déplacera vers le surmoi individuel, à partir de quoi deviendrait possible le discours de l'analyste.

144 Moroncini, B. « Quelle politique pour la psychanalyse ? », *L'en-je lacanien* 2017/1 (n° 28), pp. 117-142. P. 135.

De la destitution du pouvoir légitime, et du lien social qui en émergera dépend la rencontre des corps, des restes de (a) qui ne se peuvent intégrer (accumulation des affections dans le temps et l'espace). Car c'est par les corps, que vient se manifester une extériorité, qui ne sera prise dans les filets du savoir universitaire. C'est pourquoi la relation aseptisée, comme frontière au transfert, se relaie dans les techniques d'évaluation et les réseaux virtuels, favorisant l'extension du discours capitaliste (mais avec ses limites, comme nous le verrons). Nous avons ainsi répondu à la question posée depuis Freud : que reste-t-il des liens libidinaux, et comment le sentiment de culpabilité organise notre société ? Cela se fait non pas de façon croissante, mais en augmentant l'écart entre la culpabilité du surmoi individuel, et les exigences de jouissance du surmoi collectif, écart à partir duquel le maître ne tient plus en idéal du moi pris dans une représentation légitime et commune. Comme force productrice, plutôt que répressive, le capitalisme oublie deux fonctions déterminantes pour le maintien du pouvoir institué : les pratiques disciplinaires et la mobilisation d'affects communs, réduits aux objets de plus de jouir. Enfin de dire qu'il les oublie serait supposé qu'il ait besoin du pouvoir institué, ce qui est loin d'être évident : c'est le pouvoir institué qui s'en sert pour se maintenir (et d'ailleurs la répression y est bien appelée), mais à se servir du capitalisme, il avance vers sa propre disparition. Ce qui ne veut pas dire qu'on avance vers la disparition des logiques de domination, loin s'en faut !

III. Discours de la valeur, du risque, et de la technoscience dans le champ politique

Nous allons tenter de définir de quelle façon ces trois discours contemporains sont alimentés, distillés, amplifiés, introjectés, au niveau de la politique. Pour cela, nous reprendrons les grilles d'analyse posées en amont autour de l'autorité discursive et des quatre discours plus un, pour interroger la place laissée à la position du maître. Ces trois registres discursifs dominants sont bien entendu reliés entre eux : les enjeux sécuritaires sont pensés en risques économiques face auxquels la prévention et la solution passent par la technique. La dominance du discours de la valeur d'échange renforce-t-elle, limite-t-elle ou bien extériorise-t-elle l'autorité discursive de l'Etat ? Nous verrons donc dans le champ politique la façon dont le risque vient légitimer le peu qu'il reste de l'autorité discursive du gouvernement, et la technoscience lui offrir la compensation du plus de jouir. Nous questionnerons ensuite la possibilité d'émergence d'autres formes discursives au niveau de la politique.

A. Du discours économique (valeur d'échange)

Ce qui est entendu ici comme discours économique s'appuie sur la transformation de tout objet en valeur d'échange, ce qui induit la disparition de la valeur d'usage, sa mise en extériorité, son invisibilité. La valeur d'échange comme prévalent sur la valeur d'usage fait devenir marchandise aussi bien les idées elles-mêmes, que les images, les corps, les objets, de façon interchangeable : le seul étalon de valeur étant leur coût économique sur le marché, ce coût comprenant leur prix en tant que ressource, leur coût de fabrication, la rareté, la spéculation, c'est-à-dire que la valeur se situe au niveau du désir orienté par la demande. Le discours de la valeur, pris dans la technique systématique de l'évaluation peut transformer son objet sans changer de forme : ainsi la valeur peut monétiser l'écologie, le bien-être, la santé... Ceci se distingue de la valeur d'usage qui détermine le prix de l'objet en fonction de son utilisation, c'est-à-dire de l'ordre des besoins.

Adam Smith le définit plus précisément (1776, Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations) : « Le véritable prix de toute chose, ce que toute chose coûte vraiment à

l'homme qui désire l'acquérir, c'est la peine et le mal qu'il a de l'acquérir. Ce que toute chose vaut vraiment pour l'homme qui l'a acquise, et qui désire s'en défaire pour l'échanger contre quelque chose d'autre, c'est la peine et le mal qu'elle peut lui épargner, et qu'elle peut imposer à autrui. Ce qui est acheté avec de l'argent ou des marchandises est acheté par du travail autant que ce que nous obtenons par le labeur de notre propre corps. Cet argent ou ces marchandises nous épargnent en effet ce labeur. Ils contiennent la valeur d'une certaine quantité de travail que nous échangeons contre ce qui est supposé à ce moment là contenir la valeur d'une égale quantité. Le travail a été le premier prix, le prix d'achat primitif dont on a payé toutes choses. Ce ne fut point par l'or ni par l'argent, mais par le travail que toute la richesse du monde fut à l'origine achetée ; et sa valeur, pour tous ceux qui la possèdent et qui désirent l'échanger contre de nouvelles productions, est précisément égale à la quantité de travail qu'elle leur permet d'acheter ou de commander »¹⁴⁵. Smith montre bien ici la valeur d'usage du travail lui-même, ce qu'il permet de produire et d'acquérir, soit le travail comme seule mesure universelle de valeur pour comparer le prix des denrées en tout temps et tous lieux « c'est en ce sens répandu, donc, que l'on peut dire que le Travail, comme les denrées, a un prix véritable et un prix nominal. On peut dire que son prix véritable consiste dans la quantité des nécessités et des commodités de la vie que l'on donne contre lui ; son prix nominal, dans la quantité d'argent. Le travailleur est riche ou pauvre, bien ou mal récompensé, à proportion du prix véritable de son travail, et non de son prix nominal »¹⁴⁶.

L'apparition de la monnaie au sein de la cité (non plus seulement pour les échanges extérieurs) et son extension a été liée à la constitution d'un nouveau type de pouvoir qui a déplacé sa détention d'une aristocratie agricole vers une aristocratie plus commerçante et manufacturière, engendrant une modification des rapports sociaux et par là-même une nouvelle forme de régulation comme étalon de justice (redistribution). Avant d'être signe, la monnaie a eu fonction de simulacre (VI^{ème} siècle av. J.C.) selon Foucault (1971, *La volonté de savoir*) « alors que le signe représente, le simulacre substitue à un substitut une autre substitution. C'est sa réalité de simulacre qui a permis à la monnaie de rester longtemps non seulement un instrument économique mais une chose qui émane du pouvoir et y revient par une sorte de charge et de force interne »¹⁴⁷. Néanmoins, la monnaie n'est qu'une autre forme de régulation qui s'opérait déjà entre pouvoir/savoir/richesses, elle lui semble parallèle, mais elle y est en réalité intrinsèquement liée et doublement constitutive.

145 Smith, A. (1776). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1995.PP. 33

146 Ibid .PP. 40.

147 Foucault, M. (1970-1971). *La volonté de savoir*. Cours au collège de France. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011. Pp. 134.

Ainsi, la « monnaie souveraine »¹⁴⁸ (A. Orléans, 1999, *La Monnaie souveraine*) est proprement un imaginaire institué du désir, en ce que la monnaie est parvenue à s'imposer socialement comme étant le principe de reconnaissance qui fait autorité dans le régime capitaliste. Ce principe de reconnaissance trouve son écho dans l'économie politique où le garant de l'autorité politique dépend, et réciproquement, du garant de l'autorité économique, soit la monnaie comme signifiant majeur, et d'autant plus financière. La captation de la puissance de la multitude opère à travers ce régime discursif ou cet imaginaire institué qui produit des affects communs.

Les classes sociales mises en relief par Marx montrent que dans l'économie marchande, et d'autant plus financiarisée, la division du travail rend le travailleur incapable de maîtriser ses propres moyens de production, ni de pourvoir à ses besoins matériels fondamentaux. De là, la monnaie est devenue en elle-même une puissance capable de nous affecter comme un corps, face à laquelle le travailleur vend sa force de travail, non pas pour un produit, mais pour un retour monétaire. En fonction des classes sociales, l'individu ne sera pas confronté aux mêmes affects, et ces affects ne s'enchaîneront pas de la même façon. En cela, la monnaie peut être perçue en tant que moyen d'émancipation pour celui qui en possède, et moyen de domination pour celui qui en manque, ce qui est intéressant c'est la façon dont elle vient réguler le lien social.

Il y a eu au cours du XVIIIème une appréhension de l'homo œconomicus, avec le développement d'une « économie, ou une analyse économique-politique, qui intègre le moment de la production, qui intègre le marché mondial et qui intègre enfin les comportements économiques de la population, producteurs et consommateurs »¹⁴⁹ (Foucault, 1978, *Sécurité, territoire, population*). A ce moment, l'homme commence à être pensé en tant que capital, dans sa force de travail plus que dans sa production elle-même « la population est pertinente comme objectif [...] La multiplicité d'individus va être simplement pertinente comme instrument, relais ou condition pour obtenir quelque chose au niveau de la population »¹⁵⁰ (ibid). Ce qui est différent du peuple, qui servirait ses propres intérêts, sans se réguler, risquant de briser le contrat social et l'harmonie de la population. On voit ici que la nomination de « population » est proprement un signifiant qui vient s'articuler, en qualité de production de savoir, au discours dominant : on retrouve la proximité entre discours universitaire et discours capitaliste.

148 Orléans, A. (dir), Aglietta, M, (1999). *La monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob.

149 Foucault, M. (1977-1978). *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004. Pp.42.

150 Foucault, M. (1977-1978). *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004. Pp.44.

Normaliser la société aurait pour but de poser un modèle optimal construit en fonction d'un certain résultat économique : l'injonction collective serait alors orientée par ce résultat. De ceci, la normalisation disciplinaire vient agir sur les corps, les comportements, modes de vie, et sur le psychisme pour que les actes se conforment à ce modèle : c'est ainsi que se produit la catégorie de l'anormal comme non pas ce qui diverge (avec une potentialité créatrice), mais ce qui n'est pas capable (avec une connotation déficitaire). La notion de population se transforme au XVIIIe siècle, avec le problème posé par les villes qui nécessite une réglementation des flux matériels, humains, et plus tard financiers ; cette notion élimine le modèle de la famille pour venir la réguler de l'extérieur. La notion de désir comme moteur d'action de la population est corrélée à celle d'intérêt général et particulier, dans un aller-retour permanent : « la production de l'intérêt collectif par le jeu du désir : voilà ce qui marque à la fois la naturalité de la population et l'artificialité possible des moyens que l'on se donne pour le gérer »¹⁵¹ (Foucault, 1978, Sécurité, territoire, population).

Alors que dans la souveraineté classique, on cherche à dire « non » au désir, à le discipliner par le pouvoir d'une légitimité du bien commun, la naissance de la biopolitique vise à savoir comment dire « oui » au désir, comment l'orienter et l'exploiter pour qu'il s'allie au rendement économique (on retrouve ici les analyses de Lordon dans la mobilisation des affects joyeux, d'autant plus que ces derniers peuvent être quantifié par un instrument de mesure : celle de la satisfaction au travail par exemple). On cherche à développer les affects de joie (et la consommation) plutôt que les affects de tristesse (et la conservation). C'est l'essor de l'économie politique et des sciences humaines, comme nouveau domaine de savoir concernant l'économie des désirs et des conduites (différent du sens moderne de l'économie financière) à partir du moment où dans l'analyse des richesses on fait entrer le sujet-objet population. « L'homme a été à la population ce que le sujet de droit a été au souverain »¹⁵² (ibid).

La politique et l'économie sont des objets conceptuels, et pourtant instituent une représentation de la réalité, relevant d'un régime de vérité et d'autorité qui, en partageant le vrai du faux, y puisent leur légitimité. Le marché est d'abord perçu comme un lieu guidé par la réglementation avant de devenir un lieu de véridiction qui, par lui-même, définit la valeur des échanges. Le discours de la valeur a un nouvel objet : l'écologie. La même forme change de contenu et pousse, tout à fait de la même façon, à un contrôle accru des comportements, pour le maintien de la production et de la consommation : le discours du risque comprend aussi l'objet

151 Foucault, M. (1977-1978). Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004. Pp. 74.

152 Ibid. Pp. 81.

écologique, tout comme se proposent d'y remédier les technosciences. L'administration de l'écologie revisite l'économie du vivant pour maintenir le contrôle : tout est permis à un pouvoir qui s'autorise de la santé, de la nature et de la « protection de l'environnement ». Les mêmes contraintes qui étaient posées au nom de l'économie sont en passe de se définir au nom de l'écologie, toujours dans la responsabilité individuelle et les institutions disciplinaires. Une entité à l'agonie se sacrifie comme contenu pour se poursuivre en tant que forme, et ainsi happer tous les contenus émergents : nous l'avons vu du mariage homosexuel qui intensifie le rôle du mariage en tant qu'accès au droit.

On retrouve, dans l'imposition du discours capitaliste, le marché ou l'argent comme signifiant maître en lieu de S1, qui ne peut être nommé, mais à partir de quoi se supporte le représentant politique : l'ascension des économistes prolongée par la reconversion du keynésianisme au libéralisme ; la naissance d'un marché des idées du marché, où les médias ont un rôle déterminant ; l'imposition d'une nouvelle politique économique dans un contexte de crise ; la disqualification du socialisme. Si la pensée keynésienne lie la science économique un peu plus étroitement à l'État, désormais investi de fonctions économiques qui excèdent largement ses fonctions traditionnelles, la construction d'un système de statistique publique a durablement renforcé un processus qui fait des croyances économiques les représentations collectives dominantes. **Il y a donc bien ici construction d'un savoir (en S2) à partir d'où parle la politique pour produire du plus-de-jour : c'est-à-dire des affects communs qui relancent le désir, formant un sens commun économique des biens idéologiques, qui fait disparaître dans un déplacement imaginaire, l'arbitraire de son fondement social.**

Il y a en effet eu des ruptures fortes au cours de 20-25 dernières années concernant la place de l'économie comme enjeux de savoir, notamment au niveau de la santé¹⁵³ : réorganisation du management public, glissement de l'OMS vers la banque mondiale. C'est aussi l'émergence de nouveaux outils : enquêtes épidémiologiques et évaluations économiques ayant un effet sur la cible des savoirs scientifiques (notamment médicaux). Il y a un décalage entre les agendas globaux et les mises en place locales, du fait de points aveugles de la théorie. Le rôle des politiques d'action publique est la diffusion des mécanismes de pouvoir des technosciences : le gouvernement prend forme sur des asymétries, mais il ne peut s'exprimer que par une domination. Si tout pouvoir suscite des résistances, ces résistances produisent ensuite de nouvelles formes de pouvoir. Ainsi, au lieu de partir des analyses de Foucault en allant du pouvoir à ses effets, on pourrait, reprendre la méthode de Foucault en partant des observations pour remonter à leur condition de possibilité.

153 Pestre, D. (dir.). Le gouvernement des technosciences : gouverner le progrès et ses dégâts depuis 1945. Ed. La découverte, Paris, 2014.

Smith pose très bien de quelle manière une instance extérieure doit venir restreindre le marché, sans quoi il devient lui-même valeur d'échange, même si Smith ne peut alors prendre en compte de quelle façon l'humain lui-même pourra devenir une marchandise dans un système à la base post-esclavagiste. « Comme c'est la faculté d'échanger qui donne lieu à la division du travail, l'étendue de cette division doit toujours être limitée par l'étendue de ce pouvoir, ou, en d'autres termes, par l'étendue du marché. Quand le marché est restreint, personne n'est encouragé à se consacrer entièrement à un emploi, faute de la faculté d'échanger toute la partie en surplus du produit de son propre travail, qui dépasse sa propre consommation, contre de pareilles parties du produit du travail des autres hommes dont il a besoin »¹⁵⁴ (Smith, 1976, Recherche sur la nature et la cause de la richesses des nations). L'établissement de la division du travail devrait conduire à ce que le travail d'un homme ne lui permette d'accéder directement qu'à une infime partie de ses besoins. Pour combler le reste, il doit se plier à l'échange, à partir de quoi chaque chose vient prendre sa valeur du surplus produit.

La notion d'employabilité a été introduite par les organismes internationaux pour réduire le chômage de masse : c'est un retour vers les compétences individuelles, le capital humain, pour se rendre désirable face aux logiques du marché. Selon M. Goanec (« on va faire baisser le chômage, mais augmenter la pauvreté laborieuse ») : « Cela a une conséquence directe, dans le système universitaire américain par exemple : pour financer sa formation initiale, l'étudiant contracte un prêt, qu'il ne commencera à rembourser qu'à partir de son premier emploi, et donc, il s'oblige à un calcul coût/avantage au moment de s'orienter. On va "fabriquer" son employabilité en formation initiale, puis y intégrer ses compétences acquises au fil du temps, mais aussi tout ce qui relève du comportement, du savoir-être, de la flexibilité vis-à-vis du marché. En clair, "montre-moi ton employabilité et je te dirai combien tu vaux", en dépit des grilles collectivement établies de qualifications donnant lieu à tel niveau de salaire. C'est aussi le discours qui sous-tend le refus ou non des demandeurs d'emploi vis-à-vis des « offres raisonnables » proposées par Pôle emploi »¹⁵⁵. Ce qui va vers la responsabilité individuelle de son inscription sociale pensée à partir du marché : **le sujet est bien ici dirigé par l'injonction collective qui demande plus de production. Elle est donc agent comme capital et s'adresse à lui pour constituer des affects homogènes, produisant du plus de jouir pour le capital, la position de maître demeure invisibilisée par le marché mais est bien le lieu du maintien de la domination sur l'esclave, soit l'autorité discursive.**

¹⁵⁴ Smith, A. (1776). Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1995. PP. 17

¹⁵⁵ <https://www.mediapart.fr/journal/economie/270218/va-faire-baisser-le-chomage-mais-augmenter-la-pauvrete-laborieuse?>

Le discours de la valeur d'échange dans la politique va consister à discréditer toute politique caractérisée comme inflationniste et inefficace pour atteindre les objectifs non monétaires qu'elle se donnerait (par exemple la fiction du plein-emploi). Symétriquement, il légitime la spéculation comme un mécanisme stabilisateur de l'ordre économique international : on est là dans une opposition discursive qui ne fait pas événement. Ainsi, la crise monétaire et financière des années 1970 renforce deux piliers de l'ordre imaginaire qui conditionnent la vie économique : l'inflation serait un mal absolu, et la spéculation financière une donnée contraignante pour l'action des États et des banques centrales, constitués en acteurs dominants dans le champ de la finance internationale à côté des grandes organisations internationales (le pouvoir se déplace dans le discours de la valeur économique, les États en sont plus esclaves que maîtres).

Le discours de la valeur d'échange donne une marchandisation des modes de vie et des moyens de production par leur mise en valeur : implications ontologiques et politiques. Mise en économie des valeurs de l'humain, du travail, de l'environnement, transformation d'une expérience de l'environnement à une valeur de l'environnement, stabilisé par les discours et le passage des instruments aux acteurs. Passage du valorisable (instrument de quantification) au valorisé partagé (catégorisation), d'une richesse abstraite à concrète : on retrouve la transformation par le discours capitaliste selon Lacan, d'un savoir à du plus de jouir. Le capitalisme produit de la valeur sur la destruction de la vie (ce qui se nomme nérocapitalisme en rapport avec la marchandisation des ressources écologiques) en oppressant les expériences sensibles (pas de place ici à l'affection qui serait prise dans une présence des corps et ne pourrait se transformer en valeur d'échange). Il y a une tension entre contrôle et incitation par une endogénéisation des externalités : le tout équivalent de l'économie donne une compensation non plus seulement monétaire mais aussi éco-systématique (ex : papier/arbres ou reproduction de zones humides) qui masque l'incommensurabilité des marchés éco-systémiques. Actuellement il y a aussi mise en économie du social : instrument d'évaluation du bonheur, passage des instruments économiques aux instruments de marché par l'OCDE, gouvernance globale qui est ensuite filtrée dans le local avec le risque politique.

Dans son ouvrage (*Au cœur de l'économie, l'inconscient*, 2014), R. Major montre que le discours économique vient impacter les subjectivités, puisque l'homme y est pris comme objet de marchandise. « Marx nous prévient en effet qu'il faut voir ce qui, à première vue, ne se laisse pas voir, et que le défaut, ce n'est pas de ne pas voir, c'est de voir sans voir, de voir par exemple la table de bois dans sa valeur d'usage sans la voir comme table-marchandise, car dès qu'elle entre dans le marché, elle devient une prothèse d'elle-même. Et, tels qu'ils sont assujettis entre eux dans leurs rapports sociaux, les hommes le sont aussi aux rapports, également sociaux, entre les marchandises. Depuis Marx, le capitalisme aura franchi la limite en concevant l'homme-marchandise, l'homme-

prothèse, l'homme-fétiche capable d'effacer imaginairement les différences, toutes les différences, mais c'est dans le débordement de cette limite qu'il se sera lui-même mis en crise d'identité »¹⁵⁶. Cette identité est donc définie par la valeur marchande, elle-même modulable selon des événements discursifs autant que par des modifications réelles de flux. La science économique a une fonction performative : quand elle énonce quelque chose, ça modifie la réalité, la perception même des flux, les conduites et pratiques. Le seul fait qu'un économiste en autorité dise que tel facteur va influencer le cours de la Bourse fera que les opérateurs des marchés vont, par leur comportement en retour, valider la théorie alors mise en place. La science portant sur les comportements a toujours une dimension performative très forte. D'autant plus qu'elle est précisément reprise par la politique pour légitimer ses décisions (répression ici des affections).

L'économie remet en cause la raison d'État, de principe transcendant et synthétique du bien commun, il passe à régulateur des intérêts particuliers, et modèle les affects en orientant ces intérêts. La théorie de Smith a produit le retour d'une certaine forme de naturalité qui met à l'extérieur le pouvoir de l'État : face à la multitude des intérêts particuliers, on s'attend à ce qu'une régulation se fasse d'elle-même, et que l'État la perturbe le moins possible. Depuis, la fonction de l'État s'est renforcée non pas contre ce principe, mais avec : il a à tenir compte de cette régulation pour l'orienter, faire jouer entre elles les forces. Cela comprend intégrer dans son analyse les formes de contre-conduites, en ce que la raison d'État n'est plus détenue que par l'État lui-même mais par la sphère médiatique qui lui accorde un certain degré, limité, de légitimité. L'État va chercher à utiliser ces contre-conduites dans la poursuite de son pouvoir, soit en les réprimant, soit en les orientant par la mise en discours économique. « C'est à l'excès du gouvernement, ou à la définition en tout cas de ce qui serait excessif pour un gouvernement, que l'on va pouvoir mesurer la rationalité de la pratique gouvernementale »¹⁵⁷ (Foucault, 1978, Naissance de la biopolitique) : c'est le rôle de la constitution qui prône un État de droit, le texte est le gardien qui garde les gardes. Mais cet excès est aussi en lien avec les affects des membres de la société, comme limite interne. En parallèle, la limite de la compétence du gouvernement sera définie par l'utilité de son action, qui est actuellement uniquement lue dans son aspect économique et sécuritaire, contrairement à la voie révolutionnaire qui déterminait ses compétences par sa capacité à faire respecter la loi, les droits fondamentaux et inaliénables. Ce sont deux définitions des libertés : d'un côté c'est le droit public qui assure les droits fondamentaux, de l'autre c'est l'utilité vérifiée par le marché.

156

Major, R. (2014). *Au cœur de l'économie, l'inconscient*. Ed. Galilée, Paris. P. 81.

157 Foucault, M. (1978-1979). *Naissance de la Biopolitique*. Cours au Collège de France. Gallimard Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004. Pp. 15.

L'Etat n'intervient qu'en cas de problème majeur (les fameuses « crises ») pour les assumer au nom de son maintien (et ainsi par l'effort de chacun de ses citoyens), et se place en représentant au service de son économie (déplacement du président à l'étranger avec les chefs d'industrie). **Il est donc à la fois une industrie comme les autres, et le représentant légitime du travail d'intérêt général, les injonctions collectives est sont ainsi contradictoires : se poser en concurrence, faire effort commun. Face à cela, le surmoi individuel choisira l'une ou l'autre, en fonction de la façon dont il est affecté par sa relation à la monnaie si c'est une relation d'émancipation, l'effort commun peut être accepté, si c'est une relation de domination, cela pose un enjeu sacrificiel avec un coût libidinal très fort. A partir du moment où les liens libidinaux sont investis seulement par les relations économiques, la cohésion de l'ensemble ne peut se faire qu'en ce nom. Cependant, nous verrons que le discours de la valeur économique n'est pas le seul lien investi.**

Posant l'émergence du marché avec un fonctionnement indépendant et autonome qui ne se laisse pas diriger par la volonté humaine, et même qui l'exclue, Foucault comprend bien que le marché fonctionne de façon parallèle et indépendante de l'homme (ainsi que de la représentation du pouvoir légitime). Mais il ne considère pas et même voit en qualité d'illusion la possibilité que le marché, ce discours des marchandises circulant comme discours contemporain (et donc producteur d'un savoir, déjà et en amont pris dans la science) puisse définir ce qu'il en est de l'homme. Or, au niveau de la politique, nous retrouvons bien cela dans la division produite sur les populations. La notion de capital humain développée par Becker (1964)¹⁵⁸ est définie comme un « acteur économique qui produit sa propre satisfaction en cherchant à optimiser de manière rationnelle son capital ». Le diagnostique fait partie intégrante de ce processus, pour caractériser si le patient sera ou non potentiellement productif, dans le sens de la valeur médicale ajoutée. De là certaines pathologies mentales valorisées, voire de l'ordre de la norme, alors que d'autres apparaissent en ce qu'elles n'étaient pas avant visibles, puisque non prise dans cette logique capitaliste. La création n'est reconnue qu'à partir du moment où elle peut entrer dans la logique de productivité, tout ce qui est hors système naît et meurt hors système. La politique va alors, dans son domaine de production de représentations communes, produire des divisions qui servent l'ordre du marché, dans la population elle-même. Voyons ainsi de quelle manière l'externalité du pouvoir économique vient se répercuter dans l'autorité discursive légitime pour l'orienter.

158 Becker, S. G. (1964, 1993, 3^e éd.). Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education. Chicago, University of Chicago Press.

L'ordolibéralisme allemand (école de Francfort et de Fribourg) rend le trop d'État responsable de l'ordre nazi, et cherche un État sous surveillance du marché. Ce qui se distingue du laisser-faire : la concurrence est une logique qui doit être contrôlée par l'État par une intervention permanente. En cela le socialisme apparaît pour Foucault une nécessité historique, liée à un système dans lequel une autorité centrale va devoir contrôler les moyens de production pour assurer une organisation forte face au marché concurrentiel. On peut en ce sens voir apparaître un socialisme totalitaire « la sécurité sociale représente, dans une très large mesure, l'entretien du capital humain du pays [...] c'est là une des tâches essentielles que doit se proposer la sécurité sociale : fournir des hommes à l'économie française »¹⁵⁹ (Foucault, 1979, Naissance de la biopolitique) : la fonction de la politique est ainsi d'intégrer par le social tout individu à l'ordre économique. On peut repenser tous les problèmes de la société (santé, transport, logement, éducation, loisirs...) en termes de capital humain.

L'ordolibéralisme introduit le capital humain comme affect positif pour l'individu-entreprise « il s'agit de démultiplier le modèle économique, le modèle offre-demande, le modèle investissement-coût-profit, pour en faire un modèle des rapports sociaux, un modèle de l'existence même, une forme de rapport de l'individu à lui-même, au temps, à son entourage, à l'avenir, au groupe, à la famille. Et d'un autre côté, cette idée des ordolibéraux de faire de l'entreprise, ainsi, le modèle social universellement généralisé, sert de support dans leur analyse ou dans leur programmation, à ce qui est désigné par eux comme la reconstitution de toute une série de valeurs morales et culturelles qu'on pourrait dire des valeurs « chaudes » et qui se présentent justement comme antithétiques du mécanisme « froid » de la concurrence »¹⁶⁰ (ibid). C'est bien la gestion des affects par la politique : on voit ici un événement discursif, en ce que la politique a repris l'affection ouvrière rejetant le travail en chaîne et produisant des conflits dans le social, pour la renverser en l'assomption d'affects positifs dans l'entreprise de soi.

En effet, il y a un déplacement par les politiques d'une critique de l'économie vers une crise identitaire/culturelle en utilisant l'opposition de race. Les Roms, par le discours et les pratiques politiques, ne sont munis d'aucun capital : tout un ensemble de la population est considéré comme n'ayant pas de valeur, c'est un capital identitaire ou culturel (certains seraient inexploitable par le marché, ils ne serviraient à rien, sans valeur économique, ils prennent la forme de déchet). Ceci a une fonction politique : il y a des personnes à rejeter parce qu'elles ne peuvent s'intégrer à l'ordre

159 Foucault, M. (1978-1979). Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France. Gallimard Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004. Pp. 204.

160 Ibid. Pp. 247.

dominant, ce qui produit une politique de la race dans le sens où, en comparaison de ces personnes, toutes les autres ont une place, fussent-elles le plus bas dans la hiérarchie, elles existent politiquement et économiquement (puisque le discours dominant joint économique et politique). On n'est plus dans des politiques d'extermination (faire mourir), mais de démantèlement permanent (camps de migrants) pour rendre la vie invivable (ne pas laisser vivre). Ceci est exhibé médiatiquement et mis en scène politiquement pour signifier une distinction de race. C'est une stratégie politique dans le sens où elle s'inscrit dans des rationalités de gouvernement instaurées historiquement, mais cela implique aussi un acteur politique par les décisions prises (dispositif de répression). La gestion du capital humain suppose que l'on ne fasse plus mourir, mais qu'on ne laisse pas vivre non plus, on maintient dans la survie certaines parties de la population, pour maintenir une dette à l'État, tout en les conservant en danger de mort.

La vie biologique vaut plus comme bien en soi, issue de la biopolitique, que l'existence politique ou les droits : si un migrant a une maladie grave, il aura un recours pour obtenir des papiers. Cela n'empêche qu'on ne laisse pas vivre les invisibles en les situant soit extérieur au lien économique (donc à la société pensée à travers lui), soit extérieur aux frontières. Ces parties de la population sont donc exclues du mécanisme de plus de jouir, en étant exclue de leur réalité même d'humain : n'entrant pas dans le discours de la valeur d'échange, elles disparaissent comme sujet de droit, et c'est bien le discours politique qui produit cette exclusion, prenant support sur l'imaginaire économique auquel il est lui-même soumis. Leur existence se manifeste comme menace pour les autres, s'ils en venaient à refuser de se soumettre à l'ordre économique.

Cela a pour rôle de projeter l'agressivité sur une représentation commune, réduisant l'ambivalence affective face à des injonctions collectives contradictoires. Il y a une interaction permanente qui se situe dans le conflit : conflit imaginaire de non différenciation avec l'autre (insertion dans la norme, l'image elle-même est l'objet, le miroir est collage et l'un des deux reflets doit être détruit), conflit symbolique (continuité de l'existence par la nomination), conflit réel (guerre, perte des limites, contour du commun : vivre ou ne pas vivre). L'assomption d'un discours dominant régénère l'ère du soupçon dans l'impossible rencontre de deux discours et l'illusion de l'intégration. Par exemple, le statut du récit de l'étranger doit s'intégrer dans le mode de penser du pays d'accueil, pour y avoir une place reconnue et validée, mais en même temps, cela rend impossible la sincérité du récit en ce qu'un récit pris dans sa dimension discursive initiale ne pourra être pris en compte comme recevable. Le ressenti est par là désavoué et l'étranger est forcé, pour prendre place, d'inventer un récit qui s'intègre dans les formes discursives rencontrées. L'a priori d'absence d'intention sincère de l'étranger est en fait le produit même de la politique d'intégration

qui refuse de prendre en compte le conflit discursif. Pourtant, il y a une délimitation continue des frontières politiques d'un espace par les conflits, ceux-là redessinant les différences qui posent les contours : là se maintient, par la production de ces discours de différence, la place de l'autorité légitime.

A partir de là, peut-on penser que le maintien de l'autorité discursive, alors que son discours dominant s'appuie sur un pouvoir auquel il est soumis, se produit seulement dans la mobilisation d'affects communs contre ceux qui en seraient exclus ? Cela le pose comme régisseur du droit à l'existence (via son rôle supposé de représenter la puissance nommante de l'Autre) à partir des considérations économiques qui lui sont pourtant extérieures. Nous voyons la possible dérive identitaire selon les critères économiques, posé comme norme, dont les contenus viendraient coller à un racisme sous-jacent. Dans l'inscription de l'idéologie nazie au niveau du droit, le système symbolique des valeurs existant a été entièrement remanié à partir de l'ordre concret¹⁶¹, c'est-à-dire, dans la pensée de Schmitt, une vérité objective qui se base sur les normes et les règles. « C'est évidemment le type même de la pensée « normativiste », « libérale », « bourgeoise » et « individualiste » qu'exprime ce principe de légalité aux yeux de la pensée concrète de l'ordre : la norme abstraite vient protéger de l'extérieur l'individu contre la réaction répressive de la collectivité »¹⁶² (O. Jouanjan, 2009, *Pensée de l'ordre concret et ordre du discours juridique nazi : sur Carl Schmitt*). L'ordre concret n'est pas dans un axe juridique, mais dans un axe ontologique : l'individu prend corps, sens et valeur à partir de ce qui est défini en qualité de normal. La pensée de l'ordre concret, en tant qu'institutionnalisme intégral, définissant le droit comme l'ordre même de la vie communautaire concrète, n'est plus pris entre être et devoir être, mais fait de l'essence raciale une ontologie de droit : c'est un rejet du dualisme au totalitarisme qui exclut toute dimension éthique. L'ordre concret s'appuie sur un universalisme du communautaire, ou d'une légitimation de la majorité excluant ce qui n'est pas « nous ».

Si le discours de la valeur économique devient le garant du droit, il semblerait que la position de leader reste incarnée dans l'autorité discursive de nos démocraties représentatives, produisant du « nous » par opposition à ceux qui ne s'inscrivent pas dans cette valeur. Néanmoins, cela ne pourrait fonctionner que si le lien libidinal, axé sur l'économie, ne visait toujours que l'intérêt général, or la mise en compétition, même si sa prétention est de servir l'intérêt général, tend bien plus à donner à chaque individu la revendication légitime (dans le

161 Jouanjan, O. (2009). « Pensée de l'ordre concret et ordre du discours juridique nazi : sur Carl Schmitt ». In Yves Charles Zarka, *Carl Schmitt ou le mythe du politique*. Presses Universitaires de France « Débats philosophiques », p. 71-119.

162 Ibid. p. 90.

sens de reconnue par le pouvoir institué) de son propre intérêt. Le surmoi individuel ayant intégré ce principe, il ne pourrait s'accorder avec l'effort commun demandé par l'injonction collective. Cela est proprement ce que nous définissions comme le renversement interne opéré par un discours dominant : comment ce qu'il impose peut se transformer en revendication, face à laquelle sa position de légitimité est mise à mal.

En effet, nous voyons que la position du maître dans le discours de la valeur économique ne peut tenir au niveau de l'autorité légitime instituée, autrement que par la nomination d'exclus internes ou externes. C'est l'effet d'une affection interprétée par l'autorité discursive de la politique, pour devenir discours et pratique de pouvoir, quand on ne cherche plus à régler le gouvernement à la vérité (issue du symbolique), ni à l'État souverain (issu du droit) mais à la rationalité marchande. Mais l'injonction paradoxale (entre effort collectif et mise en compétition) ne permet pas de constituer des liens libidinaux qui fassent cohésion. Puisque le pouvoir est principalement un rapport de force, l'État est à nouveau appelé à faire tiers régulateur face aux inégalités croissantes, mais son action d'acteur économique s'efface. Bien plus, « la réforme du code civil, la création d'un nouveau statut d'entreprise à objet social étendu et la possibilité de développer des fondations d'entreprises parachèvent au final le déclin de la social-démocratie française. L'entreprise n'est plus simplement un acteur économique dont il faut corriger les excès ou les inégalités qu'elle génère à travers des normes et contraintes issues d'un processus délibératif démocratique. Elle devient un acteur politique de premier plan qui s'empare, en dehors de toutes délibérations démocratiques, d'enjeux d'intérêts généraux pour transformer la société. »¹⁶³ (B. Valiorgue, X. Hollandts, 2018, Favoriser les entrepreneurs politiques, pour le meilleur et pour le pire). Un acteur économique compétitif doit aussi œuvrer pour l'intérêt commun : le garant économique, d'abord inscrit dans l'autorité légitime, est donc déplacé dans l'individu et les entreprises, qui tendent à se passer de son instance pour un lien de domination directe entre les acteurs du marché et les travailleurs.

Par quel mécanisme est aussi investi le lien social pour que les corps demeurent en cohésion, à partir du moment où la relation économique ne trouve plus de garant dans la représentation légitime du pouvoir ? Comment le rapport de domination économique, qui dirige les corps, demeure-t-il pris dans une reconnaissance légitimée, s'en exclut-il, ou bien ouvre-t-il à d'autres formes de coopération pour lesquelles cette représentation se situe ailleurs ? La première question nous amène à étudier le discours du risque, la seconde nous conduira à la dernière partie de ce chapitre.

¹⁶³ B. Valiorgue, X. Hollandts, 2018. <https://theconversation.com/loi-pacte-favoriser-les-entrepreneurs-politiques-pour-le-meilleur-et-pour-le-pire-9298>

B. Du risque :

Comme nous l'avons vu en début de chapitre, pour Hobbes, l'état de nature étant un rapport de guerre, la fonction de la politique serait de préserver la sécurité de ses sujets : la sécurité est donc constitutive de la politique. La notion de contrat social, chez Rousseau, ne semble pouvoir s'appliquer à une société à politique représentative. Néanmoins, sa fiction se situe bien dans l'imaginaire constitué par l'événement discursif de la politique reprenant les affections émergentes (où l'on pourrait retrouver une essence locale de la volonté générale à partir de l'hégémonie affective, mais ce n'est pas pour cette partie), pour les interpréter via des affects et représentations communs, qui détermineraient alors une sorte de volonté générale discursive. Cependant, avec Hobbes, l'Etat est garant de la sécurité, l'homme s'y soumet en abandonnant son pouvoir. L'Etat dispose alors de tous les droits pour assurer paix et sécurité, d'autant plus que l'engagement des individus étant incertain, il doit disposer de la force nécessaire pour les soumettre. Le pouvoir est donc absolu et souverain, c'est le lieu de la loi et de la décision, il n'a pas à répondre de ses actes car il se place au-dessus du contrat social. Si Hobbes présente ici un Etat autoritaire et centralisé, il reste axé sur le droit de survie des individus qui le composent, c'est donc ce qu'il y a de plus proche de notre Etat actuel, supposé Etat de droit et respectant les principes préconisés par Hobbes (dont celle de l'irresponsabilité des actes du président de la République par exemple). En ceci, le rôle central de l'Etat Français semble être celui de la sécurité de ses sujets, d'où notre intérêt pour la façon dont le discours de la politique traite de la sécurité dans notre modernité. Au-delà de la sécurité comme constitutive du politique, la politique et ses institutions se posent aussi en qualité de médiation de la sécurité (en interne : face à la maladie, à la mort, au chômage, aux désastres écologiques... en externe : face au terrorisme, à la surveillance des frontières, aux conflits internationaux...) dans une fonction protectrice où se marque la prévention des risques.

Avec le libéralisme, se développe l'idée que l'enrichissement peut être mutuel : la liberté, comme rapport entre gouvernants et gouvernés devient inséparable de la concurrence. C'est bien la liberté de consommer et de produire qui est impliquée, et cela donne la mesure de la discipline des comportements, régulée par la tension perpétuelle entre liberté et sécurité (de la liberté) dont l'Etat demeurerait le garant : nous avons vu que cela tendait à se passer justement de garant. Néanmoins, par la notion de risque et sa prévention, il fait jouer la crainte du danger pour assurer ses techniques disciplinaires, dans un aller-retour permanent avec la sphère médiatique se posant comme le relai de l'opinion publique (en fait, c'est déjà la représentation des affects à partir d'affection émergente, que le garant est invité à interpréter et orienter).

Ce sont donc ici les affects de peur qui seront repris par la politique dans les discours de risque : soit ils seront introjectés dans de nouvelles lois (produisant de nouvelles mesure disciplinaires : comme on le voit avec l'Etat d'urgence appliqué dans le droit commun, ou encore la loi de Sarkozy de 2005 sur la psychiatrie faisant suite à des faits divers), soit ils seront affectés à un discours guerrier pour mobiliser une cohésion affective de la société contre l'ennemi désigné (exemple à suivre), soit ils seront déconstruits en mobilisant des discours antérieurs pour en réduire la portée (dans ce cas le risque est minimisé : exemple du nucléaire, des OGM, de l'absence de débouchés aux diplômes...). **Nous retrouvons dans le second l'interprétation d'une affection comme nous l'avons développé plus haut, le troisième est bien le rejet de l'affection via des discours pré-constitués, le premier est la suite législative de l'interprétation d'une affection, quand la politique passe de l'événement discursif à sa mise en discours et en loi. Le relai médiatique joue donc ici un rôle important, car il pré-digère une affection émergente pour l'associer à des affects communs, et prolonge l'autorité discursive (que ce soit en contre ou en pour, le régime discursif lui reste associé) dans la diffusion de ces représentations.**

Par exemple, dans le cas du rejet de l'affection via des discours pré-constitués, Greenpeace est née dans la lutte contre le nucléaire, où le risque est défini comme négligeable en dessous d'un certain seuil : question technique et politique. Pour déterminer le degré d'acceptabilité du risque, il faut que quelqu'un juge, c'est là que se marque l'autorité discursive : l'appel à une expertise (qui s'appelle d'ailleurs, comme quoi la nomination est centrale, « comité de sûreté du nucléaire »), soit l'accrochage au discours universitaire. Le discours de la politique vise ici à contrer les affections émergentes (expérience commune de corps qui arrive après l'irradiation : mort précoce, malformation, cancer), prédigérés en affects (peur, colère...) en les réduisant rationnellement par un recours à l'expertise justifiant la légitimité des décisions prises (notamment le seuil où se détermine l'acceptabilité du risque, l'arrêt du nuage de Tchernobyl aux frontières...).

Nous retrouvons le propre du discours universitaire : l'agent parle à partir d'un savoir expert (S2) en s'adressant aux représentations fantasmatiques (en (a) : celles qui ont été pré-digérées par le discours du maître), pour produire une unité des subjectivations qui relance le désir qui risquerait d'être limité par les affections émergentes (refus de consommer ce qui a trait à l'énergie nucléaire par exemple). S1 comme vérité et support est masqué derrière l'expertise, la fonction symbolique de protection et d'autorité ne se révèle pas et demeure inaccessible à la responsabilité judiciaire. Et ce discours vient écraser le discours de la minorité même qui l'a rendu possible. En effet, nous avons vu que le discours de la minorité est sur la base du discours hystérique : c'est le trauma, l'affection, qui est en position de vérité (a) ; l'agent manifeste un Dire adressé au maître pour reconnaissance (demande d'arrêt du

nucléaire et de reconnaissance des victimes) ; à partir de quoi est produit du savoir (S2), qui va alimenter le discours de la majorité (tel que nous venons de le voir). Il y a donc passage du discours de l'hystérique au discours de l'universitaire par la reconnaissance du discours du maître en position légitime de garant de l'intégrité et de la continuité de l'existence, quand bien même la survie des corps n'est pas assurée. Il semblerait donc que le discours capitaliste, qui laisse invisible le rapport au maître, ne s'exerce pas dans le champ du risque, la dominance de ce discours maintiendrait-il la place de l'autorité instituée ?

Prenons maintenant l'exemple de l'interprétation d'une affection pour produire un affect commun dans un registre guerrier, c'est-à-dire qui cette fois s'érige en puissance affective pour produire du commun. Nous allons explorer ces prémisses à partir d'une analyse du discours du président de la République française du 16 novembre 2015, faisant suite aux attentats. Nous visons ainsi à en délimiter la portée (ses effets), inscrire la frontière entre discours (ce qui fait lien social) et événement discursif (ce qui fait acte de nomination) dans l'énoncé politique et en fixer les bords (ses conditions de possibilité). L'affection est proprement l'atteinte des corps dans les fusillades, elle répond à la contagion affective, dans le sens où les personnes touchées transmettent cette affection à leur entourage, mais nous pouvons considérer que cette contagion demeure limitée par la restriction des liens libidinaux eux-mêmes (ici, pas de dimension économique, alors que c'était une des dimensions du lien : par exemple, seulement un de mes patients en suivi psychologique sur quinze a évoqué cet événement). En ce sens, à partir de cette affection émergente qui touche une partie de la population, un événement discursif vient appeler une mobilisation affective de tous, en renforçant le rôle du pouvoir légitime institué.

Ainsi, nous voyons déjà que sa portée première dans l'adresse « Monsieur le Président du Congrès, Monsieur le Président du Sénat, Monsieur le Premier ministre, Mesdames et messieurs les membres du gouvernement... » opère justement comme discours institutionnalisé ; alors que sa fonction est de poser un sens face à ce qui a produit une affection encore non assimilable. Dans les premiers énoncés du président « La France est en guerre. Les actes commis vendredi soir à Paris et près du Stade de France, sont des actes de guerre », c'est proprement à l'action terroriste que l'événement discursif s'ordonne, la sanctionnant d'un acte de guerre, il y a là nomination comprenant une interprétation. Ce serait donc avant tout aux terroristes, désignés comme ennemis, que ce discours s'adresse, puisque c'est à leur acte qu'il répond, par la projection d'une agressivité qui pourrait émerger de l'affection. Il vient nommer un état jusque là non représentable, et pose ainsi les conditions de sa représentation. Ce qui caractérise l'événement discursif au sein d'un discours tient à la mobilisation d'un énoncé qui ne renvoie pas à une représentation antérieure, ni à un autre discours (contre ou pour), qui n'est pas pris dans une historicisation (rupture), ne se pose

pas comme un impératif (« il faut » « on doit »...), ne comprend pas de négation (qui implique une dialectique discursive), ni la référence à un autre ordre symbolique. A quoi cela sert-il de distinguer l'événement discursif du discours en politique ? A en évaluer les effets de signification, à prendre pleinement en compte la dimension symbolique qu'il instaure, à préciser ses implications éthiques. Nous avons donc tenté d'extraire du discours de François Hollande ce qui est de l'ordre de l'événement discursif :

¹⁶⁴*La France est en guerre. Les actes commis vendredi soir à Paris et près du Stade de France, sont des actes de guerre.* » (Si la France était déjà en guerre contre le terrorisme, cette énonciation pose que il y a un autre en face qui est aussi en guerre, autre qu'il faudra nommer)

Vendredi, c'est la France toute entière qui était la cible des terroristes (Mobilisation des affects communs par l'adresse de la menace au niveau du destinataire)

Nous faisons face à une organisation, Daech, disposant d'une assise territoriale, de ressources financières et de capacités militaires. Elle massacre chaque jour et opprime des populations (nomination de l'ennemi et attribution de représentations autour)

L'ennemi n'est pas un ennemi de la France, c'est un ennemi de l'Europe. (Mise en place du nous, reconnaissance de ceux qui peuvent/doivent partager ces affects)

Ce sont des Français qui ont tué vendredi d'autres Français. (Division interne, ouverture à l'ambivalence affective, le lien social est menacé, il y a ici ouverture affective).

L'ennemi est précisément ce qui, dans le discours, prend la place du radicalement autre, qui ne peut se soutenir d'une identification. Il n'y a pas d'unité par rapport à un ennemi, c'est la mise en place d'un ennemi qui provoque une unité : définir qui est l'ennemi évite de définir qui est le nous. Et justement, la phrase « ce sont des Français qui ont tué d'autres Français » nous demande une plus longue analyse. La nomination ici concerne, dans un équivalent troublant, autant ce qui pourrait être du « eux » que du « nous » : l'identification à l'ennemi devient non seulement possible, mais totale, les « français » perdant par là-même tout leur caractère liant, alors que la « France » était posée comme une. Face à cela, nous observons un renforcement de la position du représentant de la France comme unité, face à la nomination des français comme divisés, voire opposés, qui paraît paradoxale : la méfiance au regard de l'autre rompt les liens libidinaux et d'identification, alors que ces liens sont garantis par ce qui fait un, la « France », par son représentant. En exprimant la menace interne, il limite en fait le processus d'identification pour le diriger vers son instance représentative : il ouvre la voie à une révision du contrat social qui la constitue (les articles 16 et 36

164 Discours du Président de la République Française prononcé devant le Parlement réuni en Congrès à Versailles, le 16 Novembre 2015.

de la constitution française). La déchéance de nationalité est encore un renforcement de son pouvoir de détermination de l'existence de ses sujets, une reconnaissance de son autorité pour faire lien national. Nous retrouvons ici précisément les positions du discours du maître : le sujet divisé en position de vérité, est marqué d'impossible, le signifiant maître nomme l'ennemi et son maître (lui-même) face à la demande de reconnaissance du pair (comme reconnaissance du maître), et le produit donne à pâture l'agressivité envers le pair (autorisation et orientation du débordement pulsionnel), face à laquelle le représentant légitime se pose comme seule instance de protection. **Cet élément semble donc clé pour saisir la façon dont le risque, qu'il soit intérieur ou extérieur, est l'élément principal qui permet au pouvoir institué d'assurer le maintien de sa domination. Cependant, peut-il tenir seulement par ce biais, le vécu traumatique ne tend-il plus à le destituer qu'à le conforter, comment les contre-pouvoirs auxquels il est soumis peuvent-êtr**

posés en responsable de ces risques, quelle légitimité lui reste-t-il alors ?

Contrairement à d'autre pays (par exemple le Japon, la Norvège), que ce soit par le biais du regard de l'autre ou l'assistance systématique, il n'y a pas de démarche collective de sécurité en France, on en appelle au tiers souverain en qualité de responsable avec sa milice, et cela s'inculque dès l'école (on demande à l'autorité enseignante de régler les conflits). La sécurité vise à faire respecter un ordre établi. Si cet ordre s'appuie sur l'égalité de droit, la sécurité, qu'elle soit sociale, militaire, nationale, environnementale, routière, alimentaire, etc... visera à assurer l'égalité de chacun face aux aléas ou aux actes malfaiteurs. Si cet ordre s'appuie sur un rapport de classe institué, la sécurité visera, dans les mêmes domaines, à assurer le maintien de ce rapport de classe. Sécurité et égalité n'ont donc aucun lien immédiat, cela dépend de l'ordre défini comme devant être protégé et maintenu par l'arsenal sécuritaire. Dans notre société contemporaine, comme le risque est associé au discours dominant de la valeur économique (où son extériorité fragilise le pouvoir légitime), les expertises elles-mêmes visant à mettre en place des dispositifs sécuritaires dépendront de cette visée première, et la technologie, ainsi que son commerce, devient l'instrument de la sécurité. « Selon cette tradition, posée de façon axiomatique comme un principe d'auto-préservation, de droit à la vie, à la survie ainsi que comme droit à la vérité, la sécurité est intrinsèquement liée au savoir, à la certitude, à la rationalité, à la calculabilité, à la technologie... Celle-ci n'a été conçue que dans le cadre de l'Etat, sans quoi et en dehors de quoi la métaphysique occidentale a été incapable de concevoir la sécurité. »¹⁶⁵ (A. Ceyhan, 1998, Analyser la sécurité : Dillon, Waever, Williams et les autres). Pour qu'il y ait la mise en place de dispositif sécuritaires, pour les justifier, cela suppose de cibler une menace existentielle puisque la sécurité répond à la

165 Ceyhan, A., « Analyser la sécurité : Dillon, Waever, Williams et les autres », *Cultures & Conflits* [En ligne], 31-32 | printemps-été 1998, mis en ligne le 16 mars 2006.

survie. Or c'est là que se concentre le rôle du discours de la politique, dans la désignation de ces menaces « Puisque la sécurité est engendrée par la peur, elle nécessite des contre-mesures pour contrôler, contenir, éliminer, neutraliser cette peur. Ainsi, tout en nous apprenant de quoi il faut avoir peur, elle cherche aussi à proscrire, à sanctionner, à punir, en quelque sorte à mettre en danger ce qui nous menace » ¹⁶⁶ (M. Dillon, 1996, *Politics of Security : Towards a Political Philosophy of Continental Thought*).

Dans l'effraction du Réel contre lequel s'institue la décision en politique, le cri qui s'élève est celui de l'homme terrorisé par la confrontation avec le non-sens de la nature, de la mort, de la destruction. C'est cette illusion de sécurité que donne le vivre ensemble qui fonde l'édifice social. A Lisbonne, avant le désastre de 1755, le peuple n'acceptait d'obéir au roi que tant qu'il croyait que l'institution qu'il représente pouvait le protéger. Le désastre montre sa défaillance. À cette place laissée vide, les croyants ont tôt fait de mettre Dieu. La catastrophe naturelle est un événement subi, l'enjeu est donc d'en redevenir acteurs afin de rétablir l'illusion de maîtrise. En faisant l'hypothèse de Dieu, les croyants se supposent coupables de l'avoir déclenché par leurs péchés. En l'absence de dogme de la faute collectivement partagée, se pose alors la question complexe de déterminer qui, dans les maillons de la chaîne humaine, peut donc être responsable. Assumer une représentation, c'est prendre la responsabilité d'une part des effets de l'état nommé.

Si c'est par le lien social, par les liens libidinaux et/ou par l'identification au pouvoir légitime, que peut s'inscrire le vécu traumatique dans une histoire, une société pourrait avoir plus de potentiel traumatique qu'une autre. Ce qui demeure de l'expérience traumatique s'inscrit dans la discontinuité de la répétition, fige l'articulation signifiante, déborde les capacités de représentation du sujet. Notre société est marquée par cette référence au tiers protecteur, si celui-ci défaille, la méfiance généralisée, qu'il aura lui-même constituée pour maintenir son pouvoir, ne trouvera plus dans les liens libidinaux les possibilités de sa cohésion. D'où l'extension actuelle du champ des individus à risque, à surveiller, comme toute autre prévention du risque économique, éducatif, médical... cela est donc à double tranchant, et l'appel aux politiques sécuritaires, voire identitaires, n'en sont que le prolongement : l'autre est potentiellement mon ennemi. Ainsi selon A. Ceyhan (ibid) « les discours accompagnant les lois sur l'immigration en France et aux Etats-Unis ont à un moment focalisé leurs arguments sur les droits sociaux. Il est intéressant d'indiquer que pour (dé)former les opinions publiques, ils ont effectué une modification sémantique en s'adressant non plus au citoyen comme c'était le cas jusqu'alors, mais au contribuable. Ils ont créé un climat de suspicion à l'encontre des immigrés bénéficiaires des droits sociaux qu'ils ont présenté comme des "

166 Dillon, M. (1996). *Politics of Security : Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, London, New York, Routledge, 1996, p. 121.

fraudeurs " réels ou potentiels devenant " une charge " non seulement pour la collectivité mais surtout pour le contribuable à qui il incombait de supporter le coût en payant de sa poche »¹⁶⁷. Le registre économique est appelé pour faire lien social, et mis au service du discours de l'Etat dans son domaine réservé, la sécurité.

O. Waever (1997, *Concept of security*) parle de la sécurité sociétale comme de « la capacité d'une société à persister dans ses caractéristiques essentielles face aux conditions changeantes et face à des menaces probables ou réelles »¹⁶⁸ en considérant que la menace ne pèse plus sur la survie des Etats (pour les pays occidentaux militarisés et avec la bombe nucléaire et la mondialisation) mais sur la survie des sociétés, inquiétées à l'intérieur d'elles-mêmes et à l'extérieur par l'étranger, la différence, les incivilités... On transforme alors l'identité et la culture en un enjeu sécuritaire, donc face à une menace, ce qui serait plus de l'ordre d'une sécurité identitaire que sociétale, que l'on retrouve dans les défenses des institutions, de la souveraineté et des frontières. En fait, cette sécurité sociétale nous semble surtout en lien avec des préoccupations économiques : autour du chômage grandit le risque que l'étranger vienne voler un emploi ou bénéficier de la richesse de l'Etat via les allocations. L'utilisation du sécuritaire se rapportant à l'identité conforte au discours de la politique un pouvoir d'affection renforcé par son autorité discursive : un problème économique peut devenir un problème sécuritaire si les représentants de la politique le définissent comme tel, et il se poursuit par la législation et les dispositifs.

Dans le cas de la prison, Foucault montre qu'il y a un échec premier qui est de rééduquer : on se rend compte que les individus sortant des prisons sont encore moins socialisables qu'en y entrant « l'utilité economico-politique de la délinquance, nous pouvons la dévoiler facilement : d'abord, plus il y aura de délinquants, plus il y aura de crimes, et plus il y aura de peur dans la population, et plus acceptable et même souhaitable deviendra le système de contrôle policier »¹⁶⁹ (Foucault, 1976, « Les mailles du pouvoir » in *Dits et Ecrits* IV). Cette menace d'un accroissement de la délinquance et la prévention du risque qui y est associée est un moyen de contrôle des populations (mobiliser une affection liée à un fait divers pour promulguer des affects communs relayés médiatiquement) : on voit bien comment Sarkozy s'en est servi pour légiférer sur le monde psychiatrique¹⁷⁰. Rendus inutiles voire nuisibles, l'exclusion redonne à ceux qu'elle vise une utilité

167 Ceyhan, A., « Analyser la sécurité : Dillon, Waever, Williams et les autres », *Cultures & Conflits* [En ligne], 31-32 | printemps-été 1998, mis en ligne le 16 mars 2006. PP. 16.

168 Waever, O. (1997). *Concepts of Security*, Institute of Political Sciences, University of Copenhagen.

169 Foucault, M. (1976). « Les mailles du pouvoir » *Dits et Ecrits*, vol. IV. Editions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines nrf, 1994, Paris. P. 195.

170 <http://www.vie-publique.fr/actualite/panorama/texte-vote/loi-du-5-juillet-2011-relative-aux-droits-protection->

négative pour renforcer le contrôle sur les autres.

C'est à partir de la logique d'exclusion que se constitue la norme, alors que la loi est fondée sur l'interdit « nous vivons dans une société où le crime n'est plus simplement et essentiellement la transgression de la loi, mais plutôt déviation par rapport à la norme... Donc quand je parle de discipline, de normalisation, je ne retombe pas sur un plan juridique ; ce sont au contraire les juristes qui sont obligés d'employer ce vocabulaire de la discipline et de la normalisation [...] si vous admettez que la fonction du pouvoir n'est pas essentiellement de prohiber, mais de produire, de produire du plaisir, alors là on peut comprendre à la fois comment nous pouvons obéir au pouvoir et trouver dans cette obéissance un plaisir, qui n'est pas nécessairement masochiste » ¹⁷¹ (ibid). On l'a vu dans le discours de la valeur d'échange : on peut être affecté positivement en se prenant comme capital. Au niveau du risque, on retrouve le plaisir éprouvé par les parents à surveiller leurs enfants et pour les enfants à jouer de leur propre sexualité, par identification à la loi et relation de pouvoir entre individus. Cela renvoie à ce qu'analyse La Boétie dans la servitude volontaire : les hiérarchies de pouvoir induisent la participation plaisante à cette surveillance.

Nous voyons donc de quelle façon l'événement discursif dans la politique vient s'articuler au risque pour asseoir sa légitimité : soit par une puissance affective guerrière (via le discours du maître), soit en interprétant l'affection émergente pour légiférer (via le discours de l'hystérique), soit en la contrant par le recours à l'expertise (via le discours universitaire). Mais nous avons aussi noté que si la sécurité n'est pas diffusée par les liens libidinaux, et que même l'autorité institutionnelle vient les effriter pour asseoir sa domination, la référence au discours économique peut apporter une cohésion à l'ensemble, mais celle-ci demeure soumise à un pouvoir extérieur. Ainsi, le recours au discours capitaliste dans la question sécuritaire pourrait bien déterminer la fin de la légitimité du pouvoir institutionnel : laissant les corps entièrement déterminés par un pouvoir qui lui échappe, voire auquel il se soumet, il ne pourra plus répondre de sa représentation du pouvoir nommant de l'Autre, mais sera potentiellement le passeur du déplacement de cette représentation aux acteurs du marché et à l'individu souverain. Nous interrogerons cela en fin de chapitre, car avant, nous devons analyser comment un troisième discours dominant donne une autre forme aux pouvoirs en place : nous nommons le discours de la technoscience.

[personnes-faisant-objet-soins-psychiatriques-aux-modalites-leur-prise-charge.html](#)

171 Foucault, M. (1976.). « Les mailles du pouvoir » Dits et Ecrits, vol. IV. Editions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines nrf, 1994, Paris. P. 199

C. De la technoscience :

Nous avons donc vu que les discours de la valeur et du risque sont prégnants au niveau de l'événement discursif dans la politique, or ces derniers sont articulés à une orientation technologique dans l'appréhension des réalités, la mise en place des dispositifs disciplinaires et la production des objets de jouissance. Ce qui suppose d'interroger plus amplement le lien entre la politique et la science à ce niveau, soit de quelle façon l'événement discursif de la politique obéit aux lois du discours technoscientifique, s'y inscrit, le promulgue, et comment ce discours vient à son tour impacter la place instituée du pouvoir.

Commençons donc par définir ce que l'on entend par discours technoscientifique.

Galilée et Descartes ont produit un collage entre philosophie et ingénierie (ce qui est de nos jours « recherche - action », après « recherche et développement », éléments de langage...) par l'association : perception/application/modification du monde. Le passage du sens à l'explication mathématique puis à sa mise en pratique s'est systématisé, ce qui déplace la question éthique : le savoir se constitue à partir du faire, dont les limites s'établissent dans l'effraction du Réel. Depuis Einstein, la connaissance scientifique relative s'est développée : le principe d'incertitude de Heisenberg (1927), le théorème d'incomplétude de Gödel (1930 : hasard au fondement des axiomes), le chat de Schrödinger (1935 : réalité superposée ne permettant pas de saisir deux états en même temps), la théorie du chaos (1965 : imprédictibilité et sensibilité aux conditions initiales). L'incertitude est donc au cœur de la science, mais elle n'est pas relayée par le discours technoscientifique qui vise justement à combler ce gouffre, dans une guerre généralisée au vivant qui suit sa mise en valeur (contrôle des productions et consommations). La production algorithmique est faite d'essais et erreurs, pas d'une suite logique prévue d'avance que l'on pourrait expliquer, ses résultats déterminent son fonctionnement, pourtant elle s'annonce dans le relais médiatique comme une science de la prédiction, ces deux termes étant contradictoires. De plus, les lois de la physique ne concernent que la matière observable, soit ce qui compose seulement 2% de l'univers, d'où la réduction actuelle, dans l'outil technoscientifique, de la portée de la science.

La science est un lieu de savoir et de pratiques, elle a une influence au niveau des dispositifs et de son relais médiatique. Elle élabore ses objets de savoir en même temps que les moyens de les appréhender et systématise ainsi des formes de perception et d'énonciation, appelés méthode, qui se distribuent dans tout discours, en ce que le discours est précisément la production du savoir. En ce sens, elle se confond, comme idéal représenté par une institution et des représentants (les

chercheurs), aux objets qu'elle produit. Selon Max Weber¹⁷², on peut répondre au comment et au pourquoi de la cause mais pas au pourquoi de la signification : le progrès des connaissances scientifiques produit un creusement de la béance du sens, à chaque fois qu'un nouveau lien est fait il y a une perte d'un point d'appui du sens ultime (désenchantement du monde et contrôle humain total, corrélatifs d'une nouvelle forme de pouvoir politique). L'avenir est un élément constitutif des consciences des sociétés contemporaines, alors qu'il n'est pas un objet de connaissance (croyance) : nos sociétés désenchantées produisent en permanence des croyances puisqu'elles sont portées vers l'avenir. D'où le fait que la politique est bien plus un art qu'une science, et que cet art est proprement de transformer les connaissances scientifiques en vérité idéologique et dispositifs disciplinaires. **Cette croyance en la prédiction est justement relayée dans le discours de la politique par les outils technoscientifiques en ce qu'ils auraient une neutralité, une absence de signification première, à partir de laquelle le pouvoir peut se poser comme interprétant : nous verrons justement que cette fiction de neutralité est ce qui place l'interprétant bien plus comme répondant.**

Descartes a effectué un passage en situant la certitude précisément dans la faille du savoir, au point du vel (choix éthique : ou bien/ou bien qui produit une fonction logique dans le cogito) de l'aliénation qui échoie à la voie du désir « on pourrait dire que son erreur, c'est de croire que c'est là un savoir, que de cette certitude il puisse dire qu'il sache quelque chose, que ce « je pense » ne soit pas un simple point d'évanouissement »¹⁷³ (Lacan, 1963, Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse). En mettant Dieu en supposé savoir, la science cartésienne prend place en un lieu où Dieu (et ainsi ses messagers) n'est plus une instance de véridiction : le signifiant maître est placé sous la barre (ce que l'on retrouve dans le discours universitaire et capitaliste). Descartes est passé du sens à l'être, dans une démarche qui n'est pas celle de la vérité puisqu'il se décharge de la certitude sur ce qui est situé à la place de l'Autre, Dieu. Le savoir n'est plus alors en rapport avec la certitude mais avec un accroissement du capital des connaissances, auquel le symptôme est proprement ce qui échappe toujours, comme savoir non capitalisable, bien que sans cesse traqué (objet (a) mis en position d'agent dans le discours universitaire, à partir du moment où il est produit dans le discours du maître et du capitaliste).

La démarche kantienne elle-même vise à donner les conditions de possibilité d'un sujet dans une société dominée par l'accumulation de capital. De cela peuvent être distingués l'être du sujet (« je suis » cartésien : sujet divisé), l'être du savoir (le mythe : le S1 sous la barre et son corolaire S2), l'être affectif (présence des corps : le (a)). En ce sens le discours hystérique est précisément ce

172 Weber, M. (1905). L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Ed. Pocket, coll. Agora, 1991, Paris.

173 Lacan, J. (1963-1964). Le Séminaire, Livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973. Pp. 123.

qui est mis au travail par le savoir scientifique, la traque du symptôme, qui replace S1 comme récepteur pour produire S2. C'est comme nous l'avons vu le discours des minorités, à quoi le discours universitaire répond du S2 par sa position d'agent (dans la dimension transférentielle où le maître répond de sa position instituée) : chaque intégration des minorités dans le discours universitaire renforce le S1 sous la barre. Aristote différencie les sciences théorétiques dont la fin est la vérité (la connaissance des causes qui gouvernent les choses, fin ultime de la pensée), les sciences de l'agir dont la fin est immanente à l'acteur (aspect éthique, recherche du Bien en soi), les sciences de la production subordonnées à des fins extérieures à l'agent. **Avec la technoscience, la connaissance est au service de l'action à partir du paradigme de la production, et l'action modèle l'environnement qui sera interprété comme base pour de nouvelles connaissances : la fin est donc immanente à un acteur dont les principes de l'action sont extérieurs. Le Vel de l'aliénation ici, c'est la vérité ou la science : ou la disparition des deux, ou un seul mutilé, (a) se trouvant coincé entre les deux.**

Un exemple de la façon dont l'outil technoscientifique vient déterminer la forme elle-même du discours politique, dans cette prétention de neutraliser qui en fait vise surtout à neutraliser des affects : les réponses techniques dans les figures de style qui permettent la langue de bois, c'est-à-dire que la nomination vient poser sur une affection liée à une situation une nouvelle représentation portant seulement sur sa dimension technique, donc désaffectée. Il y a donc les euphémismes : par exemple technicien de surface au lieu d'employé de ménage. Les euphémismes servent à désigner une situation en atténuant son aspect déplaisant, ils doivent souvent être réactualisés car ils finissent tout de même par représenter l'objet qu'ils avaient dans un premier temps édulcoré. On voit actuellement des re-désignations techniques d'une situation. Par exemple, on est passé d'infirmier à handicapé, à personne à mobilité réduite (c'est une métonymie : on remplace la réalité par une définition proche mais qui limite sa portée, c'est le verre à moitié plein), à RQTH (là c'est le sigle : il ne renvoie pas à une réalité concrète et limite son utilisation et donc son pouvoir au champ de ceux qui en connaissent la définition réelle). De même dans les euphémismes on a "dommage collatéral" qui signifie en réalité meurtre de civils. On résout donc un problème politique par un problème technique : visite domiciliaire au lieu de perquisition, ressource humaine au lieu de gestion du personnel, qui produit un glissement du sens et des attributs associés.

En cela l'outil technoscientifique est une arme de la politique, autant au niveau où elle détermine les objets traités que de la façon dont elle façonne la forme du discours lui-même. « C'est le discours de la physique qui détermine le physicien, non pas le contraire [...] tel est le sens que je

donne au discours recevable dans ce qu'on appelle science »¹⁷⁴ (Lacan, 1967, Le Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre). Dans le capitalisme, la pensée elle-même devient valeur d'échange, ce qui laisse son extériorité en suspens (pas de maître qui nommerait en place de l'Autre ?). La science Antique avait instauré un ordre où savoir et pouvoir se conjoignaient au niveau du comptage : celui qui sait compter peut répartir, distribuer, il est juste. L'hystérie révèle une disjonction entre savoir et pouvoir « là où les gens meurent de faim c'est ça le Réel. Rien ne manque. On commence à parler de manque pourquoi ? Parce qu'ils ont fait partie d'un empire [...] le comptage a, au niveau de l'imaginaire, cet effet d'y apparaître comme (a) »¹⁷⁵ (ibid). On voit bien ici de quelle façon le discours hystérique rappelle le S1 mis sous la barre avec le moment cartésien, mais alors comment comprendre cette assertion de Lacan (1970, Le Séminaire XIX, ... ou pire) : « Le discours hystérique, c'est le discours scientifique lui-même »¹⁷⁶ ?

En fait, cela est au cœur de notre problème : puisque nous avons posé que le discours hystérique était le discours de la minorité qui, dans sa demande de reconnaissance, à jamais insatisfaite (car nécessairement déplacée par le processus de reconnaissance même), vient renforcer la position du maître qui se diffuse par le discours universitaire. Nous supposons donc que le rapport entre pouvoir institué et science s'appuie, comme opération de permutation, sur le discours du maître, mais ne le révèle pas. Cela ne pourrait s'effectuer qu'avec l'hypothèse de l'instauration du surmoi, faisant que le signifiant maître intériorisé peut bien se passer d'instance externe le représentant pour opérer. C'est pourquoi le sujet divisé en position d'agent se retrouve dans le discours capitaliste, il est bien le sujet de la science. La forme discursive que la science fait émerger et la façon dont elle fait apparaître le sujet divisé, est, en supplément du discours du maître, en suppléance même pourrions nous dire, ce qui fait le passage du discours hystérique au discours universitaire. En d'autres termes, le discours de la science, par l'intériorisation du surmoi qu'il et/ou qui l'a constitué, est en soi hégémonique. Si le discours capitaliste forme les injonctions collectives, le discours de la science est le surmoi individuel, où pour les deux, S1 reste en position de vérité : et c'est bien l'écart entre les deux que nous mettons au premier plan. Mais revenons d'abord à l'intériorisation de ce discours, sa forme de production de savoir, ou, en d'autres termes, à l'instauration du surmoi.

174 Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 14.

175 Ibid. Pp. 155.

176 Lacan, J. (1970-1971). Le Séminaire, Livre XIX, ... *Ou pire*. Editions du Seuil, Paris, 1991. Pp. 19.

Dans le domaine de la biopolitique, la science a pris au XIX^e siècle, cette fonction hygiénique et morale, notamment via la sexualité : « elle s'est liée ainsi à une pratique médicale insistante et indiscreète, volubile à proclamer ses dégoûts, prompte à courir au secours de la loi et de l'opinion, plus servile à l'égard des puissances d'ordre que docile à l'égard des exigences du vrai [...] au nom d'une urgence biologique et historique, elle justifiait les racismes d'État, alors imminents. Elle les fondait en vérité »¹⁷⁷ (Foucault, 1976, Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir). Là où le savoir scientifique, à partir du moment où il s'articule à la notion de la vérité, prend une dimension morale et ainsi politique, c'est à dire dans la façon dont il est repris comme discours et par là-même interprété. C'est en cela par exemple que le sexe a été constitué comme enjeu de vérité, devant répondre de modes de jouir, très différent de l'art érotique où l'intérêt se porte sur le plaisir avec une initiation. Et de se coupler au discours médical (proprement discours du maître), il est venu prendre sur le corps un rapport de savoir et de contrôle, de la naissance à la mort.

Nous voyons non pas comment la pratique et le discours politiques ont déterminé le sens et la forme du discours médical, mais comment et à quel titre ils font partie de ses conditions d'émergence, d'insertion et de fonctionnement. Nous n'avons pas encore une idée précise de ce que serait une société d'intolérance édifiée par le libéralisme eugénique, où les êtres différents seraient bien plus ostracisés qu'aujourd'hui, puisque l'évitement de leur naissance était supposé possible. Si on cherche à éliminer l'inutile, cela ne le fait pas disparaître, mais poursuit la restriction de son champ : nous reviendrons sur cette injonction normative propre au discours médical, et bien intériorisée, dans le chapitre Du Sujet.

Reste à définir par quel rouage l'événement discursif de la politique vient interpréter de façon technique des affects, en se référant au savoir de la science (interrogeant S1 comme déjà institué), et en orientant ces affects vers l'outil technoscientifique. Des éléments scientifiques sont donnés aux politiques en les associant à des problématiques économiques. Ce sont au final les politiques occidentales qui l'utilisent (ce savoir scientifique), dans une gestion globalisante du monde, qui suppose que tout être humain se pense et agit comme un individu rationnel, ce qui provoque en retour une impossibilité à donner des responsables (voir la question de la responsabilité scientifique du désastre de Lisbonne) et à un non-retour possible qui s'essouffle dans la politique de prévention des risques. Le modèle de pollution a voulu trop vite unifier des conceptions de la nature désagrégées : il y a un paradoxe entre gestion globale (issue du colonialisme) et enclavée de la question climatique (qui part de la politique industrielle occidentale) et un conflit des représentations, d'où la nécessité de reterritorialiser.

177 Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997. Pp. 72.

Prenons l'exemple de l'interprétation de la délinquance via les algorithmes.

Les règles des algorithmes sont difficilement interprétables, car plus complexes et soumises à des aléas dans leur conception même. Dans les années 70, on essayait de rendre reproductible les systèmes de prise de décision humains dans la machine : échec lié à l'irréductible complexité des contextes. Ce qui devient maintenant donné est d'entrer des contextes dans la machine, en se basant sur la reproductibilité. Les algorithmes ne sont jamais neutres (par exemple Google les utilisent dans une fonction commerciale) : ils ont un droit d'utilisation qui renvoie à leur propriétaire, c'est un rapport de loyauté plus que de neutralité. Par exemple, aux E.U., des algorithmes (Predpol) ont été vendus à la police pour prédire le crime et orienter les patrouilles de police, lié à la volonté d'une police pro-active plutôt que réactive. Il y a à la fois un effet de contagion de la menace et de contagion du crime qui cherchent à être limités. L'algorithme Predpol s'appuie sur une modélisation des tremblements de Terre : le policier est passif dans sa pratique. Dans les années 70, la mise en place du Compstat produit une concurrence entre les policiers via un calcul Benchmark. Le taux de probabilité des algorithmes est très bas, mais ce qui compte est la prédictibilité comme réponse donnée par la politique à un problème social. Nous voyons ici de quelle manière le discours de la science opère non seulement par sa forme, mais aussi par la technologie qu'il déploie, ayant la fonction des dispositifs disciplinaires du discours du maître : ces dispositifs étant proprement ce qui inscrit dans le corps le pouvoir, ce qui contribue à l'intériorisation du surmoi.

De quelle façon ça oriente les affects ? Les données sont le nouvel or noir du XXI^e siècle, les E. U. ont le monopole d'internet, seules la Russie et la Chine ont développé leurs réseaux sociaux propres. Le réseau virtuel est l'un des objets technoscientifiques, c'est-à-dire qui a émergé à partir de la conjonction entre recherche scientifique et ingénierie, d'abord dans une fonction militaire. En Chine le réseau internet est totalement contrôlé par l'État pour contrer les menaces internes. Depuis Snowden, on sait à quel point les réseaux virtuels sont un outil politique et idéologique. Nous l'avons vu dans la campagne d'Emmanuel Macron et dans l'émergence de la démocratie participative virtuelle, le discours de la politique peut prendre essor à partir du virtuel, comme relais des affections émergentes. Et en retour, il utilise ce moyen, en tant que média, pour orienter les affects communs, en même temps qu'il les constitue. Il y a eu une véritable révolution anthropologique des valeurs qui constituent autant une machine de gouvernement qu'une fabrique des subjectivités. Les réseaux virtuels servent de discours de légitimation pour la politique, tout comme les algorithmes qui les pré-constituent. Néanmoins, là encore, quelle place y est faite à la politique, puisqu'il semblerait que leur instance de pouvoir se situe chez les acteurs du marché ?

Si l'on prend l'exemple de la santé, l'outil technoscientifique est au cœur des réponses apportées par la politique, en référence à la médecine assistée. On pense ici aux smartphones avec moniteur d'insuline, ou encore aux robots nurses ou infirmières : ce sont bien des dispositifs qui inscrivent dans le corps, ou dans la relation de soin (relation affective par essence), une discipline technoscientifique. Nous pouvons aussi prendre l'exemple de l'éducation, avec le très controversé programme « parcoursup » : l'algorithme fonctionne à partir de l'évaluation des dossiers faite par les enseignants pour chaque filière, avec une charge de travail conséquente (pratique disciplinaire, disions nous...), et une non hiérarchisation des choix qui donne un semblant de liberté, et en même temps une augmentation du temps de réponse. Ce sont ici autant les élèves qui sont sélectionnés à partir de choix potentiellement fictifs, que les enseignants à qui l'on demande d'être pleinement acteurs de cette sélection. L'opération vise ici précisément à inculquer dans le travail lui-même les éléments de la domination : demander aux fonctionnaires d'appliquer une loi qui n'est pas encore votée est bien en faire des opérateurs du pouvoir. « On n'a pas le moindre scrupule à transformer les hommes libres en esclaves, puisque, en les faisant esclaves ; on leur permet de ne plus se consacrer qu'à jouir. Les hommes libres, ils n'aspirent qu'à ça. Et comme ils sont altruistes, ils font des esclaves [...] Evidemment il y avait des endroits où on était beaucoup plus civilisés : il n'y avait pas d'esclavage en Chine. Mais le résultat c'est que, malgré tout ce qu'on dit, ils sont pas arrivés à faire la science »¹⁷⁸ (Lacan, 1973, Séminaire XXI, *Les non-dupes errent*). Pas besoin de préciser plus la façon dont la science vient suppléer le discours du maître, dans la forme de l'hystérique, mais comme elle peut tout aussi par là même, en rupture avec Descartes, le destituer.

L'acte de Descartes, poursuivi par la science, a été de poser au lieu de l'Autre le champ du discours, unité, en éloignant le verbe divin : c'est un acte qui fige en S2 la pluralité des sens, à partir de quoi est rendu possible le discours de l'analyste (qui n'est envisageable qu'à partir de l'intériorisation du surmoi). Si la science et sa technologie sont la suppléance du discours du maître, nous voyons que la représentation instituée de la puissance nommante de l'Autre n'y a guère de place autre que... suppléant. C'est-à-dire que la technoscience est un outil de domination pour le pouvoir en place, mais comme outil de domination, elle peut tout aussi bien se passer de ce pouvoir, voire même elle tend à en faire son propre outil. Une petite anecdote : que dirait-on de la mise en place d'un algorithme qui permettrait d'élire les représentants de façon à ce qu'ils répondent au mieux à ce qui a été évalué comme attente des citoyens ? Et comment ce pouvoir occuperait-il sa position de représentation de puissance de l'Autre ?

178 Lacan, J. (1973-1974). *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 12.

IV. Place de l'événement discursif de la politique dans la société contemporaine : limites et possibilités.

Après un premier temps, qui a pu paraître un peu lourd, où les éléments théoriques ont été présentés et débattus, puis soumis secondairement à la grille de lecture analytique, le troisième a conduit à les articuler à partir de l'analyse contemporaine des mécanismes discursifs : arrive maintenant le moment où nous explorons les ouvertures... Cela nécessitera un temps de bilan, pour mieux saisir à partir de quelles prémisses se dessinent nos hypothèses. Mais d'abord, il est nécessaire de resserrer notre objet de recherche, dans le risque de le voir élargi à l'ensemble des dynamiques de pouvoir et des logiques étatiques et citoyennes dans la société française contemporaine. Nous n'avons ni les compétences, ni les moyens, dans ce travail de thèse, d'explorer toutes les expérimentations en cours et les recherches effectuées en ce sens. Dans une réflexion dialectique entre Dire et discours, nous cherchons avant tout à analyser la prise des discours dominants sur les subjectivités et la façon dont les subjectivités viennent elles-mêmes les renforcer, déplacer, voire inverser : ce chapitre s'attache au rapport entre autorité discursive et discours dominants quant à leur impact sur les subjectivités. Commencer par la politique, c'est, comme nous l'avons dit en introduction, commencer par ce qui paraît le plus visible, là où sont braqués les projecteurs, justement pour y repérer les dynamiques sous-jacentes, plus que les débats de contenus. Nous allons donc, dans cette dernière partie, commencer par les modes par lesquels l'autorité discursive maintient sa légitimité, pour aller vers les extériorités qu'elle engendre.

A. Maintien et ouverture du pouvoir légitime de représentation

La politique, dans sa fonction historique, est donc l'instance de régulation entre les affections et les champs discursifs, à partir des pratiques disciplinaires et de la mobilisation de représentations, par l'homogénéité ou la division. Nous avons vu qu'elle pouvait produire des affects communs en reprenant une affection qui lui est à la base étrangère, la rejeter via des discours déjà existants, la réprimer ou l'invisibiliser. Nous avons vu aussi que le discours capitaliste logicisé par Lacan s'exerce dans l'événement discursif de la politique, masquant l'instance souveraine dans le rapport au savoir et produisant une relance du désir de consommation. Nous allons nous interroger ici sur la façon dont l'événement discursif en politique peut conduire au discours, en revenant à ce qui le détermine : le conflit puis l'acte (affection et Dire).

Face à une affection émergente, l'événement discursif se produit lorsqu'il y a nomination d'une division, ou imposition d'une représentation commune. La nomination permet dans les discours dominants, d'utiliser le registre de la valeur économique pour construire des exclusions ou exalter un effort commun, d'utiliser le registre du risque pour désigner un ennemi ou une identité, d'utiliser le registre technoscientifique pour rendre visible les différences ou produire une réalité. Ceci se manifeste par la mobilisation des injonctions collectives où le tiers se fait régulateur de la frustration et projection de l'ambivalence affective. Le processus demeure le passage par la représentation instituée de la puissance de l'Autre, soit le discours du maître dans la politique. Le discours capitaliste et le discours de la science comme opérateur, l'extériorité du pouvoir dans les discours dominants de la valeur et de la technoscience, l'intériorisation du surmoi et le discrédit de la parole politique semblent nous mener vers une société qui se passe de l'Etat. Comment, alors, pourrait se redéfinir un espace politique non soumis au pouvoir extérieur que celui de sa souveraineté populaire ?

A partir du moment où l'économique gouverne la structure politique, la production de récit se produit en dehors de la sphère politique. Par cette position de relai, plus que de maître, par l'intériorisation du surmoi, la politique ne pourrait-elle opérer comme instance de réflexivité ? Selon Foucault (1982, *L'herméneutique du sujet*), « il y a à soupçonner quelque chose qui serait une impossibilité à constituer aujourd'hui une éthique de soi, alors que c'est peut-être une tâche urgente, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi... Si on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relation de pouvoir, dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible, je crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi»¹⁷⁹.

D'après Francisco Goya¹⁸⁰, la première faculté du politique c'est l'imagination. L'idée que Goya se fait de l'imagination comme rapport à soi du temps humain a pour conséquence que la volonté (faculté de désirer) n'est plus étrangère à la faculté de représenter. Le temps n'est pas une forme indifférente de la sensibilité représentative, mais une forme affective de la sensibilité volutive, désirante et agissante. La faculté de la politique serait alors de diffuser l'espace imaginaire et de renforcer les liens qui en sont issus.

179 Foucault, M. (1981-1982). *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France. Paris, Gallimard, 2001. Pp. 242.

180 Dervaux, A. (2007). La dépression dans la vie et l'œuvre de Goya (1746-1828). *L'information psychiatrique*, volume 83,(3), 211-217.

Nous avons vu que la logique hégémonique pouvait, par la représentation d'un signifiant traversant, de façon simultanée et discontinue, plusieurs luttes, réintroduire de la légitimité et du lien autour de pratiques communes. La notion de « biens communs », comprenant les ressources énergétiques, alimentaires, mais aussi les recherches scientifiques, les droits... apparaît comme un signifiant liant nombre de pratiques émergentes. L'accès à ces biens, leur production et leur régulation, se trouvent pris dans les discours dominants, via un processus croissant de dépendance aux sites de pouvoir extérieurs à l'institution légitimée. C'est pourtant autour de ces biens que la politique pourrait construire un récit commun, avec les espaces qui les revendiquent, en posant une représentation de leur pluralité qui n'en détermine pas les pratiques, mais les inscrivent dans le droit, dont elle est précisément le garant. Cela se produit d'ailleurs via les conseils de quartiers, modalité de démocratie plus directe que représentative. Selon Dominique Rousseau (2015, *Radicaliser la démocratie*), le peuple se construit par un accord sur le droit, sinon ce serait la race, la classe, la religion : « quand on n'a pas accès au droit, on est obligé de se définir sur d'autres valeurs [...] le moment de la construction du peuple me paraît un moment fondamental qui implique une constitution par le droit »¹⁸¹. Le droit est le principe d'une démocratie, comme fondement d'une égalité possible. Il pourrait alors redevenir opérant en tant que signifiant majeur, il circulerait autour du commun en signifiant vide.

Pour les moyens de réalisation, s'effectue l'appel à une résurgence des liens libidinaux, avec, comme nous l'avons noté, la possibilité que la division produite s'intègre dans un contenu identitaire : le rôle de la politique est précisément de faire du droit un contre-pouvoir aux logiques identitaires. Puisque la domination des discours de la valeur économique et de la technoscience a promu des liens d'identification multiples, les liens libidinaux apparaissent d'abord dans les pratiques du commun. Proposer des espaces potentiellement vides, dans lesquels ces pratiques pourront être élargies, comprend une réappropriation de la sphère publique, autorisée par le pouvoir légitime, et donc venant en retour le renforcer : co-construction du récit. La parole publique suppose de conforter les représentations affectives déjà existantes (par exemple, le renversement de l'autonomie produit des revendications : celles-ci pourraient être accordées par la gestion locale des ressources), et de proposer, par de nouvelles interprétations, une extension affective.

Le discours attribué à l'opinion publique peut avoir un statut politologue (un membre ou sujet extérieur va interpréter les sondages), ou politicien (protagoniste actif qui porte une parole et induit des actes) : le dit instaure la demande populaire au moment même de son énonciation. L'utilisation de l'opinion publique, par les sondages, mais aussi le relai médiatique, est une arme à

181 Rousseau, D. (2015). *Radicaliser la démocratie*. Ed. Seuil, 2015.

double tranchant dans le rapport de représentation : cela fige les identifications bien plus qu'elle ne les croise, et induit une majorité sans passer par l'opérateur de transformation. Selon L. Kaufmann (2002, *L'opinion publique ou la sémantique de la normalité*) « Toute énonciation renvoie ainsi, directement ou indirectement, alternativement ou simultanément, au déictique de l'ordre du sens subjectif que présente le locuteur, au déictique de *l'ordre du sens commun* que représente la On-vérité et au "déictique de l'ordre des choses" que soutient la réalité objective... En objectivant la présumée vérité commune, l'opinion publique remplit donc essentiellement un rôle palliatif par rapport au mode du "cela va de soi" qui caractérise la On-vérité. Elle représente une instance de recours pour les questions, notamment politiques, mythologiques et morales, qui concernent toute la communauté et qui ne peuvent être résolues par un autre agent de vérification. »¹⁸²

Ceci renvoie donc réciproquement à l'individuel, au commun et à l'universel : le « on » supposant l'emboîtement des trois déictiques dans le discours censé représenter l'opinion publique. L'opinion publique en tant qu'issue de la majorité devient l'argument d'autorité indépendamment de la valeur argumentative du contenu du discours, elle en est le contenu lui-même, donc le légitimant. En fait, ce « on » (que l'on trouve dans les « on doit », mais aussi « il faut ») recouvre précisément ce qui est de l'ordre des injonctions collectives, les jugements disponibles à partir desquels le pouvoir produit du commun ou des divisions : le « on » français ne recouvre certainement pas les mêmes énoncés que le « we » américain, ni celui-ci que le « we » anglais. Et même le « on » français ne recouvrera pas la même réalité selon qu'il est issu de la campagne, des banlieues, des ouvriers, des universitaires, etc : le « on » comme marque d'inscription dans un discours est constitutif des classes sociales, et bien plus diversifié maintenant par la multiplicité des identifications.

En convoquant l'opinion commune, le locuteur en appelle en creux au blâme et à la désapprobation sociale que suscite la non-conformité, persuadant les interlocuteurs de se rallier à sa cause sous peine d'être exclus de la normalité, présente ou à venir¹⁸³ : en supposant une inclusion des auditeurs, il la produit en s'appuyant sur la loi de normalisation qui masque la prescription inhérente à l'énoncé. Le « nous » est propre au discours universitaire qui suppose une communauté scientifique comme garant de la légitimité du propos. Le « nous » du peuple tend à s'étendre face au « eux » des puissants, cette division produite tendant à placer les représentants comme du côté du « eux » : là encore, l'opinion publique apparaît comme un outil qui échappe à la dimension de commun que peut porter la parole politique.

¹⁸² Kaufmann L., «L'opinion publique ou la sémantique de la normalité», *Langage et société* 2002/2 (n° 100), p. 68.

¹⁸³ Berrendonner, A. (1981). *Eléments de pragmatique linguistique*. Paris, Minuit

Concernant la dominance du discours du risque, nous avons souligné son rôle de maintien de l'autorité discursive et de la légitimité du pouvoir institué : ce pourrait donc être par sa logique que se poserait un événement discursif en imposant une représentation commune autour des biens communs, avec sa suite législative. Le passage du discours des minorités le revendiquant à la majorité pourra opérer, comme nous l'avons vu, via le discours du maître-expert, entre discours hystérique et discours universitaire. Taguieff (1990, *L'argumentation politique. Analyse du discours et nouvelle rhétorique*) envisage la possibilité d'une éthique de la responsabilité, comparable à celle défendue par Weber, qui autoriserait l'homme politique à argumenter ses décisions à rebours des prescriptions de la raison dans le cas de conflits ou de tragédies hors normes¹⁸⁴. Mais, cela suppose que les opérations produites par les discours dominants laissent encore possible une puissance affective de la part du pouvoir institué, ce dont nous pouvons douter. Néanmoins, la réussite des mouvements d'extrême droite, dans les dernières élections européennes, montre que celle-ci demeure opérante, quand elle construit de la division.

Louis Chauvel (2016, *La spirale du déclassement, Essai sur la société des illusions*) observe le déclin de la correspondance entre les faits objectifs et leurs représentations sociales, résultat d'un décalage entre les affections émergentes et leur prise en compte par le pouvoir politique, voire du maintien d'une large majorité du personnel politique et intellectuel d'une lecture du monde qui n'est plus opérante¹⁸⁵. C'est bien l'écart entre injonctions collectives et surmoi individuel : les réalités prescrites ne correspondraient plus aux réalités vécues à partir desquelles l'individu organise son environnement, d'où la tentative pour la politique de se réinscrire à partir des liens libidinaux.

Une adéquation des réalités prescrites et des réalités vécues suppose à la fois une utilisation des discours de la valeur économique et des technosciences, en ce qu'ils sont devenus producteurs de la réalité partagée, et une sortie de ces discours à partir du signifiant vide (nous avons pris l'exemple du « commun », mais ça pourrait bien en être d'autres), couplé à l'ordre des droits, à partir des espaces existants (sans quoi la représentation ne pourra être opérante). Dans le passage entre discours du maître et co-construction, comme on le voit dans les plateformes de démocratie participative, avec recueil des propositions et mise au vote, c'est bien ce rôle de relais que se donne pour fonction la politique. Néanmoins, c'est toujours au niveau de l'application, soit du passage au gouvernement et à la législation que se posent les logiques concurrentielles. Et, cela semble d'autant plus difficile que les représentants, aussi déterminés par leur surmoi individuel qui est imprégné de ces discours, sont pris dans les mêmes contradictions. D'après J. Lebart (2010, *Parler en politique*)

184 Taguieff P.-A., (1990) « L'argumentation politique. Analyse du discours et nouvelle rhétorique », *Hermès*, no 8-9, p. 261-283.

185 Chauvel, L. (2016). *La Spirale du déclassement. Essai sur la société des illusions*. Editions du Seuil, Paris.

« Le discours politique fait exister un champ politique individualisé, c'est-à-dire peuplé de locuteurs stratégiques en compétition les uns avec les autres. Le discours politique contribue directement à l'individualisation du champ politique par les jeux d'imputation au locuteur, et à lui seul, de ce qui est dit. Quand, a contrario, la décision apparaît de plus en plus en plus coproduite (et même si les « décideurs » politiques tentent de donner leur nom à telle ou telle réforme), le discours est rigoureusement attribué au locuteur par les commentateurs autorisés (autres politiques, journalistes, observateurs de la vie politique). Les politiques existent plus que jamais à travers ce qu'ils disent, la capacité à exister à travers ce qu'ils font apparaissant beaucoup plus aléatoire (ce qui n'est pas pour rien dans ce qu'il est convenu d'appeler la crise de la représentation). »¹⁸⁶. Le registre de l'efficacité et du pragmatisme s'est imposé comme forme dépolitisée du discours politique, c'est-à-dire comment la politique, en prenant sa légitimité des discours contemporains, en a perdu son principe d'autorité au sein même des personnes y puisant la légitimité de leur autorité.

Si les politiques devaient auparavant référer leurs prises de positions à un discours idéologique ; ce discours demeure mais est masqué derrière une supposée réalité sociale élaborée via les outils technologiques. La distance semble s'intensifier entre les affections émergentes et la possibilité de les interpréter via un événement discursif, celui-ci ne trouvant plus sa légitimité, la puissance affective de la politique s'en trouve réduite et le monde social, tel qu'il est constitué par ces relations affectives, lui échapperait de plus en plus car ne pouvant s'homogénéiser à travers un intérêt commun. Ce sont donc à travers ces trois discours qui traversent le social que la politique cherche à le ressaisir, mais en cela elle demeure toujours à côté des affections émergentes qui ne peuvent être mobilisées à travers ces registres discursifs. Il semblerait en cela que son autorité discursive s'en trouve fortement affaiblie car impossible, alors que dans les trois discours dominants, il y a un potentiel de division et de cohésion.

En parallèle donc, des expérimentations de démocratie participative via les plateformes numériques, le municipalisme ou les conseils citoyens, nous voyons que l'Etat cherche à mobiliser des moyens dont il ne peut plus assurer l'efficacité. Et c'est un choix politique, peut-être le seul restant pour maintenir son autorité, que de déterminer son orientation par la division ou la cohésion. Même si l'une peut être articulée à l'autre (ce que précisément on observe dans les trois discours dominants), le discours politique définit les liens identificatoires qui seront reconnus, de ceux qui seront invisibilisés. Il y a dans la production d'exclusions un processus de non retour : la cohésion

186 Le Bart J., «Parler en politique», *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 77 à 84.

ne concerne alors qu'une partie de la population réduite, laissant l'autre partie soit à la recherche d'un nouveau maître, soit dans un processus d'autogouvernement. Dans tous les cas, pour cette autre partie, le pouvoir en place n'est plus en position de représentation légitime de la puissance de l'Autre, et n'en appelle donc plus à s'y faire reconnaître.

La « démocratie radicale »¹⁸⁷ propose une auto-régulation des individus et des groupes sociaux par eux-mêmes, jusqu'aux sociétés. Elle suppose des actions autonomes (sans pouvoir de régulation supérieur) hors idéologie, c'est une vision politique ancrée dans un idéal tendant vers l'universel au niveau social, et une vision singulière du sujet comme autre, multiple, informe, avec une pluralité des modes de jouissance. L'utopie peut être le moment politique de la démocratie radicale, dans le sens d'une ouverture des possibles, à de nouveaux rapports sociaux, pour dépasser la distance entre démocratie (non radicale) et utopie : immédiateté totalisante (règles à appliquer), inaccessibilité du pouvoir (pas de remise en cause de la stratégie). L'utopie en tant que politique est aussi le propre des totalitarismes : elle joue en qualité d'idéal dans l'actuel, la réalité de ce qui est étant masqué au nom de ce qui doit être. En cela, l'utopie ne peut être pensée au singulier, ce sont les utopies qui permettent la constitution de liens sociaux dans la rencontre des multiples. Comme l'utopie est du côté de l'imaginaire, elle ne peut être à la source d'une affection, mais le propre de l'événement discursif de la politique.

Le peuple est un acteur politique qui dépend, dans ses limites, de la façon dont on le nomme. L'utopie serait antipolitique car elle veut donner un rapport de représentations, de mots aux choses, sur un ordre social harmonisé qui ne prend pas en compte les conflits en jeu. Les utopies cherchent une extraction du mode institutionnel, vers un principe de plaisir, sans tension. Pour devenir politique, l'utopie doit prendre en compte les conflits propres au sujet désirant dans le rapport à sa jouissance et les hiatus des représentations au cœur du lien social. Imaginer une politique qui fasse des conflits une création permanente, un « faire pas sans » son symptôme, pas sans l'autre, pas sans son corps. Soit qui parte des liens libidinaux et de l'appropriation des espaces, avec le signifiant vide de « commun », et une nomination de la cohésion flottante, soit ouverte à sa signification propre dans la pluralité de ses expérimentations locales. Ici, la logique d'équivalence serait pleinement mise en jeu, et la place de représentation serait le relai de ses significations dans les registres du droit. Utopie, disions nous...

Voici donc posées les potentialités actives et actuelles par lesquelles le pouvoir institué conserve sa légitimité, et tente de la transformer ou de l'étendre. Nous voyons bien quelles contradictions se dessinent et nous allons explorer les nombreux points qui le font se référer à une extériorité et à la manifestation de contre-pouvoirs, pour y saisir les autres potentiels politiques.

187 Colloque Utopie et Démocratie radicale, Université Paris 7, 17/04/15.

B. Les limites de l'autorité discursive instituée et les potentiels de son extériorité.

Les injonctions collectives font la promotion de l'individualisme, et agissent en parallèle afin de le restreindre, voire de l'abolir. Le discours capitaliste et son opérateur appuyé des expertises, produisent des objets de savoir consommable, et évitent la confrontation au discours du maître : le sujet barré en position d'agent est en demande de compensation (où S2 se confond avec l'objet (a)). Le rôle de la politique serait de fournir ces compensations, pour maintenir la paix sociale, sans quoi exploseraient l'agressivité et les liens libidinaux ambivalents... Mais le surmoi est intériorisé. Ce surmoi ne tient-il que comme résistance ou soumission aux injonctions collectives ? Avec La Boétie, nous avons vu que si le maître n'était pas soutenu, il s'effondrait de lui-même, ce qui ne signifie pas nécessairement la fin de la servitude, car un autre maître peut venir à sa place (Arendt et Le Bon avançaient ainsi une tendance innée à la soumission). Cependant, la notion (La Boétie) de force naturelle liant les hommes entre eux laisse aussi la possibilité que, des liens libidinaux, formant une affection partagée, dépasse les injonctions collectives (injonctions issues de l'articulation par la politique des trois discours dominants : division et cohésion). D'ailleurs, l'intériorisation de ces discours dans le surmoi individuel permet du commun pour lier les hommes entre eux, ce qui était posé comme condition indispensable selon Spinoza, pour qu'ils puissent s'affecter. Nous avons aussi vu avec Freud que par le totem, un signifiant pouvait poser une extériorité qui symbolise ces liens, le fait que la représentation du totem soit un animal donne une identification sans personnalisation, ce qui limite fortement la destitution de son pouvoir.

Est-ce que cet affaiblissement de l'autorité discursive de la politique laisse la place à une autre forme de démocratie ? Dans la démocratie sauvage, la liberté ne se vit qu'au présent du désordre et de l'indétermination : le sens vient après ou ne vient pas. Les droits sont expansifs en ce qu'ils se multiplient les uns les autres, dans la vision de Spinoza des puissances d'agir. Il y a alors circularité entre les droits sociaux et politiques : le droit est à ouvrir vers le présent, contrairement au droit transcendant. Cela suppose que la loi ne soit pas fondée sur un ordre, mais qu'elle découle d'une expérience, d'une pratique de la parole et de la présence des corps dans un espace partagé.

Les espaces émergents dans lesquels l'autorité se manifeste comme potentiellement illégitime (déplacement de la jonction imaginaire/symbolique de la puissance de l'Autre) voient le surgissement de liens libidinaux latents. La notion de commun dont nous avons parlé renvoie au droit à la conservation, propre au politique selon Hobbes, comme résistance à l'assujettissement

économique. En parallèle, la volonté générale définie par Rousseau ne peut opérer que dans un Etat fermé, où elle a toute puissance pour s'exprimer et s'autodéterminer, c'est-à-dire où elle n'est pas soumise à des forces extérieures. Si le pouvoir est ailleurs que dans sa représentation légitime, elle lui est elle-même soumise, et ainsi elle peut être défaite par ce pouvoir externe, ce qui renforce la menace d'abandon : le discours du risque devient le risque de sa disparition, et la nécessité de se procurer une représentation qui lui serait plus solide.

Nous avons également vu que la nomination d'une division, si elle produit une cohésion partielle, forme aussi des contre-pouvoirs qui ouvrent des espaces d'affection partagée, par la modification des pratiques qu'ils induisent. C'est en ce sens que la re-méconnaissance de la violence symbolique du pouvoir institué rend visible les contradictions, ce que le pouvoir dénie mais sur quoi il se fonde : ainsi de sa soumission aux pouvoirs extérieurs et comment les représentants ne représentent plus les affects communs qu'ils tentent de mobiliser, avec une identification impossible (ou alors cette identification assume la contradiction niée, donc prend intérieurement partie contre les affects mobilisés).

Nous avons en effet noté que via leur intériorisation par les subjectivités, les discours dominants peuvent engendrer leur propre renversement. Ainsi, l'injonction collective demandant plus de production, est orientée par l'autorité discursive vers la compétition et la concurrence (dans une logique de division), puis vers l'effort commun et la coopération (logique de cohésion), voire vers les deux en même temps. Face à cette injonction contradictoire, le surmoi individuel ne pourrait intérioriser que l'une des deux formes, avec un écart irréductible au discours d'autorité : soit de coopération collective (exemple de la multiplication des SCOP, SCIC...), soit de lien direct aux acteurs du marché avec un modèle de souveraineté individuelle (l'auto-entrepreneuriat en étant le meilleur exemple). Au niveau de la technoscience, si l'autorité discursive légifère autour des outils et les utilise pour se maintenir, leur utilisation n'est déjà pas neutre, mais soumise, une fois encore, à leur producteur (ce sont donc eux, plus que les gouvernements, qui déterminent la réalité ainsi constituée, et donc dans une logique marchande principalement, mais un contre-pouvoir pourrait bien en décider autrement, s'il en est constructeur, ce que n'est pas l'Etat).

En cela, le rôle de la politique paraît dépassé par l'outil lui-même, l'autorité discursive de la politique semble donc s'effacer car elle n'a plus le monopole du relais de S2. L'économie, ou la production serait alors mise en place de signifiant vide, installant les logiques d'équivalence ? Une citation nous permet de l'illustrer (C. Salomn, 2016, « Nuit debout », pour construire un nouveau récit commun) : « discrédit de la parole publique, de la démocratie, mais aussi discrédit des institutions et des formes de la délibération démocratique. Mais le discrédit du politique vient de plus loin. Il est la conséquence de trois séries de phénomènes [...] En dérégulant la finance et en

déprogrammant l'État, la révolution néolibérale des années 1980 a absorbé l'espace même du politique, condamnant l'homme politique, placé sous vide, à se simuler, à se reprogrammer sans cesse... La scène politique se déplace : des lieux de la délibération et de la décision politique (meetings des partis politiques, assemblées élues, ministères) vers les nouveaux espaces de légitimation (TV, médias et Internet). Le *timing* des médias se substitue au temps long de la délibération. L'agenda politique cède le pas à l'agenda médiatique. L'exercice du pouvoir, privé des moyens d'agir et affranchi des lois de la délibération et de la décision démocratiques, s'identifie désormais à la réussite d'une performance complexe où les arts anciens du récit et les lois de la rhétorique se combinent aux nouvelles technologies de l'information et de la communication et aux possibilités d'action directe sur les cerveaux qu'offrent les neurosciences. Plus il s'expose médiatiquement, plus il subit une sorte de dévoration. Le pouvoir n'est plus légitime. Nous abaissons sa note. De quel droit ? Le même que celui des agences de notation des États et des banques. [...] Gouverner, ce n'est plus simplement prévoir, c'est spéculer sur le futur immédiat»¹⁸⁸. On voit là de quelle façon la politique elle-même est prise dans les discours de la valeur, du risque et de la technologie, par l'utilisation du discours du capitaliste, tel que l'a formulé Lacan, par le gouvernement. Supposer que l'économie est en position de signifiant vide, qui précisément se passe de représentation est tout à fait éclairant de la façon dont S1, passé sous la barre, n'agit plus comme discours du maître représenté, mais comme injonction signifiante. Nous reprendrons plus précisément cet argument dans le chapitre du Sujet.

Latour (1984, *Les microbes, Guerre et Paix*)¹⁸⁹ a démontré ce que les avancées scientifiques devaient aux rapports de force entre la raison et la politique. C'est avec cette conception relativiste que peut être examiné ce qui se passe aujourd'hui dans les salles de classe : à la fois les élèves qui glissent d'une vérité à l'autre, à condition de ne pas questionner S1 en position de vérité, demeurent les plus nombreux, particulièrement dans les établissements et les filières les plus reconnus, et ceux qui se refusent ou n'arrivent pas à adapter leurs convictions affichées aux circonstances posent des problèmes aux établissements, mal préparés au rejet explicite de segments de ce qu'ils présentent comme vérités. Cela vient faire écho à la façon dont, avec Freud, nous en sommes venus à questionner l'écart grandissant entre surmoi individuel et surmoi collectif. Prenons un autre exemple à partir de ses institutions légitimes. La "modernité liquide"¹⁹⁰ selon Bauman peut aider à saisir ce qui se joue dans les salles de classe : les individus sont désormais libres, mais aussi

188 https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/080416/nuir-debout-pour-construire-un-nouveau-recit-commun?page_article=2

189 Latour, B. (1984). *Les Microbes, Guerre et Paix*, Paris, La Découverte.

190 Bauman, Z. (2005). *La vie liquide*. Éditions Pluriel, Paris, 2005.

contraints de se définir en toutes circonstances. « Cette obligation faite à chaque élève de rendre compte de soi a été stimulée par les pédagogies qui visent à favoriser l'expression et l'argumentation d'opinions personnelles, qui y ont installé l'illusion que tous les énoncés de la science canonique peuvent être remis en question n'importe comment par n'importe qui et que toutes les opinions ont une prétention équivalente à la vérité. La confusion entre normes comportementales et énoncés scientifiques a fragilisé l'autorité morale que l'école pouvait tirer de sa relation à la vérité. Dès lors que les premières, en faisant l'objet de débats publics, ont montré qu'elles étaient contingentes, elles ont suggéré que les seconds l'étaient aussi, d'autant que les unes et les autres étaient affirmés par les mêmes agents. Sans la protection d'une clôture qui a été mise à mal à la fois par l'obligation qui lui a été faite d'être transparente et par des technologies de communication que les obstacles physiques n'arrêtent pas, l'école est devenue, en certains lieux, une scène où les régimes de vérité les plus variés prolifèrent et où grouillent dès lors les vérités concurrentes. Parce que tout projet pédagogique est nécessairement porteur d'une normativité, elle ne pourra pas rester longtemps dans cet état. La question ouverte est dès lors celle de la normativité à laquelle ses usagers accepteront de se rallier. »¹⁹¹.

Ici se pose la question de ce qu'on appelle crise de l'autorité, à lire avec les discours lacaniens, on pourrait plutôt dire que si S1 demeure en position de vérité, mais inaccessible, son assise imaginaire ne cesse d'être interrogée : serait-ce la science, le marché, la religion, la franc-maçonnerie... ? Il semblerait que la politique y soit de plus en plus désinstituée, n'ayant plus la fonction de discours du Maître, ce qui ouvre des portes à un autre rapport au savoir, voire à la destitution de S1 par le Dire du sujet ou du social ?

En effet, notre analyse nous a permis, avec Lacan, de consolider l'hypothèse selon laquelle le discours du maître, avec S1 passé sous la barre, n'était plus opérant autrement que dans le passage entre discours hystérique (pris comme discours des minorités) et discours universitaire (des majorités). Et que ce passage avait été rendu possible par une intériorisation de la science dans le surmoi individuel, et l'utilisation du discours du capitaliste par l'autorité discursive. Si le passage d'un discours à l'autre se fait dans la relation transférentielle, et que nous avons posé le transfert en tant que projection de sa continuité d'existence dans le registre symbolique, à partir de l'affection partagée, cela suppose que la puissance de l'Autre se trouve aussi en partie intériorisée. Mais ne peut-elle se maintenir ainsi que si de l'extérieur un pouvoir l'y reconnaît ? C'est bien là que s'ouvre l'espace auquel s'attelle notre second chapitre : Du Sujet.

191 Charlier J., «Le grouillement des vérités concurrentes dans les salles de classe», *Education et sociétés* 2014/1 (n° 33), p. 15 à 30.

Second chapitre : Des discours au Dire chez le sujet

Dialogue....

Le 02/02/17

J'ai, en tant que produit subjectif de notre société, été longtemps persuadée de la capacité individuelle à changer le monde et à orienter la société et la politique, j'ai cru à l'indépendance de ma pensée, à l'émergence de la subversion dans le sujet et non pas dans la communauté, à la toute puissance de l'un en soi... Laisser moi alors vous conter quelques bribes du discours que j'ai produit sur moi même, discours issu d'expérience de corps associé au Dire comme événement.

Avant de commencer ma thèse, j'avais fait un master recherche sur l'éveil de coma en service de neurochirurgie, y interrogeant la question du traumatisme en amont de « l'accident », lors du coma lui-même et lors de la reprise de conscience. J'ai alors été très attentive, par l'opposition disciplinaire manifestée entre neurochirurgie et psychanalyse, sur ce qu'implique la référence théorique face à l'interprétation des faits, et ainsi sur la façon dont le sujet lui-même va percevoir et élaborer ce qui lui est arrivé, en fonction des discours qui lui sont adressés. C'est à partir de là que je me suis interrogée sur ma propre inscription dans un discours et la place que j'y prenais, qui se voulait subversive, mais en cela prise dans l'idéal individuel novateur contemporain. Intéressée par l'histoire allant de la folie à la maladie mentale : espace vide entre raison et vérité, connaissance et savoir, normal et pathologique... La lecture de l'Histoire de la Folie de Foucault m'a fait entrevoir

quelque chose comme un mécanisme sous-jacent aux civilisations, qui déterminerait leur évolution propre, ce mirage m'a habitée. Je me suis alors laissée à rêver d'une société psychotique désaliénée de l'univers discursif, où les mots et les choses se rencontraient par hasard et sans ensemble pré-constitué. A mesure que basculait, et avec grand plaisir, ma perception d'un monde ordonné fictif, s'articulait une expérience de synthèse métaphysique de ce qui ne se peut dire. La lecture de Lacan m'a amené à la poursuivre et à tenter de la penser dans un espace hors représentation, toujours fluctuant, mais néanmoins maîtrisable sur le pari du hasard : je cherchais à dominer ce que je considérais comme inaccessible.... Délire des grandeurs ? J'ai imaginé que tout pouvait s'extraire, que la structure et l'Oedipe n'était qu'un mythe, et j'ai pris rendez-vous avec une psychiatre pour faire un stage dans son service en engageant ce processus de thèse. Notre entretien a été une étape de ma vie, par une simple question « mais qu'est ce que vous entendez par structure? », elle a fait s'effondrer le château de carte que j'avais construit, soit une élaboration de sens sans fond. De là tout a basculé : la vie, la mort, les proches, les inconnus, la nuit, le jour, toutes ces oppositions qui construisent notre représentation du monde n'avaient plus lieu d'être. Quelques jours après, sans tristesse, je me suis dit que vivre dans ce monde entièrement fictif (puisque tout ce que j'avais considéré comme vrai n'était plus) ne m'intéressait pas, mieux valait en partir.

Cela pourrait se définir comme de la mélancolie, absence de sens, pourquoi pas, qu'importe d'ailleurs... Ce jour là j'ai été dans un parc, parc dans lequel j'allais souvent et où personne ne m'adressait la parole (oui, le confort de l'indifférence parisienne qui m'a tant choquée au début, venant de Nantes, et à laquelle je me suis accommodée, voir accordée). Mais ce jour là quelqu'un s'est approché de moi et m'a demandé s'il pouvait me réciter une scène de théâtre car il devait la jouer le soir avec ses amis. Surprise, un peu agacée peut-être, j'ai tout de même accepté. Et voilà que cette personne se met à jouer le personnage de Pâris qui fait l'éloge de la beauté d'Hélène de Troie. A la fin de cette récitation, je me suis levée, je l'ai remercié et je suis rentrée chez moi, quelque chose venait invraisemblablement de se passer : la beauté n'avait jamais fait partie du système clos que j'avais créé. Et cela signifiait que si la beauté, telle qu'il venait de la faire émerger devant moi par ce discours ne représentant pas des objets mais des affects, alors qu'il parlait de la bouche d'un autre, pouvait se manifester, alors il y avait mille autres mondes existants que je n'avais encore pas effleurés. Après l'expérience de fermeture, c'était une ouverture extraordinaire qui s'offrait, extraordinaire car inimaginable, j'apercevais les contours de l'impossible, de mon impensé à ouvrir vers l'impensable. Dès lors, j'ai pris cette décision de ne plus rien fermer, d'accueillir, sans cesse l'extérieur à ma pensée, sachant que je ne pouvais le chercher sans le tromper.

D'où le choix d'un sujet de thèse qui porte sur la construction de la subjectivité, voilà la question qui me taraudait : comment est-ce qu'on produit du sujet ? Mais cela signifiait aborder cette question sous l'ordre de la philosophie : le sujet politique, le sujet de la population, le sujet de la science.... Sous l'ordre de la psychanalyse, je retrouvais cette nécessité de percevoir, à partir de la division du sujet, ce qui en était fait, comment, et avec quelle déconstruction possible.

Lors de ma première année de thèse, j'ai suivi le cursus de licence 2 de philosophie, justement pour ouvrir à l'histoire de la construction du sujet et de cette façon, mieux déconstruire ce qui avait été produit par les discours. Le stoïcisme m'a particulièrement intéressé : non seulement que je reconnaisse mon fonctionnement dans ce retrait du jugement du monde, mais que j'y perçoive la réception permanente de toute affection, leur acceptation et le lien entre ce qui est ressenti et les affections du monde. Cela m'a ensuite conduit vers Spinoza, chez lequel j'ai trouvé ce qui me semblait être insuffisamment pris en compte par la psychanalyse : ce qui passe d'un corps à l'autre, sans un mot, la façon dont l'affection peut venir perturber l'état existant. A partir de là, j'ai eu la surprise en 2016 de me joindre au mouvement Nuit Debout, alors que je n'avais jamais milité auparavant, du moins pas en dehors de mon esprit. C'est là que j'ai pu expérimenter l'aspect collectif de cette théorisation en cours, mais cela sera le sujet, puisqu'il en est, de la dernière partie traitant du Social.

La notion de sujet est si large, que tout travail portant dessus semble d'emblée voué à être inconsistent... C'est pourquoi je n'aurai pas ici la prétention d'en analyser toutes les terminologies, mais je vais tâcher d'en extraire une définition qui nous permette de percevoir de quelle façon le discours y circule, entre mots et affects. Je souhaite ici chercher de quelle façon le sujet est structuré (à voir ce que l'on définit par structure car les discours opèrent différemment dans la psychose et dans la névrose) par les discours, et à partir de quels points d'émergence (angoisse, jouissance) il peut s'en extraire et/ou les faire basculer, quels mécanismes peuvent favoriser l'expérience du Dire (psychanalyse, trauma, sublime, sinthome...)

Introduction :

Après ce dialogue, revenant d'un Dire devenu discours établi plus d'un an avant l'écriture actuelle, il y bien des espaces qui se sont constitués. Du premier chapitre, nous avons établi justement des extériorités, interrogeant le rapport de la subjectivité, comme objet affectif politique, au sujet, comme division, entre affection partagée, projection de sa nomination dans l'Autre, identification dans le rapport au miroir. En fait, si nous avons exploré la question politique, nous n'avons fait qu'effleurer ce qu'il en est du sujet, toujours extérieur et toujours là, à la fois fluctuant et déterminé, structure et dynamique. C'est donc par notre choix de plan, allant du plus manifeste au moins visible, que nous en arrivons à la question du sujet et de la subjectivité. Là où le pouvoir dessine des horizons divers...

Reprenons donc nos questions initiales.

Le discours de la science a mobilisé une intériorisation des normes, et l'ambivalence affective au regard de ses normes, il est opérateur du passage entre discours hystérique et discours universitaire, la fonction du maître étant régulée par le surmoi individuel. Le discours capitaliste agit à l'extérieur les rapports de domination (en donnant un rapport au maître sans intermédiaire), mobilisant les injonctions collectives dans la production de savoir et consommation des objets de jouissance. Comment ces deux discours s'articulent au sujet en tant que structure (division entre affection partagée et projection de la continuité d'existence au champ de l'Autre) ? Quels impacts ont-ils sur la subjectivité, comprise comme acteur/récepteur des énonciations à partir de l'inscription imaginaire lors du stade du miroir ? Mais aussi, de quelle façon peuvent-ils rejouer la jonction symbolique/imaginaire ?

Le discours économique, dans son impact sur les subjectivités, instaurerait, à partir des injonctions collectives, un moi idéal pris comme valeur à faire reconnaître au marché, dominé par le signifiant production/consommation plus que par un maître représenté : y-a-t'il intériorisation des valeurs de concurrence ? Et comment le registre libidinal s'y articule via l'ambivalence affective et le sentiment de culpabilité, soit comment s'y élaborent les pulsions ? Avec le discours de la technoscience, l'extériorité assujettie du corps par rapport au vécu est constitutive de l'intériorisation des dispositifs disciplinaires : devient-il le regard supposé en place de l'Autre, l'écran vient-il se placer entre la mère et l'enfant lors du stade du miroir, déjouant les processus d'identification ? Il serait alors un espace de représentation de la puissance nommante de l'Autre, en corrélation avec le discours économique. Pour le discours

du risque, l'identification au pouvoir institué est-elle nécessaire pour qu'il soit mobilisé, avec quelles résistances ? Cela peut-il être producteur d'affection en jouant la jonction symbolique/imaginaire ?

Face à cela, qu'est ce que le Dire déplace et/ou (ré)introduit ? L'autonomination peut-elle alors se manifester, et comment l'extériorité de l'Autre (ré)agit-elle ? Enfin, quels sont les mobilités des représentations imaginaires qui viendront répondre au processus d'autonomination ? Dans le Dire il y a cette distance qui s'effectue à condition que ce Dire soit reçu : s'il est reçu par le sujet qui l'articule, le décalage ne produit pas une perte mais une intensification de sa puissance (potentiel d'autonomination), s'il est reçu par l'autre, il y a multitude affective (nomination collective) ou interprétation (reproduction du signifiant maître) qui détermineront son devenir. L'affection, moment de l'effacement du tiers symbolique peut aussi demeurer effractante et non extériorisable en Dire : nous l'étudierons via le trauma. De l'affection, ça fera symptôme ou Dire, puisque le Dire est le nœud. Il y a dans le Dire une jonction, sitôt retirée dès qu'elle est énoncée, entre sujet et subjectivité. Il y a donc deux temps du Dire, comme acte, comme événement.

La spécificité du sujet se trouve dans le quatrième terme qui fait ce nouage, soit le transfert d'amour de l'affection du corps partagé à la puissance de l'Autre et à sa représentation instituée (modalité transférentielle qui répond du nom de sinthome). C'est donc par la manifestation de ce transfert (ou choisit proprement l'objet (a) comme reste) que la division se recoupe. Le Dire, sur le modèle de la nomination première, serait donc l'expression d'une extériorité constitutive de la division du sujet, ses potentiels seraient de réinscrire la nomination première ou de la destituer. Ces potentiels dépendent de quel contexte transférentiel a occasionné la manifestation du Dire, et si ce contexte permet au sujet de s'y reconnaître comme nommant, acteur de sa propre division, c'est la traversée du fantasme. Nous interrogerons ces potentiels et leur contexte transférentiel dans les dimensions duales (exemple la situation analytique) et les dimensions collectives.

Après avoir présenté les trois temps qui guideront notre analyse de la même façon que dans le premier chapitre (discours, sujet et subjectivité ; réflexivité des discours dominants ; Dire), nous allons donc commencer par définir plus précisément ce qu'il en est du rapport entre discours, Dire, sujet et subjectivité.

I. De quel sujet parle-t-on ? Entre Dire et discours

Dans cette première partie, nous commencerons par analyser ce qu'il en est du sujet dans la philosophie, pour arriver au sujet de la science et sujet de la psychanalyse. Pour les cas cliniques qui seront exposés, nous faisons le choix de ne poser dans le corpus que les éléments qui nous permettent d'éclairer précisément la théorie, les cas seront présentés de façon plus complète en annexe pour que le lecteur puisse s'y référer.

A. Discours et Dire chez le sujet philosophique:

Aux origines du sujet, remontons à la démocratie athénienne...

La sophistique est le propre de l'exclusion du sujet en tant que détenteur d'une vérité. Le sophiste se résume, lors de sa diction, à n'être plus que le passeur d'un discours : l'interlocuteur ne peut plus parler sans se contredire, sa parole comme propriété intime lui est retirée. Le sophisme donne que « l'attribution d'un énoncé à un sujet parlant ne renvoie pas au sens qu'il a voulu y mettre, à son intention signifiante ou à sa pensée [...] chaque sujet est lié par un rapport immédiat d'appartenance ou d'imputation à ce qui est dit : soit parce qu'il l'a dit, soit parce qu'il a répondu oui »¹⁹² (Foucault, 1970, La volonté de savoir). En cela le sophisme n'est pas une démonstration, il est un rapport de pouvoir sur la maîtrise de la forme discursive. Etant donné qu'il n'y a pas d'universalisme (pas d'étalon de mesure en matière de valeur et de sens) dans lequel les sujets puissent se reconnaître, toute vérité est égale à une autre, mais une vérité peut être plus utile et en cela la tâche des hommes serait de rendre puissante les idées les plus utiles.

La sophistique est donc cette technique de pouvoir qui légitime, d'une certaine façon, la lutte des intérêts (tout en supposant que l'on doive développer les idées les plus utiles, donc pour l'intérêt commun) et une instrumentalisation logique du raisonnement. Tout se situe au niveau du discours, où le sujet est l'évènement d'un dit qui doit rester le même à l'identique pour ne pas être contredit, il repose sur le principe de non-contradiction et de tiers exclu. Ici, l'énoncé, pour s'établir comme vrai, doit d'abord respecter la forme du discours, quelque soit son fond, ce que l'on retrouve aujourd'hui dans la prévalence du discours de la technique et des énoncés scientifiques, là où le sujet barré demeure en position d'acteur sans que cela puisse ébranler la position du signifiant maître en lieu de vérité. La sophistique ne prétend donc pas aboutir à une démonstration de la vérité

¹⁹² Foucault, M. (1970-1971). La volonté de savoir. Cours au collège de France. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011. Pp. 60.

mais augmenter la puissance des énoncés selon une technique rhétorique, à produire du savoir sans nommer la vérité à laquelle ils sont soumis. Le « je » qui parle ne peut être affecté autrement que par le pouvoir discursif lui-même.

Dans le stoïcisme, tout est corporel, et c'est à partir du corporel que s'établit la logique. Logique, éthique et physique sont à la fois pratique et théorique, puisque le logos agit la matière, il en est le principe actif. Au niveau de la logique, si le vrai ne peut impliquer le faux, l'inverse est possible par la contingence, soit la propriété de la chaîne signifiante (qui n'est pas ordonnée de même manière que le discours). Il y a responsabilité absolue de l'homme, du fait que même la passion est issue du jugement et donc de la raison : la façon dont je considère le monde va changer mes conceptions éthiques. Pas de virtualité, tout ce qui doit être est, tout est expression du logos. C'est la question du jugement porté sur un fatalisme existentiel : puisque tout est déjà là en acte, est-ce que je vais m'accorder avec ou pas ? Néanmoins, s'il y a un enchaînement causal (par la répétition des contingences) qui implique un déterminisme, celui-ci n'est pas nécessaire (ne vise pas une fin ou un but en soi).

Le discours serait ici à placer du côté des jugements, soit de ce qui doit être évité pour ne pas souffrir : c'est l'attention sans cesse portée à un discours intérieur, c'est-à-dire de la manière dont l'homme se représente les choses et se construit un récit. En cela le stoïcisme se veut processus de subjectivation, transformation de soi par soi et ouverture aux affections sans résistance, ou « technique de soi »¹⁹³ (Foucault, 1984, Histoire de la sexualité III. Le souci de soi). En ceci l'individu passe du côté du pouvoir : pouvoir d'agir sur ce qui dépend de nous, pouvoir d'arrêter les jugements sur ce qui ne dépend pas de nous. Selon N. Sarthou-Lajus (2009, Du goût pour les stoïciens), « le sage ne peut perdre ce qui le constitue lui-même, car il a appris à distinguer ce qui dépend de lui et ce qui ne dépend pas de lui ; il s'en tient aux représentations objectives sans ajouter de jugements de valeur sur les choses qui ne dépendent pas de lui. Toute une tradition de la philosophie morale, de Descartes à Spinoza, est profondément marquée par ce stoïcisme : il faut vaincre ses passions plutôt que l'ordre du monde, car il n'y a rien qui ne soit en notre pouvoir que nos jugements »¹⁹⁴. Autour du souci de soi s'organise un apprentissage (par l'ami ou le maître, souvent les deux à la fois, c'est-à-dire une relation hiérarchisée avec des obligations réciproques) et une adresse à l'autre via l'écrit ou la parole, c'est donc une pratique qui s'adresse au collectif, une « pratique sociale »¹⁹⁵ (Foucault, 1981, L'herméneutique du sujet). C'est une résistance au pouvoir

¹⁹³ Foucault, M. (1984). Histoire de la sexualité III. Le souci de soi. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997.

¹⁹⁴ Sarthou-Lajus, Nathalie. « Du goût pour les stoïciens », *Études*, vol. tome 410, no. 6, 2009, pp. 775-786.

¹⁹⁵ Foucault, M. (1981-1982). L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. Paris, Gallimard, 2001. P. 58.

des jugements, soit au discours, pour augmenter sa puissance sociale et affective, en accord avec les événements.

Pour Epictète, nous sommes attachés aux autres et il est impossible de ne pas souffrir, la seule chose que les Dieux ont mise en notre pouvoir est l'usage correct des représentations, puisqu'on a en nous le principe actif qui crée le mouvement. Cet usage réside dans l'assentiment : quand l'âme est imprimée par quelque chose, ça passe par le filtre rationnel où la responsabilité et la liberté viennent jouer. **La théorie de la sympathie donne que tous les corps éprouvent les uns pour les autres une affection. Quand nous agissons, le monde agit de façon intégrale : toute cause dans le monde est un corps pour un autre corps, mais elle l'est d'un incorporel.** C'est la condition de l'action (la sympathie universelle) qui finit par limiter l'action elle-même dans ses implications ontologiques : de toute façon, on va perdre, donc la seule chose sur laquelle on puisse agir c'est la manière d'être. L'incorporel est du côté du logos ; ce qui produit la représentation est un impresseur. Le désir est une espèce de l'impulsion rationnelle, comprise comme un mouvement de la pensée vers quelque chose qui appartient au domaine de l'action, le contraire étant la répulsion. L'assentiment qualifie l'action, la commande pour produire une impulsion particulière. L'impulsion première vise avant tout la conservation de soi (ce que l'on retrouve chez Hobbes et Rousseau), elle s'accompagne d'une affection naturelle envers son propre corps et le cosmos.

Dans le stoïcisme, nous nous mouvons naturellement vers ce qui nous est utile (pour notre conservation), marque du logos comme principe actif dans la matière. Le stoïcisme est un matérialisme comme l'épicurisme : **le monde est un corps, le logos ne vient pas d'une puissance extérieure, il est le monde, dans la matière (le sens est dans les affections, il n'est pas produit par une représentation, celle-ci sera plutôt ce qui déforme).** Les corps pourvus d'une âme (animaux ou hommes) sont auto-animés : ce qui permet d'agir d'un corps sur un autre, c'est le pneuma (souffle) et le tonos (tension), ce qui revient à substance et mode d'action. Si nous continuons à vivre, chez les stoïciens, c'est bien parce que la tension continue à nous maintenir, c'est donc une théorie matérialiste.

Parce qu'un acte est profondément rationnel, il peut avoir des conséquences graves et il vient atteindre directement l'homme. Nous ajoutons toujours à l'évènement un jugement thétique (opinion qualitative posée : bien/mal) et axiologique (digne de faire, juste, jugement moral pratique), ce qui fait que l'on va s'attacher aux représentations en les prenant comme vérités universelles. Le jugement thétique pose l'existence d'une chose, sur laquelle vient se greffer le jugement axiologique qui oriente l'action, donne ce qu'il convient de faire une fois l'autre posé. Le phénomène implique une adhésion à la croyance (rationnelle dans son principe puisqu'elle s'appuie sur des jugements) qui produit un emballement de la raison et une action passionnelle.

Selon Épicure, il faudrait écouter son corps pour savoir ce qu'il faut faire, l'expérience montrerait que l'être humain recherche le plaisir, que le plaisir est critère des choix en accord avec la nature. Pour les septiques néo-académiciens, on croit à l'objet en soi mais on ne peut pas y accéder (donc tentative de s'en approcher au mieux); pour les sceptiques pyrrhoniens, le jugement est suspendu sur la capacité de juger elle-même. Pour les stoïciens, on peut toujours avoir une impression cataleptique, c'est dans l'affection de la matière que ça se situe : tout est toujours là, il n'y a pas de réalité intelligible.

La résistance face aux affections n'est pas quelque chose de positif pour les stoïciens : elle engendre souffrance et répétition et est liée à la représentation d'un tort, or on ne peut souffrir à cause des autres. Du coup, on ne peut prendre soin des choses et des autres que si l'on est sans jugement à leur égard. Le stoïcien ne va pas chercher à déchiffrer l'évènement pour y voir la cause de son action, mais à l'accueillir comme faisant part au cosmos : il n'y a jamais un événement qui serait cause de bien ou de mal, seulement le jugement que l'on aura pour lui. Le renoncement à ce qui ne dépend pas de soi n'est perceptible que dans l'après-coup, il ne peut pas être volontaire (on ne peut renoncer que malgré soi, sinon c'est qu'on n'était pas engagé, or le stoïcisme préconise tout autre chose que l'indifférence). C'est-à-dire que l'on ne peut le mettre au présent : c'est toujours après avoir renoncé à soi-même que l'on peut être stoïcien. Et c'est cette pratique du renoncement (aux affects produits par les représentations), toujours à recommencer, qui caractérise la théorie et maintient la puissance affective.

Le phantasme chez les stoïciens tient sa caractéristique de ne renvoyer à aucun objet réel. Un état physiologique ne prouve rien d'autre que lui-même, il peut avoir des causes diverses, l'opération causale lui est extérieure. Avec la jouissance dans la philosophie hellénistique, on est dans un mode de dissolution de l'autre, négation de l'altérité. Cela renvoie à la conception utilitariste de l'objet chez Épicure, l'objet ou l'autre deviennent un moyen pour accéder au plaisir. De même, dans l'amitié, le rapport à l'autre se fonde encore sur l'utilité, ce qui est à l'opposé de l'affection stoïcienne : on retrouve l'affection quand on a supprimé la passion, cet emballement de la raison.

Avec le stoïcisme, quand un individu est violent avec un autre, celui qui commet l'erreur perd quelque chose de son identité, celui qui est frappé ne subit aucun dommage car il n'est pas atteint dans son identité. Or l'identité est la seule chose dont on serait vraiment propriétaire : être bestial c'est être dépossédé de cette identité et donc tout perdre et être malheureux (dans le sens d'une identité éthique). Ce que nous sommes absolument serait toujours ce que nous sommes relativement à l'autre. Ce qui fonde l'identité est donc ce récit affectif en tant que propriété d'un être rationnel dans un cosmos où logos et matière sont intriqués. Le mal moral est la perte de cette seule chose qui nous constitue en tant qu'humain (remplacé par la passion par exemple).

L'action est un évènement sans substance, le prédicat incorporel d'une proposition, je me modifie dans le comportement que j'ai avec l'autre, mais l'autre ne peut pas me modifier : ce n'est pas les choses qui troublent les hommes, mais les opinions qu'ils s'en font. L'action, comme l'énonciation ne sont pas dissociées, puisque logos et matière ne font qu'un. Nous pourrions énoncer à partir du stoïcisme, que c'est le Dire qui me modifie dans son adresse à l'autre, il me modifie comme Dire, pas en ce qu'il est interprété, il me modifie en ce qu'il touche mon identité (mon récit affectif) et cela ne peut affecter l'autre qu'en tant qu'affection passant d'un corps à l'autre (qui peut lui paraître connue ou étrangère), et ainsi par son effort de non jugement produire en lui une action (soit un nouveau Dire). Il n'y a pas ici de distinction entre affection et Dire, telle que nous l'avions posée, c'est simultané.

Pour Saint Augustin, Dieu a placé le libre-arbitre et donc le doute et le choix entre le bien et le mal chez l'homme. La volonté du bien est alors ce qui ferait la dignité de l'homme, ce libre arbitre le rend responsable de ses actes. Chez Epicure, la réflexion est l'écart (liberté de l'inattendu) qui accompagne l'acte nécessaire : ce que nous déployons comme réflexivité de la subjectivité. Lucrèce considère que la volupté est ce qui permet de se dégager d'un effort de connaissance (comme volonté). Epicure fait se rejoindre volupté et désir de connaissance, via l'écart opéré par la réflexion dans l'acte nécessaire. C'est le plus qui ne peut être réduit dans les échanges égaux, dans le discours du maître en tant que production de savoir.

Selon Aristote, l'acte volontaire comprend la spontanéité du désir en opposée à la contrainte, et l'intentionnalité de la connaissance en opposée à l'ignorance : j'agis volontairement quand c'est spontané (principe de mes actes à l'intention de moi-même) ou quand je sais ce que je fais (connaissance des effets et raisons de mon action). Le volontaire qui lie ces deux aspects est la condition de la responsabilité morale de l'individu. Avec Aristote, il n'y a pas de non être (contre Platon), mais une dualité être en puissance / être en acte (on retrouve cette fois l'écart entre affection et Dire, ce qui n'empêche pas la simultanéité). D'où la question de la potentialité de tout être pour être en acte : ce qui fait pour Aristote que la morale et la politique ont un rôle à jouer comme contre-pouvoir, ainsi que l'éducation, la culture...

Pour Thomas d'Aquin (scolastique), le libre arbitre est la faculté de la volonté et de la raison, en tant que la volonté opère des choix. La doctrine qui nie le libre arbitre est amoral du fait qu'elle réfute le principe même de responsabilité : c'est un présupposé politique indispensable pour induire le registre de la faute et de la culpabilité. Inversement, selon Spinoza, l'homme dispose d'une liberté dans la mesure où il comprend avec sa raison pourquoi il agit. Spinoza rejette le libre arbitre au profit de « libre nécessité » (1674, Lettre à Schuller). Est donc libre celui qui sait qu'il n'a pas de libre arbitre et qui agit selon la seule nécessité de sa nature (c'est l'acte volontaire

d'Aristote), sans être contraint par des causes extérieures qui provoquent en lui des passions (ce qui nous intéresse particulièrement dans l'hypothèse du surmoi). Le bien est conçu comme « ce que nous savons avec certitude nous être utile »¹⁹⁶ (Spinoza, 1674, *Ethique*). L'hypothèse d'une liberté de l'homme dès la naissance est fautive, car le sentiment de liberté résulte du fait qu'il n'a connaissance que des causes immédiates des événements rencontrés. L'indéterminisme quantique représente la prise en compte des limites de la connaissance en pratique comme en théorie, de ce qui concerne la réalité en soi, c'est-à-dire en dehors des lois mathématiques probabilistes.

Selon Descartes, l'homme est l'union d'une substance pensante, l'âme, et d'une substance étendue, le corps. Ce qui introduit un dualisme fondamental : pas de communication entre ces deux substances, sauf pour ce qui est des passions (des changements internes de l'âme causés par des impulsions du corps, on retrouve encore ici l'emballement de la raison chez les stoïciens). L'homme est une substance finie pour Descartes, il suppose que toute pensée requiert une substance pensante, comme pour Dieu, mais lui est substance infinie. Dieu est selon Descartes la condition métaphysique du sujet en tant que cogito. En considérant le doute comme ce qui fonde la pensée, le génie bon et mauvais ne peut être ailleurs que dans le je qui parle (c'est le Verbe de Dieu qui prend les qualités du divin : l'auteur de mon être, c'est le verbe).

Chez Spinoza, l'être est aussi une partie du cosmos, Dieu étant tout, le monde lui-même, nous sommes la manifestation finie d'une manifestation infinie, les deux étant rationnelles et intelligibles. Le rapport entre l'homme et Dieu s'éprouve via l'affect (selon sa définition, comme adéquation des affections du corps à celle des idées : ce serait pour nous l'adéquation entre l'affection et une représentation, mais avec un écart nécessaire). On est dans une activité de la raison qui se résume à demeurer limitée. L'obstacle d'autrui (sa propre représentation) et du monde (dans la matière) donnent les limites de l'action. L'obstacle, dans son coefficient d'altérité est toujours représenté par l'homme. L'obstacle n'empêche pas la liberté en ce qu'il lui est nécessaire : toute liberté ne peut être éprouvée que si elle rencontre des obstacles, sinon elle ne serait point. L'altérité ne se constitue en tant qu'obstacle qu'à partir du moment où ma liberté la rencontre et, par cette rencontre, en fait un usage d'adversité ou d'auxiliarité et constitue alors ma liberté comme matière finie. Tout ce que l'on rencontre porte le sceau de l'altérité, à partir du moment où on la perçoit, l'obstacle est là pour prendre la forme particulière que je lui donnerai.

Spinoza part de la réalité affectante et cherche à l'ordonner en observant comment les choses se relient les unes aux autres dans un ordre causal. L'unité de la substance donne que toute la réalité

¹⁹⁶ Spinoza, (1674). *Ethique*. In Œuvre III. GF Flammarion, 1965, Paris. *Ethique* IV.

est unifiée et totale, la substance est une et infinie et ne suppose pas d'extériorité pour se concevoir. La puissance de l'homme est finie (contrairement à celle de Dieu qui est la seule cause libre, équivalente à la nature) et produit donc des effets finis, ce sont les affections de la matière. L'homme exprime la puissance de Dieu via les attributs de pensée et d'étendue selon deux modes (qui expriment la puissance) : le corps et l'esprit, l'un affectant en même temps l'autre dans un rapport d'identité. **L'action est déterminée par la cause adéquate et l'affect est la puissance de l'action : plus on comprend les choses (par la raison sans chercher à les contrôler), plus on a de puissance, plus on est affecté par un grand nombre de choses.** La pensée est incapable de rendre compte de tous les mouvements possibles du corps, ce qui démontre en quoi elle est incapable de le déterminer. Le corps, comme toute chose, cherche à persévérer en son être (conatus ou appétit/volonté) et ne peut s'autodétruire sans cause extérieure selon Spinoza. Cet effort nous conduit donc toujours vers une extériorité en vue d'augmenter sa puissance, laquelle cherchera à être conservée et ainsi de suite (équilibre dynamique). Le désir est la conscience (l'idée qui accompagne la chose) de son conatus, il est propre aux hommes, alors que le conatus concerne toute chose. Les trois affects comprennent donc le Désir, la Joie et la Tristesse, et ils ne peuvent produire des actions qu'associés à des causes adéquates, autrement dit détachés de l'imagination. La passion, qui se rattache à ces trois affects, est une idée inadéquate, c'est-à-dire qu'elle est passive et s'oppose à l'action, elle est donc subie, liée à des événements extérieurs dont on ne connaît pas les causes ou qui les relie à l'imagination, elle est le propre de la servitude de l'homme. On retrouve ici, dans l'imagination comme propre des passions, le rejet des jugements dans le stoïcisme (passion comme emballement de la raison), où l'affection est radicalement différente (voire opposée) aux passions, car non liée à la représentation ou à l'imagination.

Le lien entre les affects suit un certain ordre, lié notamment à l'imagination, qui va déterminer des enchainements à partir de la répétition des contingences, ou de façon arbitraire (imposé par des représentations externes). S'ils sont séparés les uns des autres, c'est seulement pour les définir plus clairement : ils n'apparaissent pas de façon isolée, et différents affects peuvent atteindre différentes parties en même temps. Chaque partie des corps pourra être affectée séparément et voir son conatus varier indépendamment de la puissance du corps dans sa totalité. Le conatus d'un individu sera toujours la somme de la puissance de ses parties, chaque partie comporte un conatus qui va composer la puissance la plus générale de ce dont il fait partie. Il va être possible d'établir rationnellement, via la logique affective, le lien entre un affect et un autre. Par exemple, l'amour « joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure »¹⁹⁷ (Spinoza, 1977, Ethique. IV. Scolie) produit une augmentation de puissance, et si une personne aimée éprouve de la joie dans un

197 Spinoza, (1677). Ethique. In Œuvre III. GF Flammarion, 1965, Paris. (E. IV, Scolie)

goût, ce qui augmente sa puissance d'agir, celui qui aime est susceptible d'éprouver aussi de la joie dans le partage de ce goût ; ainsi la joie de l'autre aimé lui procure de la joie et augmente sa propre puissance d'agir. En même temps, si les affects de l'autre aimé diminuent ma puissance d'agir, l'amour peut se transformer en haine. Avec la personne haïe, il y a une inversion proportionnelle des affects, si ceux là augmentant ma puissance, je peux éprouver de l'amour pour cette personne.

Ce serait donc à partir du moment où elle est associée à une représentation, qu'une affection augmente ma puissance, ce que nous avons mis en doute, voire inversé : mais le lien corps/esprit est-il vraiment le lien que nous avons posé entre affection et représentation ? Il semblerait bien que non, ce serait plutôt l'émergence du Dire dans la simultanéité de l'affection. L'enchaînement causal, quant à lui, serait bien l'inscription de ce Dire dans l'espace des représentations, mais en même temps que ces représentations viennent se transformer par les affects qui les mobilisent. On suppose ici que le discours est proche du jugement stoïcien (emballement de la raison) en ce qu'il est fiction affective liée à une représentation acquise par le social. La démarche de Spinoza serait celle qui lie affection et Dire, puis les déploie dans le registre imaginaire en le modifiant, à partir de quoi la puissance affective est étendue, avec la connaissance des causes adéquates.

Le sujet spinozien n'est donc pas isolé, il est bien au contraire pris dans les relations de corps, et affecté par les idées tout en les affectant, avec un ordre imaginaire qui se transforme en augmentant ma puissance affective. Parce que Dieu est supposé puissance infinie, l'homme est à la fois réceptacle fini de sa pensée et de son étendue, et opérateur affectif infini (car la compréhension des causes adéquates ne sera jamais totale) : il n'est donc jamais tout à fait maître de soi, mais bien plutôt ouverture affective permanente, proche du discours de l'analyste. D'après Lordon (2013, La société des affects), « en liquidant le sujet, en nous montrant l'infinie série de ses déterminations à agir, telle qu'elle ruine toutes ses prétentions au libre arbitre et à l'autodétermination, elle (une science sociale spinoziste) détruit le socle métaphysique de la pensée libérale »¹⁹⁸.

C'est aussi à partir de là que nous retrouvons l'autorité discursive de la politique, par la production d'affects communs, mais pas dans le sens de la représentation, bien plutôt dans celui du tyran : le discours de l'analyste, s'il est mis en position de pouvoir, par le transfert alors opéré, se retourne très vite en retrouvant S1 à sa place, dans le discours du maître. « Par conséquent, ceux qui occupent le pouvoir ont un droit absolu sur toutes choses ; eux seuls sont les dépositaires du droit et de la liberté, et les autres hommes ne doivent agir que selon leurs volontés »¹⁹⁹ (Spinoza, 1970,

¹⁹⁸ Lordon, F. (2013). La société des affects. Ed. du Seuil, Paris. PP. 21.

¹⁹⁹ Spinoza, B. (1670). Traité théologico-politique. (TRADUIT PAR E. SAISSET Ed. 1842) Texte numérisé par Serge Schoeffert et David Bosman - édition H.Diaz <http://www.spinozaetnous.org>. P. 8.

Traité théologico-politique). Spinoza²⁰⁰ a repris la philosophie antique, pour ramener la transcendance à l'immanence : le logos divin est dans le monde. La valorisation du présent donne un découpage de la spatialité dans l'actualité, plutôt qu'un échelonnage dans le temps : passé, présent, futur fondent les modes de construction des valeurs à un moment donné. La mémoire est la capacité de conserver l'ordre et l'enchaînement des choses selon la structure de notre propre corps, les traces des affections, et les attributions de l'imagination. A l'intérieur des grandes catégories de Joie, Tristesse et Désir, il existe un nombre important d'affects qui ne se reproduiront plus jamais à l'identique : seule l'image est susceptible de revenir à l'identique (mais elle nous affecte de moins en moins) et si un affect proche de l'initial est ressenti, il sera rapporté à cette image première.

D'après Hume²⁰¹, le moi est un produit de l'imagination bien qu'il y ait un sentiment de certitude de la conscience, l'empirisme est une critique de la métaphysique et de l'universalisme : toute connaissance vient de l'expérience, soit des perceptions, elle est donc par nature partielle. Pas de moi accessible à l'expérience car pas d'unité observable (par exemple dans le temps). Il distingue, parmi les perceptions de l'esprit humain les impressions et idées, les impressions étant de l'ordre des sensations, passions, émotions telles qu'elles se présentent d'abord et les idées leurs images diminuées dans la pensée. Il émet tout de même que toute impression simple est associée à une pensée et que toute pensée simple est associée à une perception, liée à l'expérience, la différence s'organise à partir de la raison qui établit un rapport causal, arrivant par les impressions de réflexion qui peuvent entraîner des impressions de sensations et en dérivent. Il suppose que le rôle de la mémoire est d'imprimer l'ordre, plus que les sensations et les impressions en elles-mêmes, cela restant dans l'ordre des impressions et sensations simples, il n'est pas encore question de la raison.

Le rôle de l'imagination serait alors de déranger cet ordre, dès qu'elle perçoit une différence au niveau des idées en effectuant une séparation, et de l'inscrire comme ordre alors qu'il ne l'était pas au fondement. L'association des idées par l'imagination peut se faire sous trois formes : ressemblance, contiguïté et cause à effet « deux objets sont liés dans la relation de cause à effet, non seulement lorsque l'un produit un mouvement ou une action quelconque de l'autre, mais encore quand il a le pouvoir de les produire. Et nous pouvons observer que là est la source de toutes les relations d'intérêt et de devoir par lesquels les hommes s'influencent les uns les autres dans la société et sont engagés dans les liens du gouvernement et de la subordination. Un maître est celui qui, par sa situation ou par un consentement, a le pouvoir de diriger, dans certaines circonstances,

²⁰⁰ Spinoza, (1674). *Ethique*. In *Œuvre III*. GF Flammarion, 1965, Paris.

²⁰¹ Hume, D. (1739). *L'entendement. Traité de la nature humaine*, livre I et appendice. GF Flammarion, Paris, 1995.

les actes d'un autre, que nous appelons serviteur [...] lorsqu'une personne est investie d'un pouvoir, il ne faut, pour convertir ce pouvoir en action, rien de plus que l'exercice de sa volonté »²⁰² (Hume, 1739, L'entendement. Traité de la nature humaine). L'imagination peut imposer des liens qui n'ont pas été établis par la mémoire, mais par une autorité, donc passer par le discours auquel le sujet a à se faire reconnaître. Il y aurait une attraction vers l'unité qui fait placer les liens de l'imagination comme s'ils venaient de la mémoire, soit des impressions. Ainsi naissent les idées complexes qui se divisent en relations, modes et substances : les relations s'appuient sur des ressemblances (au niveau de l'identité, de l'espace et du temps, de la quantité, de la qualité, des effets contraires et des causalités), les modes représentent les qualités de jonctions, les substances sont des collections d'idées simples réunies par l'imagination sous un nom. On voit bien ici le processus de représentation qui permet la formation discursive.

Ainsi concernant les noms « ils ne sont pas réellement et effectivement présents à l'esprit, mais le sont seulement en puissance, et nous ne les représentons pas tous distinctement dans l'imagination, mais nous nous tenons prêts à examiner n'importe lequel d'entre eux, selon que nous y portons un dessein ou un besoin présents. Le mot fait surgir une idée individuelle en même temps qu'une certaine coutume, et cette coutume produit toute autre idée individuelle dont nous pouvons avoir besoin »²⁰³ (ibid). C'est donc la sortie de l'habitude (ou plutôt l'arrivée d'une nouvelle habitude, soit d'un nouvel état, et sa nomination) qui peut nous faire percevoir l'absurdité des idées abstraites, habitude d'associer certaines relations aux idées. Et aussi de quelle façon des discours peuvent être maintenus alors que les habitudes ne permettent plus de les concevoir « et si nous imaginons que deux figures qui étaient auparavant égales ne peuvent plus l'être après cette addition ou soustraction, nous supposons donc quelque critère imaginaire d'égalité, au moyen duquel les apparences et les mesures sont corrigées exactement, et les figures, entièrement ramenées à cette proportion. Manifestement, ce critère est imaginaire [...] Mais bien que ce critère soit seulement imaginaire, la fiction est cependant très naturelle ; rien n'est plus habituel pour l'esprit que de poursuivre une action de cette manière, même quand a cessé d'exister la raison qui l'a fait commencer »²⁰⁴. D'où la vérité de toute chose, comme sa perfection, se résume à sa conformité au critère qui la définit. Il pointe ainsi que l'idée d'une chose ou l'idée de son existence ne diffèrent en rien, car nous ne sommes capable d'imaginer ce qui ne peut se représenter et que nous rendons possible tout ce qui se représente en le fondant en existence (et vice-versa).

²⁰² Hume, D. (1739). L'entendement. Traité de la nature humaine, livre I et appendice. GF Flammarion, Paris, 1995. P. 55.

²⁰³ Ibid P. 65.

²⁰⁴ Ibid. P. 101.

Néanmoins, l'assentiment qui accompagne la mémoire et les sens dépend de la force des perceptions qu'ils présentent, ce qui les distingue de l'imagination. Ainsi nous voyons une supériorité affective des impressions par rapport aux produits de l'imagination. « Une opinion de croyance peut donc être très précisément définie comme une idée vive reliée ou associée à une impression présente »²⁰⁵ (ibid). La croyance est liée à des impressions qui, s'associant aux idées qui lui sont proches, les renforcent (cela passe par les images, mais probablement aussi par des récits de personnes à qui nous prêtons une croyance, soit par lesquelles nous sommes affectés, et inversement). « Ces impressions ou idées de la mémoire, nous en formons une sorte de système, qui comprend tout ce qui, à notre souvenance, s'est présenté, soit à notre perception interne, soit à nos sens ; et il nous plaît d'appeler *réalité* chaque élément de ce système associé aux impressions présentes. Mais l'esprit ne s'arrête pas là. En effet, découvrant qu'à ce système de perceptions, un autre système est lié par la coutume, ou si vous voulez, par la relation de cause à effet, il en vient à examiner les idées ; et, comme il éprouve qu'il est, en quelque sorte, nécessairement déterminé à considérer ces idées particulières, et comme la coutume ou la relation qui l'y détermine n'admet pas le moindre changement, il les organise en un système nouveau, qu'il honore également du titre de *réalités*. Le premier de ces systèmes est l'objet de la mémoire et des sens ; le second, l'objet du jugement »²⁰⁶. Le jugement est alors pris pour une sensation, preuve que l'idée est plus vive et agit sur l'esprit comme les impressions, alors que les impressions produisent toujours un mouvement (affection), l'effet de la croyance est de poursuivre le même effet avec les idées en les liant aux impressions, ce qui produit une influence sur les passions (à chaque fois puisant en force et vivacité).

Hume reconnaît donc l'empirisme et le relativisme comme principes, mais démontre de quelle façon l'imagination peut donner la fiction d'une unité des impressions, et comment celle-ci se lie au social (habitudes et coutume) et au politique (autorité). « La coutume, bien qu'étant le fondement de tous nos jugements, a pourtant quelque fois sur l'imagination un effet qui s'oppose au jugement, et produit en nous une contrariété de sentiments à propos d'un même objet »²⁰⁷. Nous retrouvons ici l'écart entre surmoi individuel et injonction collective. C'est précisément ce que nous avons vu avec les discours dominants : la contradiction des injonctions qu'ils portent peut modifier l'impression faite par une même pratique. En interne, nous pouvons l'étendre à ce que nous appelons affection au niveau du sujet : **une affection supposerait soit un**

205 Hume, D. (1739). L'entendement. Traité de la nature humaine, livre I et appendice. GF Flammarion, Paris, 1995. P. 161.

206 Ibid. 179.

207 Ibid. P. 221.

état de choc (devenir chômeur quand toutes les impressions étaient déterminées dans le sens de la valeur économique), soit la perception répétée d'un état qui dissone avec les jugements (les liens affectifs à des personnes qui sont représentées négativement : connaître des réfugiés ou des chômeurs). Puisque jugement et imagination ne peuvent s'opposer, la coutume vient s'exercer sur la seconde et influence ainsi la première : le jugement évolue en réaction avec un temps de retard.

Pour Kant, il y a réduction de la substance métaphysique prise comme illusion au statut du sujet transcendantal. La théorie de l'illusion apparaît du côté du semblant, qui naît de la raison elle-même : l'illusion transcendantale serait un besoin de l'esprit, qui amène à penser l'âme séparée du corps. L'acte de penser ne peut être objet du savoir, le sujet transcendantal est une représentation pure sans objet empirique, il est la condition de possibilité de toute connaissance. C'est la synthèse effectuée par l'esprit qui permet aux erreurs de se produire (emballement de la raison : jugements erronés selon les stoïciens). Passage de l'ego au sujet transcendantal du fait de la réflexivité (pas de cause au sujet autre que le besoin de l'esprit : continuité de l'existence dans l'Autre).

Dans la théorie de la Faculté de Juger (1790), Kant pose le problème de l'intersubjectivité : la faculté de juger est définie comme penser en se mettant à la place de tout autre, en cherchant l'universalité du sentiment esthétique. Il distingue la volonté comme faculté de désirer et la faculté de connaître selon les concepts de liberté (dont la législation se fait par l'entendement de façon théorique) et les concepts de nature (dont la législation se fait par la raison de façon pratique). La faculté de juger se fait entre l'entendement et la raison via le sentiment de plaisir qui se manifeste entre la faculté de connaître et celle de désirer. La faculté de juger réfléchissante opère à travers l'entendement qui subsume le particulier sous l'universel avec le principe transcendantal de finalité de la nature : c'est un accord supposé a priori entre la faculté de connaître et la faculté de juger, en quoi la faculté de juger réfléchissante a pour principe de chercher une harmonie liée au sentiment de plaisir (de même que le déplaisir serait inadéquation des représentations). « Si l'on juge que la cause du plaisir pris à la représentation de l'objet est la forme de celui-ci (et non l'élément matériel de sa représentation, en tant que sensation), dans la simple réflexion sur cette forme, mais aussi en général pour tout sujet qui juge. L'objet est alors dit beau et la faculté de juger d'après un tel plaisir (et par conséquent de façon universellement valable) se nomme le goût »²⁰⁸ (Kant, 1970, Critique de la faculté de juger). Dans la finalité formelle, la faculté de juger se rapporte au sublime : Kant distingue donc le beau dans la faculté de juger téléologique ou objective (faculté de juger réfléchissante en général) et le sublime dans la faculté de juger esthétique ou subjective.

208 Kant, E. (1790). Critique de la faculté de juger. Librairie philosophique J. Vrin, 1993. P. 52.

L'imagination prend alors son rôle pour rapporter la représentation à l'objet en vue d'une connaissance et au sentiment de plaisir et de peine du sujet (Hume pour l'attachement affectif des idées aux impressions).

Avec Kant, c'est bien l'appréhension de la nature par l'homme qui, à partir des formes sensibles, donne des représentations ordonnées selon des lois, bien que non soumises aux concepts de l'entendement, sans quoi ce serait des beautés adhérentes et non libres, autonomes. Par la beauté libre, dans la faculté de juger esthétique, on perçoit donc des formes plaisantes qui semblent s'ordonner, et en cela elles produisent dans l'imagination un jeu avec l'entendement, sans être déterminées par celui-ci. Le principe de finalité désigne l'harmonie, à quoi aboutit ce jeu entre imagination et entendement, qui donne à la beauté libre cette caractéristique d'indétermination, de finalité sans fin. Ceci est à comprendre dans le sens où la nature est perçue comme des phénomènes, c'est-à-dire des objets représentables dans l'imagination par leur forme (on n'est pas dans le divers sensible mais déjà dans l'appréhension de l'objet par l'imagination), qui suivent des lois, qui font système. La finalité sans fin donne que le jeu entre imagination et entendement permet de faire une composition de la nature qui semble suivre des lois, une fois l'harmonie inter-facultaire trouvée (entre entendement et imagination) ; mais ces lois ne sont pas dictées par l'entendement, en cela la nature n'a pas une fin, reste indéterminée.

On rejoint là aussi Spinoza et Hume : avec le premier, une affection du corps liée à une affection de l'esprit bouleverse les représentations en les intégrant; avec le second, le surgissement d'une impression produit une idée individuelle et une nouvelle coutume, produisant d'autres idées individuelles. En ce sens, l'appartenance à l'art par analogie dans le jugement se réfère aussi à cette finalité, du fait qu'une harmonie soit trouvée entre imagination et entendement, et à l'indétermination du fait de l'équilibre entre les deux facultés (et ainsi l'expression de la liberté de l'imagination, moins brimée par les règles de l'entendement). L'art serait alors élaboré d'un libre jeu des facultés, et la création artistique procèderait d'une harmonie trouvée. En cela, on voit bien ici que l'art procède d'abord d'une perception de la nature, perception d'une beauté libre, pour que le libre jeu se mette en place.

Kant précise bien que la finalité n'a pas pour but de produire des connaissances, sans quoi elle serait liée à une beauté adhérente, déterminée ; mais bien plus de donner de la nature une organisation propre à l'harmonie qui s'est opérée suite au libre jeu entre imagination et entendement « est beau ce qui plaît universellement sans concept »²⁰⁹ (ibid). C'est pourquoi est mise en question la possibilité de la nature en tant qu'art, qui serait en fait permise par l'appréhension d'une beauté libre dans la nature. Finalement, avec la beauté, la nature peut devenir art, à partir du moment où l'harmonie inter-facultaire se produit.

209 Kant, E. (1790). Critique de la faculté de juger. Librairie philosophique J. Vrin, 1993. P. 83.

Au contraire, le sublime est issu de l'informe dans la nature. On peut voir en ce sens la prétention à l'universalité perçue dans l'harmonie trouvée entre l'imagination et l'entendement, le libre jeu la précédant étant purement subjectif (bien que général dans son principe de jeu) et le désordre, chaos, renvoyant plus à des images qu'à des idées, concernant le sublime. C'est donc le caractère incommensurable du sublime, qui fait qu'il ne peut être appréhendé dans la nature (puisque'on ne peut saisir l'informe, que l'imagination est effractée). Il n'y a pas de sublime dans la nature, mais dans les Idées, car seulement elles permettent, via la faculté de la raison, de penser du non représentable, tel que puissance et grandeur. Kant pose donc un principe d'infériorité entre le concept de beau et celui de sublime dans la nature, ce qui instaure tout de même un doute quant au fait que le sublime dans la nature puisse exister. Ou alors justement, il ne pourrait exister que comme concept, c'est-à-dire que comme idée issue de la raison, d'un point de vue pratique, qui n'a plus rien à voir avec la notion de finalité. Donc, supposer le sublime dans la nature reviendrait à appliquer sur celle-ci des lois issues de la raison, sans lien avec les formes du sensible, c'est-à-dire de marquer des idées sur des objets. Il semblerait ici que Kant dénonce d'une certaine façon les métaphysiques qui l'on précédé, prétendant partir de la nature pour formuler une morale : par l'éloignement qu'il établit entre sublime et nature, il serait plutôt d'un registre platonicien.

Puisque le sublime nécessite qu'un plaisir soit trouvé dans le recouvrement de la raison qui vient donner sa loi à l'imagination et ainsi lui permettre de se remettre en liberté, si l'on peut dire, il ne peut résider en soi dans la nature. Seul le premier mouvement qui produit un écrasement de l'imagination le peut, mais le recouvrement de celui-ci par un accord avec la raison est propre aux facultés humaines. Donc, le propre du sublime est d'être une production humaine, ce n'est pas comme la beauté libre, quelque chose qui serait là, de façon autonome. En ce sens, avec le sublime, l'art est ce qui devient la nature en quelque sorte, entendu comme ce qui conduit, de l'accord entre raison et entendement, à donner une forme à l'informe, à produire non pas une finalité de la nature, mais à la poser comme fin. Du coup, on pourrait dire que ce que Kant soulève dépasse largement la question esthétique de ce qui plaît aux sens, mettant en jeu ce qui naturalise la morale.

L'imagination est donc ce qui soumet la matière à l'entendement, tout en n'étant pas entièrement soumise à celui-ci. Cela répond à la problématique de produire des connaissances avec les limites du pouvoir de la raison, sans expérience des objets. La faculté de l'imagination vient, entre sensible et entendement, produire des représentations en maintenant présentes les expériences anciennes, pour les associer aux plus récentes. L'imagination produit des relations entre des éléments sensibles et des concepts issus de l'entendement (puisque l'entendement est l'unification du divers sensible sous des concepts, par le biais de catégories, soit des jugements synthétiques). L'imagination peut être reliée au discours (les jugements) comme jouant un

rôle dans les conditions de possibilité de la connaissance même, c'est-à-dire comme étant la toile de fond qui lie les expériences aux concepts via un ordre pré-constitué, mais où elle peut produire de l'extériorité. Cela nous impose de revoir la façon dont nous avons figé la dimension imaginaire dans le discours, si le discours est dans le champ des représentations, l'imagination n'y est pas entièrement fixée. Dans le sublime, il y a débordement de l'imagination, c'est peut-être là, l'absence de cet accord trouvé entre imagination et entendement, qui pourrait correspondre à ce qu'on appelle de nos jours le traumatisme, nous y reviendrons dans la partie sur les processus d'émergence du Dire chez le sujet.

Chez Kant²¹⁰, la volonté a d'abord le sens biologique banal proche du besoin. La volonté libre se différencie du vouloir car elle n'est pas déterminée par son objet, autonome, qui se dicte à elle-même sa loi. C'est le respect que me porte autrui (échange de regard qui exclue une cause extérieure) qui m'assure de cette volonté libre, début de culture. Dans cette perspective, l'homme devient homme quand il se veut homme, quand il se veut libre : le mal radical serait de se vouloir en tant que mécanisme déterminé par un rejet libre de la liberté. L'impératif catégorique, tu dois être toi, est proposé comme volonté libre, qui pour s'affirmer doit obtenir une reconnaissance par le regard de l'autre. Ce n'est pas le fait d'être autonome qui est recherché, mais le respect en chacun de l'aspiration à cette autonomie, aspiration qui a à se faire reconnaître telle quelle. Ceci, précisément par le signifiant d'autonomie, nous interroge à nouveau sur le rapport entre pouvoir externe et interne, d'autant plus que la reconnaissance suppose une réflexivité propre au surmoi. Il y a là encore une contradiction fondamentale : se faire imposer de l'extérieur d'être soi, penser l'émancipation à partir de la soumission. Ce qui est recherché chez les anciens (stoïcisme, épicurisme) vise une harmonie du pathos avec le logos, le monde. Alors que la volonté universelle serait développée à partir du rapport de reconnaissance : Kant permet de penser de façon éthique la possibilité d'un moi et la situe ainsi dans le regard d'autrui.

La morale apparait telle une tyrannie exercée sur la nature et la raison, en ce qu'elle la contraint toujours, elle en fixe les limites dans le discours. En cela, la liberté ne peut être acquise qu'au prix d'une contrainte, celle du déterminisme causal avec l'impératif catégorique de Kant (extériorité de la vérité). Cette contrainte est celle de la forme : la culture produit à partir de la nature un surnaturel, en lui imposant une discipline formelle. La morale est pensée au niveau d'une force de la nature en elle-même, en ce qu'elle produit sa propre contrainte comme condition de survie : l'altérité en tant qu'obstacle est la condition de la liberté (Spinoza, cf supra).

²¹⁰ Kant, E. (1788). Critique de la Raison Pratique. Librairie philosophique de Ladrangue, Paris, 1882.

Pour Nietzsche (1887, *La Généalogie de la morale*), la morale est la forme la plus insidieuse de la volonté de puissance, elle fait de la réalité un masque, comme ce qui s'empare des choses pour les falsifier, reportant ce qui est dans ce qui devrait être. L'incorporel est ce en quoi la structure (ce qui indique l'entrée en jeu de l'effet du langage) fait l'affect, la façon dont le symbolique s'est incorporé pose la structure. « L'être ne naît que de la faille que produit l'étant à se dire »²¹¹ (Lacan, 1968, Séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse*) et la psychanalyse elle-même n'opère que du discours qui la conditionne. Nous y reviendrons.

Avec Schopenhauer, le sujet est unité et ne peut être connu, il s'arrête là où commence l'objet : plus le savoir sur l'objet s'étend, plus le sujet se retranche derrière. Temps, espace et causalité peuvent se déduire entièrement du sujet lui-même, il le pose en a priori de notre conscience et certitude, axiome de notre science puisque condition de possibilité d'existence de l'objet. La réalité est purement relative à ce lien créé entre les objets, ils n'existent qu'en distinction d'autres objets (de même que le signifiant qui se rapporte à un autre signifiant pour Lacan). Le principe de raison pose la loi de causalité comme déterminant l'expérience, justifiant les jugements et déterminant la pensée. Le monde comme représentation est assujéti au principe de raison, la causalité étant le lien créé entre espace et temps. « Être cause et effet, voilà donc l'essence même de la matière, son être consiste uniquement dans son activité »²¹² (Schopenhauer, 1818, *Le monde comme volonté ou comme représentation*).

Ce qui est perçu, l'objet, n'est perçu qu'en qualité de mouvement, et tout mouvement ne peut être perçu qu'à travers l'objet : « l'action du corps n'est que l'acte de la volonté objective, c'est-à-dire vu dans la représentation »²¹³ (ibid). La représentation est du côté de l'objet-corps, connaissance objective : la volonté du côté de l'action-corps, objectité. Les prévisions de la raison sont différentes des actes de volonté, les actions exercées sur le corps agissent sur la volonté, volonté que les représentations ne peuvent affecter : si les deux sont conformes, cela produit du plaisir, sinon de la douleur (ou des symptômes). En cela, la volonté ne se sépare des actes du corps que par la représentation, la volonté étant justement l'acte sans fondement, puisque toute causalité est liée au principe de raison. La volonté a pour effet de devenir visible par le corps (représentation de première catégorie), c'est son caractère empirique seul qui peut devenir intelligible, la volonté est l'essence des phénomènes, la chose en soi. Le phénomène « vient de ce domaine où règnent la cause et l'effet, c'est-à-dire la représentation intuitive, et signifie l'essence du motif, au point où

²¹¹ Lacan, J. (1968-1969). *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991. Pp. 87.

²¹² Schopenhauer, A. (1818). *Le monde comme volonté et comme représentation*. PUF 3^{ème} ed. Quadrige, Paris, 2014. pp. 33.

²¹³ Ibid. P. 140.

l'explication étiologique n'est plus possible, mais où se trouve la donnée préalable à toute explication étiologique. Au contraire, le concept de volonté est le seul, parmi tous les concepts possibles, qui n'ait pas son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même, de la conscience immédiate de l'individu, dans laquelle il se reconnaisse lui-même, dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident »²¹⁴ (ibid). Toute nécessité est le rapport d'un effet à une cause, la volonté en ce sens n'est pas déterminée mais libre, c'est la forme de la représentation qui détermine et engage le principe de raison.

La volonté n'est pas guidée par des causes, elle est excitation, c'est une machine incompressible (ce qui nous renvoie à la pulsion, issue des liens libidinaux mobilisés par l'affection). Elle est expérimentée dans son essence par sa présence même, et peut émerger dans l'ordre signifiant par le Dire (moment de simultanéité contingente entre sujet et subjectivité) ; sa représentation en tant que phénomène sera de l'ordre du discours via l'interprétation, où elle sera à nouveau objectivée.

Cette notion de volonté réapparaît chez Nietzsche dans la volonté de puissance : il suppose un renvoi à une puissance supérieure, dans l'expérience des passions « la logique psychologique dit ceci : le sentiment de puissance, lorsqu'il s'empare d'une façon soudaine de l'homme et qu'il le subjugué – c'est le cas dans toutes les grandes passions – éveille une sorte de doute sur la capacité de la personne : l'homme n'ose pas s'imaginer qu'il est lui-même la cause de ce sentiment – il imagine donc une personnalité plus forte, une divinité, qui se substitue à lui-même, dans le cas donné »²¹⁵ (Nietzsche, 1988, La Volonté de puissance).

C'est ainsi que nous avons vu que le politique pouvait, par son autorité (jonction symbolique/imaginaire), interpréter une affection et imposer un sens commun. Le rapprochement entre affection et passion est de l'ordre du débordement, c'est leur origine qui est différente : l'affection serait une expérience de corps, la passion un dérèglement de la raison. Mais en fait, il semblerait que Nietzsche renvoie plus ici à l'affection telle que nous l'entendons : l'affection n'est pas prise dans les jugements, contrairement à la passion qui les intensifie (et donc où l'homme se reconnaît), elle est au contraire absence de jugement et de représentation. Il ne semble cependant pas intenable que l'affection naisse d'une passion, et inversement : ce serait justement la recherche entre imagination et entendement, impossible,

²¹⁴ Schopenhauer, A. (1818). Le monde comme volonté et comme représentation. PUF 3^{ème} ed. Quadrige, Paris, 2014. pp. 154

²¹⁵ Nietzsche, F. (1888). La volonté de puissance. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991. Pp. 112.

dans une expérience de corps qui ne se peut représenter (le délire en est ici un exemple, nous développerons cela plus tard). Si Spinoza laisse au sujet la détermination affective (en effaçant les rapports de forces homogénéisant dans le champ politique et social), Nietzsche y réfère, via le doute, la nécessité du recours au tiers supérieur (aussi chez Kant dans la théorie du sublime : le recours aux Idées). Et c'est très probablement parce qu'en écrivant l'*Ethique* après le *Traité théologico-politique*, Spinoza cherchait justement autre chose que ce qu'il met en avant dans son traité : la façon dont la religion agit les hommes, notamment par l'interprétation des textes sacrés, donc précisément ce rapport au pouvoir.

Selon Nietzsche²¹⁶, une métamorphose n'est possible qu'à partir de soi, dans un jeu réflexif avec la matière, on s'agrandit au contact de la confrontation répétée à son intériorité dans la matière. La réserve serait la possibilité de donner une autre direction à l'impulsion : à partir du moment où la matière est là, on ne peut aller contre cette matière, simplement changer la forme qu'on lui donne (ce n'est pas de l'alchimie, mais de la chimie). « Dans le phénoménalisme du monde « intérieur » nous retournons la chronologie de la cause et de l'effet. Le fait fondamental de l'expérience intérieure c'est que la cause est imaginée lorsque l'effet a eu lieu... Il en est de même de la succession des idées – nous cherchons raison d'une idée avant qu'elle soit devenue consciente pour nous : et alors la raison, et ensuite sa conséquence, entrent dans notre conscience [...] « l'expérience intérieure » ne parvient à notre conscience qu'après avoir trouvé un langage que l'individu puisse comprendre – c'est-à-dire la transposition d'un état en un état plus connu – « comprendre » c'est simplement pouvoir exprimer quelque chose de nouveau, dans la langue de quelque chose d'ancien, de connu [...] ce qui devient conscient se trouve dans des rapports de causalité qui nous sont entièrement cachés. La succession de pensées, de sentiments, d'idées dans la conscience ne laisse pas entendre que cette suite est une suite causale : mais il en est ainsi en apparence, et au plus haut degré. C'est sur cette apparence que nous avons fondé toute notre représentation d'esprit, de raison, de logique, etc (tout cela n'existe pas : ce sont des synthèses et des unités simulées), pour projeter ensuite cette représentation dans les choses, derrière les choses ! »²¹⁷. Nous avons à partir de là une analyse de l'intériorisation des représentations qui forme le surmoi : la réflexivité se met en place à partir du discours de la science qui a étendu la relation de causalité à l'observation plus qu'au vécu, donc a extériorisé le vécu. Nietzsche montre bien ici de quelle façon le discours vient ordonner nos perceptions, à partir de quoi seule une affection ne renvoyant pas à une représentation existante est susceptible de nous extraire de l'ordre discursif.

²¹⁶ Nietzsche, F. (1888). *La volonté de puissance*. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991.

²¹⁷ Ibid. Pp. 194.

Il interroge la fiction du sujet unité, à partir des considérations d'étendue et de substance avancée par Descartes et critiquée Schopenhauer. « L'idée de substance est le résultat de l'idée du sujet : et non pas inversement ! Si nous sacrifions l'âme, le « sujet », les conditions manquent pour imaginer une « substance ». On obtient des degrés de « l'être » ou on sacrifie l'Etre [...] Sujet : c'est la terminologie de notre croyance à une unité parmi tous les moments différents d'un sentiment de réalité supérieure : nous entendons cette croyance comme l'effet d'une seule cause – nous croyons à notre croyance au point que c'est à cause d'elle que nous imaginons la « vérité », la « réalité », la « substantialité » - « Sujet » c'est la fiction qui voudrait croire que plusieurs états similaires sont chez nous l'effet d'un même substratum : mais c'est nous qui avons créé « l'analogie » entre ces différents états. L'équivaluation et l'appréhension de ceux-ci, voilà les faits et non pas l'analogie (il faut, au contraire, nier l'analogie). Division psychologique de notre croyance en la raison – l'idée de « réalité », « d'être » est empruntée à notre sentiment du « sujet ». « Sujet » : interprété en partant de nous, en sorte que le moi passe pour être la substance, la cause de toute action, l'agisseur. [...] Mais il n'y a pas de volonté. Nous ne possédons pas de catégories qui nous permettent de séparer un « monde en soi » d'un monde considéré comme représentation. Toutes nos catégories de la raison sont d'origine sensualiste : déduites du monde empirique. S'il n'y a rien de matériel, il n'y a rien non plus d'immatériel. Le concept ne renferme plus rien [...] Nos besoins ont tellement précisé nos sens que le même monde des apparences reparait toujours et prend ainsi l'apparence de la réalité. La contrainte subjective qui nous fait croire en la logique explique simplement que, bien avant que nous ayons eu conscience de la logique elle-même, nous n'avons pas fait autre chose que d'introduire ses postulats dans ce qui arrive : maintenant nous nous trouvons en leur présence – nous ne pouvons plus faire autrement – et notre imagination prend cette contrainte pour une garantie de la vérité. C'est nous qui avons créé la « chose », la « chose égale », le sujet, l'attribut, l'action, l'objet, la substance, la forme, après nous être longtemps contentés de rendre égal, de rendre grossier et simple. Le monde nous apparaît logique parce que c'est nous qui l'avons d'abord logicisé »²¹⁸. Cette fiction d'une unité de base, c'est ce que nous entendons par subjectivité (comme fiction, mais aussi opération de sens par la réflexivité), la production de la réalité, exactement la tâche des discours dominants, et le sujet, son écart.

Il est intéressant de voir qu'à partir de là, il y a un retour sur soi, une tentative de se couper des représentations existantes, pour accéder à une vérité immanente. A la nouvelle recherche d'une entité unifiante, Husserl (1929, Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie) note une absence de sens dans les explications scientifiques modernes, laissant les problématiques

218 Nietzsche, F. (1888). La volonté de puissance. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991. Pp. 305.

existentielles et ontologiques. Il y aurait une trop grande distance entre la vie et le savoir, la science phénoménologique tente de cerner l'essence qui s'oppose à la factualité anthropologique : on comprendrait le sens de l'humain dans l'unité du sens de l'histoire, à la recherche de vérités apodictiques. Il pose la suspension du jugement ou « épochè » par rapport à l'existence du monde, pour arriver à la présence phénoménale que nous éprouvons, le flux de conscience qui vit cette expérience. L'essence est un ensemble de caractéristiques invariables qui va structurer les phénomènes, donc pas de sujet sans objet et vice versa : toute conscience est conscience de quelque chose. C'est un renversement du platonisme dans le sens où l'apparence n'est plus évitée, le champ de conscience est plus vaste que la perception présente (car pris dans une temporalité).

L'approche phénoménologique considère le corps comme chair, comme vécu : il existe une réflexivité tactile qui fait que le toucher constitue le corps propre. Le champ transcendantal est le champ d'expérience qui contient les structures universelles de l'ego pur. L'intentionnalité désigne une structure transcendantale du cogito, le caractère fondamentalement orienté de la conscience par rapport aux objets, la conscience donne du sens à chaque impression : unification des esquisses, opérateur d'anticipation. La conscience du temps liée aux sensations : perception première, inscription de celle-ci dans une durée, détachement de son passé et présent, conscience de sa temporalité : nos impressions changent donc dans le temps. Un ego se construit à l'intérieur de la conscience, il est pour lui-même une existence continue (un objet est en soi alors que l'ego, immanent, existe pour soi, pôle identitaire de tous mes vécus, qui permet à la conscience de se percevoir identique à elle-même). L'ego serait un besoin de centration de la conscience : sans lui, les sensations demeureraient dispersées et ne seraient pas inscrites dans une dimension temporelle. En parallèle de sa fonction identitaire, le moi apparaît comme substrat des habitudes (ce qui renvoie à Hume) et monade, atome spirituel percevant l'univers : le moi constitue un monde, son monde perceptif et sensoriel en reflétant ce qu'il perçoit dans une construction unitaire.

Il semblerait qu'en proposant un contre-discours face au sujet de la science, pour une relation aux phénomènes non prise dans l'objectivation du savoir, Husserl énonce ce que nous avons avancé comme la constitution du S2 en position de vérité (discours de l'analyste). Cet aspect d'unité, nous le rapportons donc à la subjectivité, mais comme fiction, c'est-à-dire sentiment de continuité dans l'imaginaire, qui suppose une représentation établie de la puissance nommante de l'Autre où la continuité de l'existence est justement projetée. Nous interrogerons précisément les tenants de cette représentation établie.

Selon Heidegger le sujet est autre chose qu'une pensée, il existe en dehors d'elle, plus on est dans l'existence, moins on est dans le savoir (rupture par rapport au discours universitaire et retour vers le savoir-faire de l'esclave). L'ego cogito est l'inverse du Dasein compris en qualité de sujet

existant, il vit le rapport à sa propre mort dans l'angoisse. Ce qui demeure identique, ce n'est pas la nature, c'est le langage mathématique qui transcende son existence en la figeant dans un idéal. L'existence serait ce qui me projette dans le non-savoir, le néant qui est ce qui nous angoisse (comme la mort), c'est pourquoi on l'anticipe. En ce sens le Dasein est être pour la mort, être dans ses possibilités d'être (ouverture proche de l'intentionnalité de Husserl). La déchéance apparaît quand le je oublie ses propres possibilités d'être et s'aliène dans le on (ou 'il faut' : c'est l'identification aux injonctions collectives). Si « je » choisis d'être soi « je » réalise son être pour la mort : l'angoisse existentielle est cette confrontation au néant. La vérité du sujet est du côté de l'être et l'illusion du côté du cogito : expression de la division du sujet telle que Lacan la reprendra.

L'éthique est une réflexion sur la violence dans la rencontre de l'autre, de la mort évitée, de l'indésirable désiré : quand le tiers ne fait plus barrière. Pour Levinas, l'éthique c'est « après vous Monsieur », donc pas « avec » ; c'est dans l'irréductibilité du non savoir sur l'autre (et ses intentions) que se situe l'éthique : ce qui fait que l'autre peut être entendu suppose la responsabilité de sa parole. Un discours qui ne serait pas du présent serait insensé : c'est le propre de la distinction entre le Dire actuel qui porte le sens, et le discours qui se répète dans la signification (mais renversement interne possible). Le noyau de l'expérience éthique est ce qui se produit dans l'abstraction du visage d'autrui, en ce qu'il est inassimilable. Le visage est ainsi commandement éthique de ce qui est l'autre, en excès, qui met en suspens l'être. L'éthique est ce qui ne revient pas au même, dans l'écart, l'étrangèreté : le langage est en ce sens possibilité de politique, de jonction sans fusion. Selon Levinas (1961, *Totalité et infini*) « la séparation est d'abord un être qui vit quelque part, de quelque chose, qui jouit »²¹⁹ (on retrouve ici la caractéristique du sujet divisé). La jouissance serait le propre de la séparation de l'autre, retour sur soi de l'affection partagée, et le moi l'existence séparée de sa jouissance.

Nous voyons donc, à travers l'évolution de la pensée philosophique sur le sujet, un premier mouvement de totalité où il n'y a pas de sujet isolé, ni de moi : l'homme est part au tout, et des jugements le font se séparer du logos, et ainsi perdre son identité. Il y a alors simultanément dans l'affection et Dire, car logos et matière ne font qu'un. Puis, vient la nécessité de séparer ce qui fait agir de l'intérieur, de ce qui fait agir de l'extérieur, d'en analyser les causes, pour augmenter la puissance affective. La nomination est ensuite, pas sans les affections, possibilité de bouleverser la coutume, malgré l'attachement aux idées habituelles.

²¹⁹ Levinas, E. (1961). *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Biblio essais, coll. Le livre de Poche, Paris, 1991.

Le sujet devient un espace complexe soumis à des instances, en relation les unes avec les autres pour rendre le sensible connaissable et partageable : entendement, imagination, raison. La volonté se sépare de la représentation, il y a un écart incommensurable entre l'affection et le phénomène, une coïncidence pouvant produire une simultanéité seulement perceptible dans l'après-coup. A partir de là, la possibilité même d'une unité de base, en place de sujet, est dénoncée en tant que fiction, qui nécessite un maître se définissant comme « je ». La conscience ne doit plus être qu'un fil de perception, dont l'unité se ferait par l'ego, mais toujours soumis à l'extériorité du sensible, qui prend valeur de vérité, bien plus que les idées ou représentations. Le sujet est alors placé au centre de ses perceptions, maître déchu mais infini, auquel plus aucun maître extérieur ne peut répondre. Enfin, le sujet ne peut plus être qu'un vide, à la recherche d'un discours auquel s'accrocher, ou de liens affectifs où tout autre ne peut plus m'apparaître que comme un étranger. Nous avons là, de façon certes très condensée et peut-être un peu excessive, la constitution du sujet moderne, et surtout son appréhension morale : divisé, isolé, devant s'extraire du monde et être en réseau, ne trouvant sa vérité que dans les représentations collectives, mais devant (nouvelle morale) la chercher dans les affections qui le constituent, irréductible et fictif. Nous étions proches d'y entrer pleinement, veillons à garder en vue que si le sujet a changé, c'est avant tout dans sa définition. Veillons, donc, à ne pas mettre trop en jeu cette logique binaire. Il n'y a pas de vérité dans l'affection ni dans le Dire, non plus dans le discours, toute vérité ne s'établit que d'un espace de réflexivité et suppose toujours d'être déplacée, nous ne sommes pas à la quête ici de quelque vérité, mais des processus contemporains, donc singuliers.

D'ailleurs, pour un peu de décentrement, une anecdote : depuis Descartes, les déterministes ont pensé qu'il serait un jour possible de décrire l'univers comme l'évolution d'un système à partir d'un état initial et selon des lois déterministes, qui ne changent pas dans l'espace et le temps. Le raisonnement suivi par la démonstration de Conway et Kochen²²⁰ montre pourtant, sans même utiliser le libre arbitre mais seulement les trois axiomes Fin, Twin, Spin, qu'aucune théorie qui utiliserait les lois indépendantes de l'espace et du temps ne peut prédire ne serait-ce que le résultat de certaines mesures de Spin sur des particules.

Allons, à partir de là, voir de quelle façon la science elle-même parle de son objet, avec la grille de lecture foucaldienne.

220 J. Conway, S. Kochen, The free will theorem. Found. Phys., vol. 36, 1441-1473, 2006.

B. Sujet foucaldien et sujet de la science :

Foucault pose que la Vérité du sujet est intrinsèquement liée à l'histoire de la folie « tel est le pouvoir de la folie : énoncer ce secret insensé de l'homme que le point ultime de sa chute, c'est son premier matin, que son soir s'achève sur sa plus jeune lumière, qu'en lui la fin est recommencement [...] La folie commence avec la vieillesse du monde ; et chaque visage que prend la folie au cours des temps dit la forme et la vérité de cette corruption »²²¹ (Foucault, 1961, Histoire de la folie à l'âge classique). **Par son analyse historique, il nous permet de saisir de quelle façon le rapport à soi, sous la domination des lois, des droits (aussi la responsabilité) et de la norme, s'étudie à partir de ses extériorités, précisément traversant les âges sous la notion de folie, avec ses synonymes fluctuant démontrant de quoi elle est l'objet. C'est une vérité continue comme processus, diversifiée dans son contenu, évolutive dans son inscription subjective.**

Foucault marque la rupture par rapport au souci de soi de la période hellénistique « En prenant Descartes comme repère, mais évidemment sous l'effet de toute une série de transformations complexes, il est venu un moment où le sujet comme tel est devenu capable de vérité. Ce n'est donc pas le sujet qui doit se transformer lui-même. Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet. Alors il me semble qu'on a ça chez Descartes d'une façon très claire, avec si vous voulez chez Kant, le tour de spire supplémentaire qui consiste à dire : ce que nous ne sommes pas capable de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître. Et par conséquence l'idée d'une certaine transformation spirituelle du sujet, qui lui donnerait enfin accès à quelque chose à quoi précisément il n'a pas accès pour l'instant, est chimérique et paradoxale. Alors la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité, cette liquidation se fait avec Descartes et avec Kant ; Kant et Descartes me paraissent les deux grands moments »²²². C'est-à-dire que le sujet ne doit plus se prendre comme objet réflexif, à partir du moment où son instance de synthèse (l'unité perceptive) est une condition intrinsèque à sa nature (donc comme donnée) : il est la condition de possibilité, impossible à questionner, puisque le fait même de la questionner confirme son existence.

La connaissance doit se tourner vers les objets et la dimension spirituelle se résume à la question esthétique, à ses processus de transformation du vivant (dont il est exclu puisque condition de leur appréhension). Si la réflexivité se tourne vers le rapport aux objets, c'est surtout en ce que

²²¹ Foucault, M. (1961). Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Gallimard, 1972. Pp. 537.

²²² Foucault, M. (1981-1982). L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. Paris, Gallimard, 2001. Pp. 183.

toute perception se constitue nécessairement comme objet : c'est à partir de lui, et de lui seulement, qu'une connaissance est possible. La dimension de réflexivité est ici perçue non en tant qu'intériorité pure, mais en ce qui lie les logiques de domination, dans la constitution subjective, dans le rapport à ses objets, face au pouvoir qui le reconnaît.

Le sujet de la science est un sujet pur, en tant que supposé non affecté par le langage, sans inscription symbolique, mais toujours en recherche de reconnaissance, fixe dans sa constitution, et en changement permanent dans ses tissus : c'est un discours sans autorité d'énonciation qui le déterminerait. « L'exclusion de la matérialité du discours, l'émergence d'une apophantique (l'un exclut l'autre, on ne peut retenir un énoncé et son contraire, la proposition vraie exclut la contradiction) donnant les conditions auxquelles une proposition peut être vraie ou fausse, la souveraineté du rapport signifiant-signifié, et le privilège accordé à la pensée comme lieu d'apparition de la vérité, ces quatre phénomènes sont liés les uns aux autres et ont donné fondement à la science et à la philosophie occidentale dans leur développement historique »²²³ (Foucault, 1970, *La volonté de savoir*). C'est en contre-discours que nous avons vu que la philosophie cherchait justement à poser un rapport aux phénomènes, comme impératif éthique du non savoir.

Le sujet est affecté aussi par le discours vrai qui le constitue comme objet, mais il en est affecté passivement. Foucault définit trois formes de réflexivité : la mémoire, la méditation et la méthode « c'est une forme de réflexivité qui permet de fixer quelle est la certitude qui pourra servir de critère à toute vérité possible et qui, à partir de là, à partir de ce point fixe, va cheminer de vérité en vérité jusqu'à l'organisation et la systématisation d'une connaissance objective [...] je crois qu'il faut commencer par l'analyse des formes de la réflexivité, en tant que ce sont les formes de la réflexivité qui constituent le sujet comme tel »²²⁴ (Foucault, 1982, *L'herméneutique du sujet*). On retrouve ici la formation du discours scientifique, qui doit répondre à une méthode pour avoir prétention de vérité, méthode discursive qui s'étend dans le champ de l'économie, du risque et de la technoscience. La parole se déplace dans la dimension de la vérité, à partir du moment où elle s'instaure, mais c'est en ce que c'est elle qui fait la vérité, ce qu'elle ignore.

Dans l'exemple des injonctions de subjectivité constituant le sujet contemporain, Foucault développe la notion de sujet biopolitique via son entité juridique. L'expertise, dans le milieu judiciaire, a déplacé la condamnation de l'acte vers la condamnation du personnage : c'est le chemin de la responsabilité qui s'enclenche à partir de la notion de libre-arbitre. « On est passé de

223 Foucault, M. (1970-1971). *La volonté de savoir*. Cours au collège de France. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011. Pp. 66.

224 Foucault, M. (1981-1982). *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France. Paris, Gallimard, 2001. P. 442.

ce qu'on pourrait appeler la cible de la punition, le point d'application du mécanisme de pouvoir (sur les corps), qui est châtement légal, à un domaine d'objets qui relève d'une connaissance, d'une technique de transformation, de tout un ensemble de coercition rationnel et concerté [...] Replacer l'action punitive du pouvoir judiciaire dans un corpus général de techniques réfléchies de transformation des individus »²²⁵ (Foucault, 1974, Les anormaux). Si l'on punit l'acte en lui-même, quelques en soient les motifs, et non pas le personnage et son histoire (comme nous le voyons actuellement), cela permet de placer la subjectivité en dehors du pouvoir judiciaire, et de rendre possible un rapport à soi non répressif, à partir du moment où la punition concerne l'acte et non le sujet. La culpabilité a pris place au centre du travail judiciaire pour rejouer le mécanisme de domination, mais risquerait plus d'induire des mécanismes pathologiques qu'une émancipation éthique. Foucault montre que punir doit rester fondamentalement distinct de guérir, sans quoi entre une technique de normalisation prônant la violence.

L'étayage psychologique a été développé depuis que la société s'est portée responsable de la santé psychique de l'individu, est censée la préserver : ce serait en réponse à une recherche de contrôle de plus en poussée de l'anormalité, avec volonté de repérer et maîtriser ce qui n'est pas conforme à la règle, à la norme de santé qui est définie (promotion de l'hygiène publique), via une logique de production (qui comprend la procréation). Ce sont les grandes expériences de la lèpre et de la peste, avec l'ascension d'une vision biopolitique, qui ont motivé ces quadrillages, avec un pouvoir non pas répressif, mais productif à partir du cumul de l'observation et du savoir. « Le XVIIIème siècle a inventé des mécanismes de pouvoir qui peuvent se tramer directement sur les processus de production, les accompagner tout au long de leur développement, et s'effectuer comme une sorte de contrôle et de majoration permanente de cette production »²²⁶ (ibid).

On voit ici comment se déploie le discours de la valeur économique, du risque, et de la technoscience dans le champ juridique, et de quelle façon il vient impacter la subjectivité, en lien avec d'autres instances de pouvoir (science, médecine, éducation).

La notion d'intérêt arrive dans le monde judiciaire pour induire la responsabilité du criminel : un crime sans intérêt dépasse l'intelligibilité et ne constitue pas une atteinte au pacte social, il ne peut donc plus être jugé. La figure du monstre, futur psychopathe, apparaît ainsi comme ce qui se situe en dehors du pacte social. « À la référence à la loi sera toujours et de plus en plus préférée la référence à un savoir psychiatrique »²²⁷ (ibid), car il y a une sorte de fascination qui

²²⁵ Foucault, M. (1974-1975). Les anormaux. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris. Pp. 15.

²²⁶ Ibid. Pp. 80.

²²⁷ Ibid. Pp 108.

appelle à un contrôle passant par l'objectivation rationnelle. La psychiatrie a pris son pouvoir dans la constitution d'un savoir de la folie qui tue, se posant en instance protectrice : le judiciaire en vient à demander au médical le pouvoir de punir ou la non application du droit de punir, il y a un appel décisif à la psychiatrie au moment où l'application de la loi doit devenir exercice du pouvoir. L'accusation masque ce sur quoi elle s'appuie elle-même pour l'exercice du pouvoir : la lacune de la responsabilité. La loi de 1838 sur les aliénés²²⁸ pose un déplacement dans le fonctionnement administratif psychiatrique entre ce que pense le malade et ce qu'il fait, voire ce qu'il est susceptible de commettre. La position du psychiatre se sur-ordonne à d'autres instances de contrôle de proximité : famille, voisinage, école, maison de correction. Et masque ainsi des disparités comportementales et verbales qui étaient le propre de certains lieux : normalisation des comportements vers une étude symptomatique de toutes les conduites (seconde psychiatrie : 1844-45, c'est la fin des aliénistes, le début d'une psychiatrie, ou d'une neuropsychiatrie, qui est organisée autour des impulsions, des instincts et des automatismes).

Avec l'homo oeconomicus, le crime devient une conduite qui produit des actions guidées par un intérêt prenant en compte risque et profit (autant pénal qu'économique) : le système pénal en vient donc à devoir régir une offre de crime produit par le système économique et financier. Le crime est ce qui joue, non pas sur les autres joueurs, mais sur ce qui enfreint les règles du jeu. L'intérêt n'est autre que le principe d'un choix individuel dans une réalité économique qu'il a accepté comme étant la sienne propre : dans une société basée sur la production du capital comme marqueur des interactions humaines au-delà du sujet de droit, l'intérêt est la base du contrat social. Ceci revient aujourd'hui en revers : l'économie est une science latérale à l'art de gouverner et à ce qui fonde le lien social, elle ne peut à elle seule le réguler. La justice a-t-elle pour fonction de punir le sujet qui commet l'acte pour protéger la société des anormaux et l'harmoniser, de punir l'acte en lui-même pour protéger l'intégrité des individus qui composent la société, de punir ses conséquences pour demander une rétribution?

Le contrôle des corps et des conduites passe avant tout par la sexualité, par l'examen du corps de plaisir et de désir « Le renversement est total ou, si vous voulez, le renversement est radical : on est passé de la loi au corps lui-même »²²⁹ (ibid). La sexualité va permettre d'expliquer tout ce qui autrement n'est pas explicable (et la psychanalyse hérite de cela), en insinuant une responsabilité et une accusation morale du malade dans l'étiologie de sa maladie, la famille médicalisée fonctionnant comme processus de normalisation, elle devient le relais de l'hygiénisme et restera pénétrable au pouvoir de la science/médecine tout comme l'école, la justice, le travail.

²²⁸ <http://goo.gl/KvLgZ> ou <http://psychiatrie.crupa.asso.fr/7>

²²⁹ Foucault, M. (1974-1975). Les anormaux. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris. Pp.175.

Le contrôle sexuel opère d'abord dans les couches sociales élevées (femmes oisives devant figurer comme valeur, descendance saine à conserver, dégoût des perversions) avant d'être diffusé dans le corps social tout entier « dans cet investissement de son propre sexe par une technologie de pouvoir et de savoir qu'elle inventait, la bourgeoisie faisait valoir le haut prix politique de son corps, de ses sensations, de ses plaisirs, de sa santé, de sa survie [...] c'est un agencement politique de la vie qui s'est constitué, non dans un asservissement d'autrui, mais dans une affirmation de soi »²³⁰ (Foucault, 1976, Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir). L'économie du plaisir est exercée par la domination qu'on exerce sur soi : c'est ce que révèle le sujet dans sa pratique qui est déterminant, plus que la question du statut à donner à l'objet.

Foucault montre que la loi et le droit ne sont pas les lieux de pouvoir en soi, mais bien plus les dispositifs par lesquels passe le pouvoir répressif de l'Etat ou de la domination de classe (le pouvoir est alors envisagé non plus d'un point de vue juridique mais technologique, disciplinaire ou administratif : cela est possible à partir du moment où l'individu est pris comme objet, où sa réflexivité, éthique de soi, est mise au service du signifiant maître). « Tout procès relève d'un affrontement politique et la justice est toujours armée pour défendre l'ordre établi. Enfin, que la morale individuelle, la vertu de justice, l'innocence ou la culpabilité d'un homme, son bon droit n'ont qu'un rapport lointain avec un affrontement judiciaire où il est seulement question de société »²³¹ (Foucault, 1981, « préface à la deuxième édition : de la stratégie judiciaire ». In Dits et Ecrits, vol. IV). La justice est alors une instance disciplinaire, comme l'éducation, les entreprises, l'armée, mais aussi la médecine, visant à surveiller l'individu, contrôler et orienter sa conduite, intensifier ses performances au service de l'économie dominante, maximiser son utilité. Ces différentes institutions seront alors les instruments des logiques discursives reprises ou promulguées par l'autorité politique, que nous avons étudiées dans la première partie. Et nous avons vu qu'elles pouvaient tout aussi bien servir un pouvoir extérieur, auquel l'autorité politique est assujettie.

La valeur utilitaire de l'acte est absente dans l'acte lui-même qui est une affection, c'est donc plus cette affection qui cherche à être corrigée par la justice (pour l'intégrer dans des affects communs, comprenant la culpabilité), de la même façon que nous avons vu que la politique, par son autorité discursive, venait reprendre les affections émergentes pour les interpréter en affects. En cela, c'est l'acte comme pouvant potentiellement devenir Dire et subvertir les discours établis qui est puni. Cependant demeure pour son auteur un décalage par rapport à l'état antérieur, décalage que cherchera à annuler le dispositif de répression.

²³⁰ Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997. Pp. 162.

²³¹ Foucault, M. (1981) « préface à la deuxième édition : de la stratégie judiciaire ». In Dits et Ecrits, vol. IV. (1980-1988). Editions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines nrf, 1994, Paris. Pp.131.

Avec l'essor du positivisme, la science et l'histoire vont se trouver séparées, puisque connaître, c'est exclure des possibilités. Opposé au discours comme lecture du monde (philosophie de l'expérience originaire) et à une philosophie de l'universelle médiation (discours en tant qu'échange entre le monde et la conscience qui le perçoit) les sciences sociales qui prônent le sujet fondateur, traitant de ce qui est représentation, se trouvent traiter en objet ce qui est leur condition de possibilité. Dans un rejet du structuralisme, les sciences sociales s'intéressent à l'individu non plus seulement au niveau de son comportement, mais de ses émotions, vers une théorie qui cherche à faire du sujet un point de départ explicatif et non plus une chose à expliquer, soumise à des forces externes : c'est l'objet subjectivité. Garder les affects et conserver l'individu comme partie d'un tout, permet de se focaliser sur les interactions avec son environnement institutionnalisé et lié à de nombreuses déterminations sociales. En prônant une vision non ontologique, les sciences sociales sont en train de revenir, par les émotions et en lien avec la biologie, vers une nature humaine qui définirait l'émotion comme elle a, avant cela, définit le comportement.

En ce sens, nous allons tâcher de définir quel est le sujet, quel corps pour la science. A partir de quoi le discours scientifique opère-t-il et quel type d'objet fabrique-t-il ?

L'IRM donne un cliché instantané de l'état du cerveau, celui-ci pourrait être différent quelque temps après en fonction des stimulations externes mais aussi internes (reviviscence d'un souvenir, situation anxiogène...) : les « découvertes fortuites » doivent-elles aboutir à un devenir ou demeurer contingente du système de la plasticité cérébrale ? C'est toute la question de la prévention qui est ici en jeu. L'épigénétique vient déjouer la possibilité de connaître en interne le vivant, tout comme de le déterminer en externe : les dynamiques héritées et contingentes sont sans cesse en acte.

L'organisme est un concept majeur dans le courant vitaliste (XIXème) : il a pour but de se conserver lui-même et peut ainsi servir de modèle (exemple : la biosphère, organisme ayant pour finalité l'autoconservation, contre lequel l'homme pourrait aller), de valeur universelle. L'impératif hypothétique fonde des valeurs à partir d'une fin donnée dans la vie (exemple de l'organisme auto conservateur), dans les cadres historiques et culturels (exemple du marché financier supposé vivant s'autoréglant). L'organisme est un tout dont les parties sont des conditions : il y a unité téléologique (un organisme métaphysique pur est un contre-sens logique) qui pose cette conservation comme déterminisme, alors qu'il n'y a pas de chaîne causale. C'est en cela qu'il va être un modèle prônant des valeurs qui permettent certains modes d'existence. Le transhumanisme en est une des finalités : la mort n'est pas une finalité de l'organisme, mais l'aboutissement de son dysfonctionnement, elle pourrait donc être évitée. Cela donne à la vie organisée une certaine forme

d'autonomie. Selon Rickert²³² (1970, *Le système des valeurs*), on a cherché à déduire des normes pour donner forme à la vie, à partir du fait que l'évolution de l'organisme est déterminée par la sélection naturelle. **Aucune valeur n'est attachée au terme (telos) : la valeur ne peut être détachée de la volonté humaine. Une fois que la volonté devient une valeur, on voudra, dans l'action, avec ces valeurs : S1 passe sous la barre.** On a affaire à des subjectivités, comme valeur identitaire marchande. Ce qui conduit à deux éthiques principiellles contemporaines : la solidarité comme mécanisme de reconnaissance mutuelle pour un épanouissement social (issu du naturalisme) et un intérêt de l'individu à privilégier comme puissance de vie avec une valeur supérieure (issu de l'utilitarisme).

Pour Foucault, qui rejette la topologie structurale, ces formes disciplinaires associées à la reconnaissance discursive, ont conduit à la mise en place du sujet moderne : « cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot sujet : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit. »²³³ (Foucault, 1982, *Le sujet et le pouvoir* in *Dits et Ecrits*, vol. IV). Nous ne parlons pas encore du sujet de la psychanalyse.

Avant d'aborder précisément le sujet de la psychanalyse, et comme transition, nous allons voir avec Butler le sujet foucauldien mis à l'épreuve de la dialectique hégélienne et de la psychanalyse. Nous avons noté dans l'ouvrage commun de Butler, Laclau et Žižek²³⁴ que la question de l'hégémonie posait la possibilité de représentation autour d'un signifiant potentiellement vide, associant des particularités par des logiques d'équivalence. Butler insiste sur le processus de la nomination, en tant que production d'un mot en nom propre, dans un contexte intersubjectif. Pour nommer, il faut déjà être nommé, et ainsi être à la fois énonciateur et destinataire de l'adresse : avoir déjà été contraint par le processus de nomination, le répétant. Quand cette nomination se fait en dehors de l'autorité discursive, il y a tout de même un effet de pouvoir, et

²³² Rickert, H. (1910). *Le système des valeurs et autres articles*. Paris, Vrin, 2007.

²³³ Foucault, M. (1982). *Le sujet et le pouvoir* in *Dits et Ecrits*, vol. IV. Editions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines nrf, 1994, Paris. Pp. 227.

²³⁴ Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017.

la possibilité en retour d'une puissance d'agir, dans des dispositifs réglementés. « Le sujet est constitué (interpelé) dans le langage par un processus sélectif à travers lequel les conditions de la lisibilité et de l'intelligibilité de la subjectivité sont réglementées. Le sujet reçoit un nom, mais « qui » il est dépend autant des noms dont il n'est jamais appelé : les possibilités de vie linguistique sont à la fois inaugurées et forcloses par ce nom. [...] la resignification du discours requiert que l'on ouvre de nouveaux contextes, que l'on parle sur des modes qui n'ont jamais encore été légitimés, et que l'on produise par conséquent des formes nouvelles et futures de légitimation »²³⁵ (Butler, J., Laclau, E., Žizek, S., 2000, *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*).

La nomination a donc précisément une fonction performative, qui trouve son efficacité du fait qu'elle s'inscrive dans un ensemble de pratiques antérieures qui font autorité, sans pour autant nécessairement les révéler, bien au contraire. Butler montre que l'accent mis sur le performatif donne une résurrection fantasmatique du pouvoir souverain dans le langage pour y conserver le postulat rassurant de la souveraineté, alors que les dispositifs disciplinaires et les liens affectifs continuent de montrer qu'il demeure soumis à leur logique, les articulant ou les poursuivant mais ne pouvant agir seul. Le Dire serait du côté de l'indicible qui fait vaciller le principe de reconnaissance : « Sortir du domaine du dicible, c'est mettre en danger son statut de sujet. Incarner les normes qui gouvernent le dicible, c'est parachever son statut de sujet du discours. Les « discours impossibles », cela peut être les divagations de l'asocial ou encore le délire du « psychotique », ces figures produites par les règles régissant le domaine du dicible et par lesquelles elles sont continuellement hantées »²³⁶ (ibid). La nomination, son injonction de subjectivité comprend un retour fictif vers le signifiant zéro : on ne pourrait s'opposer aux limites posées par S1 qu'en les retraçant. Ce que Butler appelle la forclusion, c'est l'aliénation à S1 comme formation du sujet. Comme la puissance d'agir est un effet du pouvoir, elle ne peut s'exercer que du fait du langage : l'action discursive du sujet peut s'ouvrir à de nouvelles délimitations inattendues. Žizek²³⁷ montre la façon dont une affection, un bout de Réel, peut apparaître dans le langage lors de la confrontation à un discours qui ne peut s'inscrire dans l'ordre discursif connu : il peut y avoir une nomination traumatique.

Dans l'ouvrage « La vie psychique du pouvoir » (1997), Butler critique la conception foucauldienne du sujet, qui varierait entre une proposition behavioriste d'un comportement mécaniquement reproduit et une conception sociologique de l'intériorisation qui ne reconnaît pas

²³⁵ Butler, J., Laclau, E., Žizek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. pp. 65.

²³⁶ Ibid pp. 182.

²³⁷ Ibid pp. 273.

les instabilités inhérentes et les limites de l'identification. Détaillant ce rapport entre attachement et pouvoir, elle montre que le pouvoir est condition de création du sujet, ce qui se retrouve dans le terme assujettissement, par la nomination. L'action du sujet viendra répéter cet assujettissement : ce pouvoir a à se faire reconnaître du pouvoir extérieur pour se percevoir comme pouvoir, résistance et récupération serait liées, y échapper supposerait échapper aussi du processus de reconnaissance, qui est inhérent à la production discursive. « Devenir sujet, c'est donc avoir été présumé coupable, puis jugé, et déclaré innocent. Puisque cette déclaration n'est pas un acte isolé mais le fruit d'une répétition, devenir « sujet » implique d'être continûment pris dans le processus d'acquiescement en réponse à l'accusation »²³⁸ (Butler, *La vie psychique du pouvoir*, 1997). Cela souligne le maintien de l'existence au lieu de l'Autre. L'économie psychique fonctionne en le répétant : la libido investie dans le refoulement permet de soutenir l'activité corporelle qui est contrainte. Le transfert d'amour premier, issu de l'affection partagée n'est pas de l'ordre du plaisir, mais de l'excitation, qui peut se faire sous forme de rejet, le rejet étant une forme de présence à partir de laquelle peut se jouer le lien transférentiel. L'amour serait d'abord une soumission de puissance.

Elle reprend les concepts freudiens de deuil et mélancolie²³⁹ pour montrer de quelle manière l'attachement à l'objet, en retournant vers le moi (d'où la libido était partie), subit une transformation, contenant l'ambivalence affective. La vie psychique se constituerait à partir du mécanisme de mélancolie : du « double » de l'objet (a) (dans l'affection partagée) à l'idéal du moi auquel est collé le moi idéal, comme nommant/nommé : le deuil peut concerner une personne aimée ou un idéal. L'investissement se retire de l'objet pour retourner là d'où il était parti, soit de l'affection partagée (dont reste (a)), mais il se retourne alors au niveau du surmoi, définissant l'écart entre idéal du moi et moi idéal (qui sont à la base affection partagée de quoi reste (a)). Avec ambivalence entre haine et amour par rapport à l'objet et/ou à l'idéal, et le moi est modifié par l'identification, ça ne se retourne pas sans effet. On a ici le propre de la formation du surmoi, soit la scission entre moi et surmoi par le retour : le moi apparaît appauvri face à l'idéal qui lui renvoie l'ambivalence qui lui était d'abord adressée (à l'idéal).

A ce moment là l'indicible organise le champ du dicible : « la violence psychique de la conscience n'est-elle pas une accusation réfractée des formes sociales qui ont maintenu certains types de perte à l'écart de l'affliction ? » (Butler, *Ibid*)²⁴⁰. A partir des réflexions du premier chapitre, on peut ici vraiment interroger comment, sans maintien d'un idéal du moi externe, peut s'organiser l'agressivité, puisque l'un de ses rôles est d'être réceptacle de la frustration : comment

²³⁸ Butler, J. (1997). *La vie psychique du pouvoir*. Ed. Léo Scheer (2002). Pp 181.

²³⁹ Freud, S. (1915). Deuil et mélancolie. In *Œuvres complètes XIII*. Paris, PUF, 2003.

²⁴⁰ Butler, J. (1997). *La vie psychique du pouvoir*. Ed. Léo Scheer (2002). Pp 269.

l'autre, l'idéal ou le collectif, peut jouer ce jeu tout en maintenant le risque de la perte ? « La conscience est le point de fuite de l'autorité de l'Etat, son idéalisation psychique et en ce sens sa disparition en tant qu'objet externe »²⁴¹ (ibid). Ceci nécessite l'intériorisation partielle de l'idéal du moi.

La manifestation de la pulsion de mort dans ce processus n'est-elle pas d'abord celle du maître sur l'esclave ? Le sujet serait entre esthétique et éthique, entre généalogie du pouvoir et esthétique de l'existence : l'acte du sujet peut produire une ouverture ou une fermeture du code moral, c'est l'expérience éthique. Pour Foucault, le sujet est produit par des techniques de subjectivation, il n'est ni origine, ni fondement mais production. Le discours est ce qui rend possible la distribution sur les corps. Est-ce que le surmoi et l'injonction de subjectivité sont vraiment apparus depuis le sujet de la science ? Le stoïcisme ne montre-t-il pas une forme déjà de surmoi qui lutte contre les jugements ? Est-ce une question de stimulation du moi idéal par l'idéal du moi, ou plutôt de la distance mise entre des deux par le surmoi ? C'est le moment d'étudier de plus près le sujet de la psychanalyse.

C. Le sujet psychanalytique, entre jouissance et affection :

Qu'en est-il de la place du sujet psychanalytique dans l'ordre du discours, et de quelle façon le Dire peut-il émerger ? Cela supposera une interrogation structurelle, ainsi qu'une réflexion sur le dispositif analytique comme émergence du Dire (que nous reprendrons en fin de chapitre avec les autres états du sujet qui favorisent l'apparition d'affection : trauma, sublime). Nous allons donc voir en quoi l'intériorisation du signifiant maître et l'incorporation du sentiment de continuité, peut donner une certaine forme d'autonomie au surmoi individuel, qui limiterait la nécessité d'une projection externe. Ceci sera appuyé par le passage du discours du maître au discours de l'hystérique et son corolaire, le discours universitaire, à partir du moi idéal et de l'idéal du moi. Nous analyserons aussi le rapport entre jouissance, affection, objet (a) et Dire, de façon à mieux saisir ce qui se joue dans la dimension transférentielle.

²⁴¹ Butler, J. (1997). La vie psychique du pouvoir. Ed. Léo Scheer (2002). Pp 276.

Selon Freud, le moi se construit dans son double rapport au monde externe et aux pulsions internes, les deux suscitant à la fois plaisir et déplaisir, néanmoins c'est dans le rapport des pulsions au monde que le déplaisir prend sens « il n'est pas à écarter que le sens originel du haïr désigne aussi la relation au monde externe [...] l'externe, l'objet, le haï, seraient, au tout début, identiques »²⁴² (Freud, 1915, *Métapsychologie : pulsions et destins des pulsions*) : c'est la notion de narcissisme primaire, la haine se développant via la lutte du moi pour sa conservation et son affirmation. La pulsion a deux destins : les représentations et les affects (pulsions détachées de la représentation), ces second apparaissent inadéquats face aux représentations partagées (formées dans et par les discours).

Le ça et le surmoi représentent les traces du passé²⁴³ (le ça, celui de l'hérédité comme Dire parental, le surmoi celui de la tradition comme discours social), alors que le moi s'actualise dans l'accidentel du Je. Le moi se voit obligé de satisfaire tout à la fois les exigences de la réalité, du ça et du surmoi, tout en préservant sa propre organisation et en affirmant son autonomie : la solidité de ses frontières détermine sa capacité à se maintenir mais aussi sa rigidité. Le facteur de fixation, inclus dans le refoulement, est donc la contrainte de répétition du ça inconscient. L'affect d'angoisse dans la phobie, qui constitue son essence²⁴⁴, n'est pas issu du processus de refoulement mais du refoulant lui-même ; c'est l'angoisse devant un danger réel ou fantasmé qui fait le refoulement. « Les symptômes sont créés pour éviter la situation de danger, signalée par l'angoisse »²⁴⁵ (Freud, 1926, *Inhibition, symptôme, angoisse*) : l'inhibition que le moi s'impose est nommée symptôme.

Le refoulement se situe entre fuite et jugement de condamnation, il introduit le déplaisir et est en même temps la condition de transformation en plaisir de l'activité pulsionnelle dans son rapport au monde (lien entre loi et désir). La première phase du refoulement est le refus de prendre en charge dans le conscient la représentance psychique de la pulsion (qui n'est pas une représentation mais une charge affective), ce qui produit une fixation en tant que lien pulsionnel à la représentance. En même temps, le refoulement n'empêche pas la représentance de poursuivre ses liaisons dans l'inconscient, au niveau du rêve et du symptôme : le rejeton non-refoulé demeure actif au niveau du principe de plaisir. Le refoulement dans l'hystérie répond pleinement à la liquidation du montant d'affect, mais conduit à des formations de substitution extensives ; dans la névrose de contrainte, le refoulement de l'affect est dans un inachèvement permanent, ce qui demande une

²⁴² Freud, S. (1915). *Métapsychologie : pulsions et destins des pulsions*. In *Œuvres Complètes de Psychanalyse*, vol XIII. Paris, PUF, 1988. Pp. 182

²⁴³ Freud, S. (1938). *Abrégé de psychanalyse*. Paris, PUF, 2001.

²⁴⁴ Freud, S. (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris, PUF, 2004.

²⁴⁵ Ibid, P. 45.

énergie considérable, et par là même remplit sa fonction de mise en retrait des motions pulsionnelles (du fait de la diminution de l'énergie qui peut leur être associée). Si le refoulé se trouve dans l'inconscient, l'inconscient comprend aussi les représentants des représentations qui ne supposent pas de refoulé d'affect « des représentations conscientes et inconscientes sont les inscriptions, distinctes et topiquement séparées, du même contenu. Mais l'avoir entendu et l'avoir vécu sont deux choses tout à fait distinctes de par leur nature psychologique, même si elles ont le même contenu »²⁴⁶ (Freud, 1915, L'inconscient). D'ailleurs, un affect ne peut être représenté que s'il est refoulé ou s'il est attaché à une autre représentation inconsciente, sans cela, il est perçu mais ne conduit pas à une représentation, et n'a donc pas de statut dans l'inconscient (là où l'affection vient perturber le système de représentation), autre que représentance.

Dans la formation du symptôme névrotique selon Freud, si le conflit au fondement de la névrose s'efface dans le symptôme, il se poursuit en partie dans les apports pulsionnels. Le symptôme devient, comme l'objet d'amour, le lieu de l'ambivalence affective²⁴⁷. Le symptôme prend place de la représentance, et ce déplacement peut se produire par une modification du corps : « il n'est pas rare chez des personnes qui sont disposées à la névrose, sans souffrir précisément d'une névrose pleinement épanouie, qu'une modification du corps due à une maladie – par exemple une inflammation ou lésion – éveille le travail de la formation du symptôme, de sorte que très vite ce travail fait du symptôme qui lui est donné par la réalité le représentant de toutes ces fantaisies inconscientes qui n'avaient fait que guetter l'occasion de s'emparer d'un moyen d'expression »²⁴⁸ (Freud, 1917, Leçon d'introduction à la psychanalyse).

Dans notre clinique en chirurgie orthognatique, le lieu investit (la bouche, le sourire, la mâchoire) par le traitement vient précisément prendre cette place : le discours médical peut ici agir comme révélateur ou régulateur dans la formation du symptôme. Le cas clinique de Madame R. (en annexe 1) nous montre en effet comment le symptôme, puisqu'il n'est pas de l'ordre de la représentation, est issu d'une affection qui n'a pu émerger en Dire : dans le transfert au médical, couplé à la possibilité de Dire, le signifiant maître pourra poser un arrêt de sens qui déplace la représentance (dans le cas de cette patiente, passage d'une partie du corps honnie à l'objet extérieur persécuteur et au soin des autres). C'est bien le processus inverse de celui de l'introjection de l'objet, il est ici projeté sur l'objet externe, et cela passe, en qualité d'autorisation, par l'assimilation du discours du maître qui désymptomatise, pour lutter contre la menace d'abandon. C'est ainsi le

²⁴⁶ Freud, S. (1915). L'inconscient. In Œuvres Complètes de Psychanalyse, vol XIII. Paris, PUF, 1988. Pp. 216

²⁴⁷ Freud, S. (1915). Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique. In Névrose, psychose et perversion. PUF, 1973. PP. 218.

²⁴⁸ Freud, S. (1915-1917). Leçon d'introduction à la psychanalyse. In Œuvres Complètes de psychanalyse, livre XIV. PUF, Paris, 1988. PP. 404.

propre de la conscience morale que d'être plus sévère que l'autorité crainte de l'extérieur, son niveau de sévérité varie d'ailleurs en fonction des impératifs moraux auxquels le sujet a été soumis : c'est le maintien des tabous, qui seraient d'autant plus forts que le sujet est placé à distance de son moi idéal, et cela en fonction du pouvoir donné à l'idéal du moi. La possibilité d'avoir recours à une instance externe qui était en pouvoir de le contrer, a permis à la patiente de déplacer ses investissements libidinaux. Nous observons néanmoins que cela ne s'est pas fait seulement par le discours du maître médicalisé, mais dans le cadre d'un espace où elle a pu dire ce qu'elle se refusait pourtant de ressentir : c'est par cette jonction, entre réception et savoir (les médecins lui démontrent qu'elle n'a pas de dysharmonie à partir de mensurations), que la patiente a perçu l'illégitimité de son patron face à qui elle a dit son refus, et a changé d'entreprise.

Les représentations inconscientes sont des traces mnésiques, issues d'affects ou de représentants, par là-même (par leur refoulement), investis pulsionnellement. Le contre-investissement provient du pré-conscient lorsqu'un affect refoulé rencontre son représentant dans la réalité. Le danger de la pulsion (portée par l'affect refoulé) est projeté vers l'extérieur (où se rencontrent les représentants des représentations, avec un écart irrémédiable). Le noyau de l'inconscient est donc formé de «représentances de pulsion qui veulent éconduire leur investissement »²⁴⁹ (Freud, 1915, L'inconscient). La formation de substitution devient consciente avec son contre-investissement du préconscient.

Nous voyons ici de quelle manière affects et représentations sont associés soit dans le conscient, soit dans l'inconscient via le refoulement; reste de côté les affects sans représentations possibles, reste des affections dans leur dimension psychique comme représentance. Ce serait le refoulement qui pose l'inadéquation de l'affect : soit la pulsion est réprimée et il y a absence d'affect, soit l'affect est inadéquat, soit c'est l'angoisse. On retrouve l'inadéquation de l'affect chez Spinoza qui est la passion, alors que son adéquation est l'action, qui s'oppose à la décharge pulsionnelle (l'affect inadéquat est donc refoulé). On peut dire que l'affect est toujours adéquat à la structure de l'inconscient et s'exprime via les processus primaire de condensation et déplacement, c'est donc l'adéquation de l'affect à la représentation qui pose problème. Il y aurait incompatibilité entre dynamique affective et structure des représentations, la première répondrait à la dimension signifiante, motivée par le désir et la seconde à la dimension du discours, motivée par le fantasme. L'affection quant à elle serait sans lien possible à la représentation puisqu'il n'existerait pas de représentation potentiellement associable, elle répondrait à la dimension de la représentance, motivée par la

²⁴⁹ Freud, S. (1915). L'inconscient. In Œuvres Complètes de Psychanalyse, vol XIII. Paris, PUF, 1988. Pp. 229

pulsion. L'angoisse et l'objet (a) sont précisément au carrefour de cette triptyque, triptyque qui ne peut être distinguée que topiquement, en tant que le corps est affecté par l'inconscient et que les affections agissent l'inconscient ; seul le conatus, effort pour persévérer dans son être, correspondrait à l'inconscient (où Lacan met l'objet cause du désir, objet manquant). Le concept du désir est radicalement différent entre Spinoza et Lacan : l'un le prend comme extension de puissance, force prise en Dieu, l'autre comme rapport au manque, mais ce n'est qu'en tant que Dieu n'est plus (la jonction pourrait se faire via l'instauration de l'ordre phallique, comme lien d'autorité signifiant/signifié symbolique/imaginaire). L'identification de l'Autre à l'Un via le Nom du Père fait la jonction. Poursuivons l'analyse de ces hypothèses.

Foucault diagnostique, surprend la jouissance dans les énoncés avant leur mise en norme : formes de savoir, pouvoir, corps, sexualité en régulation sociale de la jouissance. Le sujet dans l'opérateur nietzschéen est vecteur d'illusion, il est l'entre deux de la puissance et du discours. Plutôt que de poser des universaux dans ses points de recherche, Foucault propose de les déconstruire, en rejetant un ordre symbolique fondé sur le Nom du Père, par une architecture des multiples qui ne se commande pas (il rejette le modèle de la névrose en tant que norme). La loi serait un épisode transitoire dans la construction du sujet et non pas un opérateur : le souci de subjectivation et l'invention seraient l'opérateur (plus proche de la conception du sinthome et de l'objet trouvé-crée chez Winnicott, nous y reviendrons). L'idée de l'1 est spatiale et temporelle, c'est la question de l'origine qui authentifie le multiple et produit ainsi une unité ontologique : s'il n'y a pas de l'1, l'être viendrait à s'émietter, se disperser selon la logique platonicienne. C'est ce qui se pose dans la rencontre de discours pluriels dans le champ numérique, sans tiers pour les traduire et les orienter.

Pour penser une positivation de l'architecture des multiples sans l'1, cela implique qu'ils s'organisent entre eux, ou bien qu'ils se nouent de façon borroméenne, c'est-à-dire sans un opérateur symbolique primordial et supposé identique à tous. Ceci renvoie à la pluralité des sites de pouvoir, en ce que le signifiant phallique aurait glissé vers le signifiant économique, tout en renvoyant aux mêmes signifiés comme attributs de pouvoir, la technoscience favorisant sa dispersion dans le rapport au pouvoir. **Avec Foucault, le multiple vient se qualifier mutuellement, la rencontre des multiples produit un effet de nomination : l'unité du sujet se fait dans la conjoncture, les multiples produisent par leur proximité une forme, ce sont les liens libidinaux. Mais si Foucault parle d'unité du sujet, cela est différent de la cohésion des corps : cette conjoncture des multiples, chez Foucault, est associée aux effets de pouvoirs, c'est-à-dire aux pratiques disciplinaires. Leur dispersion invite-t-elle à penser des modes de subjectivation multiples, à partir de quoi la nomination induirait une projection collective ?**

Avec Freud, l'1 est du côté du père comme ce qui borne (semblant nécessaire pour donner le contour de la forme) et le multiple du côté de la mère (dans la création et la diversité). Pour Winnicott (1952, « psychose et soin maternel » in *De la pédiatrie à la psychanalyse*) il y a du multiple via l'objet trouvé-crée « nous supposons parfois abusivement qu'antérieurement à la relation objectale à deux il existe une relation à 1, mais c'est faux, manifestement faux, quand nous y regardons de plus près. L'aptitude à la mono-relation est postérieure à celle à la relation à deux, et acquise à partir de l'introjection de l'objet »²⁵⁰. La diversité subjective dans le transfert induit une discontinuité radicale.

Avant la naissance, le fœtus se situe dans ce que Winnicott nomme narcissisme primaire ou stade de solitude primaire (qui ne signifie pas relation à 1)²⁵¹. C'est-à-dire que le fœtus se situe dans un sentiment de continuité d'existence sous forme de fusion avec son environnement, il ne distingue pas le dehors du dedans (non-intégration) et son activité est le fruit de son expérience pulsionnelle (ce qui renvoie à une forme de cruauté primaire ou violence primaire dans le sens où elle n'est pas adressée, mais qu'elle exprime une forme d'activité du sujet en devenir). Dans ce cas, la réponse de l'environnement (la distinction environnement/fœtus est théorique, pour faciliter notre compréhension, elle ne rend pas compte de l'éprouvé de l'enfant) à l'activité de l'enfant (pression sur le ventre, mots, musiques...) sera perçue par lui comme si elle lui était inhérente, autrement dit comme s'il l'avait créée.

Cependant, l'activité peut avoir une autre source en cas de phénomènes d'empiètement de la part de l'environnement : les empiètements de l'environnement (liés à la grossesse : état nerveux de la mère, sons, coups portés sur le ventre, problèmes hormonaux, apports alimentaires ou carences, affection et soins...) agissent sur le fœtus en produisant une perte de continuité du sentiment d'être. La réaction (activité motrice) est alors vécue comme nécessaire de la part du fœtus, sous la forme d'une défense et donc d'une action contrainte (position passive). Ceci renvoie à la notion de détresse primaire, à savoir la perte de l'existence en rapport à une réaction prolongée à l'empiètement. Nous sommes ici dans l'affection partagée, à partir de quoi le sentiment d'existence va être projeté dans le champ de l'Autre où est renvoyée la continuité. Ainsi, au niveau congénital, c'est-à-dire pendant la grossesse et dans l'expérience ultérieure de la naissance, l'enfant sera déjà dans une prédisposition de retrait face aux stimuli externes dans le cas d'empiètements réitérés et ainsi « en attente de persécution » ; alors que le fœtus ayant connu des expériences de continuité où l'action de l'environnement vient prolonger sa propre activité, serait plus à même de rencontrer le monde sur le mode de la découverte et de façon sécurisée.

²⁵⁰ Winnicott, D. (1969). *De la pédiatrie à la psychanalyse (1935-1963) « psychose et soins maternels »* 1952. Ed. Payot, coll. Sciences de l'homme.

²⁵¹ Winnicott, D. (1967). *La nature humaine*. Ed. Gallimard, coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1990.

Nous pouvons supposer qu'une augmentation généralisée du confort lors de la grossesse va favoriser une intériorisation de la continuité à partir de l'affection primaire, en ce sens, sa projection dépendra moins de la garantie de la représentation de l'Autre, celle-ci étant corporellement instituée (ceci comprendrait un renforcement du surmoi protecteur). Bien entendu, cela demeure dépendant des variations singulières dans le vécu de la grossesse.

D'où l'idée développée par Winnicott que la naissance ne serait pas en soi traumatique, ni la marque première à laquelle se référerait le sentiment d'angoisse (cela serait bien antérieur). Après la naissance, et en fonction du vécu intra-utérin (et de l'état de la mère), le nourrisson va donc rencontrer l'environnement plus ou moins facilement. Dans le meilleur des cas, si le sentiment de continuité d'être a été renforcé et que la mère est « suffisamment bonne » (c'est-à-dire qu'elle est réceptive aux besoins de son enfant et qu'elle est psychiquement disponible pour lui apporter des soins), le bébé va donc rencontrer l'objet de satisfaction comme s'il l'avait créé. L'écart entre les besoins et la réponse de la personne de soin « suffisamment bonne » se ferait de façon progressive, en parallèle du développement de la capacité de comprendre de l'enfant, à savoir l'introduction de l'esprit qui vient pallier les déficiences de la mère, transformant une mère suffisamment bonne en mère parfaite. De l'affection partagée, on passe à la projection de l'idéal du moi.

On est alors plus dans un processus de contiguïté (introduction de l'Un selon Foucault ?) où l'esprit est alors à entendre comme une « fonction du psyché-soma produite dans la menace de la continuité à être »²⁵² (ibid). Cette étape permettant la différenciation interne/externe, dedans/dehors, moi/objet est essentielle et passe donc par l'épreuve de réalité (ou plutôt constitue la réalité comme externe). Ainsi le subjectif aurait une valeur immense (source de création) mais serait en même temps alarmant et magique : des fantasmes extrêmes et terrifiants risquent d'être destructeurs pour l'enfant lui-même (on peut ici penser aux théories de Mélanie Klein : angoisses skizo-paranoïdes). D'où l'importance de la prise en compte d'un élément externe qui échappe au contrôle de l'individu, qui vienne y mettre un frein. On ne pourrait jouir de cette dimension subjective qu'en la confrontant avec l'objectif.

L'accès à ce stade en mode structurant et non pas déstructurant dépend de la continuité des soins en amont. C'est l'intégration du self qui vient alors se confirmer, comme sensation de corps, expérience des limites : soit le noyau du self imaginaire, autrement dit une sensation de soi limitée dans l'espace et continue dans le temps. L'aire transitionnelle prend sa source dans cet espace de désillusion, l'objet transitionnel est en quelque sorte le reste de l'objet trouvé-créé, sauf que l'enfant n'a plus sur lui un contrôle magique mais un contrôle réel, avec des limites de contour et de forme.

252 Winnicott, D. (1935-1963). De la pédiatrie à la psychanalyse. Ed. Payot, coll. Sciences de l'homme, 1969.

C'est le lieu du jeu et du repos, le lieu essentiel de la création, entre réalité interne et réalité externe. D'ailleurs, on pourrait dire d'une certaine façon que le fantasme en est sa part interne et l'esprit sa part externe. Ainsi d'après Winnicott, le fantasme n'est pas une chose que l'individu crée pour faire face aux frustrations puisqu'il est antérieur à la réalité, et son enrichissement se fera via les richesses du monde en fonction de l'expérience d'illusion. Le processus adolescent sera le moment où l'objet d'amour premier extérieur vient faire retour dans l'objet déjà introjecté : le double (a) de l'affection partagée, propre à l'écart entre moi idéal et idéal du moi, nommé/nommant. L'ambivalence affective ne produirait pas alors de destructivité interne puisqu'elle serait prise dans un sentiment de continuité incorporé, mais plus d'attaque au cadre externe, pris comme contrainte non nécessaire à la continuité de l'existence. Les conduites à risque pourront nous interroger sur ce point du narcissisme.

Finalement, on pourrait dire que la créativité est permise par l'épreuve de réalité à condition qu'une aire d'illusion ait pu se construire au préalable, via la continuité des soins. En ce sens, l'objectivité apparaît comme une marque de dissociation entre interne/externe, soit comme une absence de construction de l'espace transitionnel. **Les affects sont intégrés dans un sentiment de continuité assuré par l'esprit, et les affections nouvelles pourront s'exprimer via la zone de créativité avant de se confronter à la réalité externe, ce serait le moment de l'élaboration du Dire : la zone de créativité peut donc être plus ou moins susceptible d'être bouleversée par des affections.** D'ailleurs, selon Winnicott, « nous sommes vraiment pauvres si nous ne sommes que sains »²⁵³, à savoir la santé entendue telle l'intégration dans le corps et la capacité de sentir l'environnement comme réel, c'est-à-dire totalement dissocié (on peut faire ici le rapprochement avec le discours technoscientifique). Un second cas clinique, Madame D²⁵⁴ (annexe 2) permet d'illustrer ce point : comment le trauma dans le corps, par la maladie vient rappeler le collage dans l'affection partagée, c'est dans la zone de réflexivité où se déploie le savoir que la continuité, morcelée, vient se reconstituer.

Le savoir est précisément ce que l'esprit produit pour mettre de la continuité dans les soins, avec le risque du faux-self comme construction savante de la continuité non expérimentée (qui s'effondre dans le trauma, puisque le trauma rejoue l'affection partagée) : plus l'affection partagée a permis d'intérioriser cette continuité, moins le rapport au savoir (issu du savoir du maître) est constitutif du sentiment d'existence. D'ailleurs, pour Winnicott, la maladie somatique vient retirer le psychisme de l'esprit vers une association intime et primitive avec le corps. Ce qui nécessite une intégration de la continuité dans le self : dans notre cas clinique, les angoisses répétées et la crainte d'être seule renforcent ce manque

253 Winnicott, D. (1967). La nature humaine. Ed. Gallimard, coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1990.

254 Annexe 2, P. 9.

d'inscription dans une continuité temporelle, continuité à être marquée par les soins de la petite enfance. Le discours médical, ainsi que tout savoir, devient pour Madame D étranger, comme le fait de nommer sa mère (les deux étant tout puissant), et c'est en même temps en posant cela au niveau de l'impossible à dire, qu'elle peut retrouver son rapport au savoir, soit la façon dont elle a élaboré son propre récit discursif.

A partir de cette notion de continuité dans l'affection partagée, constitutive de la projection (et ainsi de la constitution par l'externe) du sentiment d'existence, nous pouvons nous interroger sur la façon dont viennent jouer idéal du moi, moi idéal et surmoi dans notre société contemporaine. Nous avons marqué qu'avec Descartes, le processus scientifique venait retirer la spiritualité du soi pour porter la réflexivité sur les objets, en prenant le soi comme objet réflexif, mettant le signifiant maître sous la barre de la vérité, inaccessible. Nous venons de voir que l'incorporation du sentiment de continuité dans l'affection partagée peut délester la dépendance à l'égard de la projection de son existence dans l'Autre. Ce sont des hypothèses de travail que nous souhaitons interroger.

Selon Lacan (1961, Le Séminaire IX, L'identification) « ce que nous trouvons à la limite de l'expérience cartésienne comme telle du sujet évanouissant, c'est la nécessité de ce garant, du trait de structure le plus simple, du trait unique si j'ose dire, absolument dépersonnalisé, non pas seulement de tout contenu subjectif, mais même de toute variation qui dépasse cet unique trait, de ce trait qui est Un d'être le trait unique [...] on ne peut dire de lui autre chose sinon qu'il est ce qu'a de commun tout signifiant : d'être avant tout constitué comme trait, d'avoir ce trait pour support »²⁵⁵. L'idéal du moi se tient dans l'identification (le placement symbolique dans le regard de l'autre par le signe qui représente quelque chose pour quelqu'un) du sujet au signifiant (trait unique). L'Un comme tel c'est l'Autre, espace illimité, extérieur, infini, reconstitué après coup en ensemble vide par le signifiant zéro. « Le désir doit et ne peut se constituer que dans la tension créée par ce rapport à l'Autre, laquelle s'origine en ceci : de l'avènement du trait unaire, en tant que d'abord et pour commencer, de la Chose il efface tout, ce quelque chose que cet 1 qu'elle a été, à jamais irremplaçable »²⁵⁶ (ibid). Cet 1 irremplaçable étant compris comme l'affection partagée en amont de la projection nommante. **L'émergence du savoir ferme le cercle duquel la jouissance est exclue : avec le discours capitaliste, le plus de jouir est produit en tant qu'adressé à ce savoir. Il y a dans la jouissance un champ d'extériorité de l'affect, de l'image. D'où elle peut être prise comme assimilable à une affection ?**

²⁵⁵ Lacan, J. (1961-1962). Le Séminaire, Livre IX, *L'Identification*. inédit. staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20IDENTIFICATION.pdf. Pp. 14.

²⁵⁶ Ibid. Pp. 112.

Le signifiant marque une prévalence sur tout métabolisme des images : l'espace de l'Autre, pris dans la dimension spéculaire est parallèle au lieu de l'Autre, lieu des signifiants (la notion d'espace nous les fait poser comme surfaces d'une structure entremêlée, la distinction de l'un ou de l'autre ainsi que de l'esprit et du corps sont purement fictionnels). Ce que nous interrogeons, c'est l'articulation qui les rend opérant l'un l'autre.

Lacan postule que quand quelque chose apparaît dans le réel, qui n'a pas été symbolisé, le sujet se trouve tout à fait démuné, il ne peut faire une quelconque médiation symbolique entre ce qui est nouveau et lui-même et va donc entrer dans un mode imaginaire, déformé et asymbolique. La structure imaginaire mise en place lors du stade du miroir donnerait quelque chose de décomposé, ce qui se manifeste dans le délire. L'ordre qui empêche la collision et l'éclatement de la situation dans l'ensemble serait fondé sur l'existence du Nom du Père. Dans le discours délirant, l'identité imaginaire de l'autre est profondément en relation avec la possibilité d'une fragmentation, d'un morcellement, l'autre est structurellement dédoublable, démultipliable. Le refoulé dans la psychose reparait dans un autre lieu, dans l'imaginaire, et sans masque (dans la névrose il apparaît là où il a été refoulé, dans le milieu même du symbolique, avec un masque).

Si le Nom du Père est la fonction nommante, sa mise au pluriel rend possible la pluralité de ses sources : « À ce Nom du Père se substitue une fonction, celle du « nommé à ». Etre nommé à quelque chose, voilà ce qui point dans un ordre qui se trouve effectivement se substituer au Nom du Père. A ceci près qu'ici, la mère généralement suffit à elle toute seule à en désigner le projet, à en faire la trace [...] si le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre, c'est bien là que ça se désigne dans l'expérience [...] là, le social prend une prévalence de nœud [...] il détient ce pouvoir du nommer à, au point qu'après tout il s'en restitue un ordre qui est de fer »²⁵⁷ (Lacan, 1973, Le Séminaire XXI, Les non-dupes errent). Ce pouvoir du social de « nommé à » est particulièrement frappant dans ce que nous étudions du passage d'une autorité discursive issue du Nom du Père à une multitude de sources discursives via le virtuel, et à la fonction donnée aux algorithmes, notamment dans le marché, de déterminer la valeur des objets qu'il assimile. Quel est alors le rapport entre Noms du Père et discours du maître ? Les Noms du Père n'impliquent pas la production de savoir propre au discours, justement en ce qu'ils maintiennent le savoir non su, c'est le signifiant phallique qui en instaure la jonction de pouvoir : le Nom du Père est l'ensemble vide reconstitué en signifiant zéro, la croyance de l'origine, le sujet barré avant la barre (comme vérité). Le passage du discours du maître aux autres discours serait donc venu le déloger, en ce sens que le geste de Descartes l'a laissé extérieur.

²⁵⁷ Lacan, J. (1973-1974). Le Séminaire, Livre XXI, *Les non-dupes errent*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 71.

L'analyste ne peut être « nommé à », il n'a pas de statut ou fonction à occuper, c'est par la prévalence du « nommé à » que celui qui n'a pas de place, le psychotique, peut procéder de l'autonomination. Nous analysons en ce sens le suivi de Monsieur N²⁵⁸ dans *l'Annexe 3* pour qui la recherche de l'origine a été primordiale dans la possibilité d'habiter le monde. Le sentiment d'être formaté de l'extérieur qu'il exprime est vécu dans son corps, il perçoit le semblant qui guide les relations et ne peut y entrer. Il ressent une identité diffractée, qui se dissout dans le rapport aux autres, et à laquelle aucun nom ne peut répondre. Il n'y a pour lui aucun mécanisme de reconnaissance en jeux, le fait d'avoir des sentiments lui apparaît tel une opération imposée du dehors, qui nécessite qu'il s'isole et se coupe de tout affect pour arriver à une essence qui le caractériserait. Au cours du suivi, un décalage s'opère « Je n'aime pas dire les choses sans savoir où je vais, mais le fait de dire en soi ça donne une direction, ça s'impose tout seul, maintenant j'ai envie de laisser les choses s'imposer, lutter contre ça ne mène nulle part je me vois à la troisième personne... le fait de le dire, c'est comme de le regarder, le mettre devant soi, quand on pense ça reste à l'intérieur, quand on le dit c'est du domaine de donner quelque chose, il y a quelque chose qui se met en marche en parlant, c'est naturel, c'est quelque chose qui revient toujours, sans y penser, il y a toujours un décalage, un écart. » Cet écart, c'est celui du temps qui se met à nouveau en marche, du doute « Dire, ça fait entrer dans quelque chose, ça oblige à contenir, j'aime pas l'idée que l'un laisse la place à l'autre ». Le Dire se distingue du discours : il suppose une extériorité qui engage le sujet et modifie sa perception de la réalité. Le raccrochage à la cohérence ne tient pas non plus, l'issue trouvée s'effectue dans des études de biologie, où le savoir permet de reconstituer l'origine : « l'idée que ça fonctionne elle est à l'intérieur du fait que ça s'impose ».

L'autonomination ici supposerait de rejouer l'inscription du sujet, toujours à reconstruire : il sait qu'il circule dans un monde de représentations et de semblant mais il a choisi d'en être, et il prend la place qu'il a choisit là-dedans et peut se déplacer par la rencontre d'autres personnes. En disant ce qui se passait pour lui, il a créé cet espace de nomination, c'est en quoi la dimension transférentielle opérée par la psychanalyse rejoue l'affection partagée. Dans le Dire, se décompense quelque chose : « la nomination part de la marque, de la trace, part de quelque chose qui, entrant dans les choses et les modifiant, est au départ de leur statut même de choses [...] le nom propre est celui qui présente de la façon la plus manifeste ce trait, qui fait de toute institution phonématique du nom, de l'acte fondateur du nom dans sa fonction désignatoire, ce quelque chose qui a toujours en soi cette dimension, cette propriété : d'être un collage »²⁵⁹ (Lacan, 1964, *Le Séminaire XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*).

²⁵⁸ Annexe 3. P. 11.

²⁵⁹ Lacan, J. (1964-1965). *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit. <http://staferla.free.fr/S12/S12.htm>. pp. 177.

C'est précisément ce collage entre symbolique et imaginaire qui ne s'effectue pas dans la psychose, en ce qu'une rupture a produit un écart dans l'affection partagée, écart brutal qui se trouvera projeté dans l'Autre, provoquant par là-même l'insuffisance de sa représentation imaginaire : il n'y a pas de reconstitution du signifiant zéro comme bord et marque après-coup de l'origine. Le pouvoir, en tant que représentation de la puissance de l'Autre nommant, doit être total ou ne peut pas être : il n'existe qu'en acte à l'extérieur. « Dans la paranoïa ce ne sont pas seulement des signes de quelque chose que reçoit le paranoïaque, c'est le signe que quelque part on sait ce que veulent dire ces signes, que lui ne connaît pas »²⁶⁰ (ibid).

Le langage, s'il débouche sur quelque chose au delà de la signification, c'est sur du signifiant. Plus ce signifiant surprend, plus il échappe, plus il se présente avec une frange plus ou moins adéquate de phénomènes de discours. Dans la psychose, le rapport du sujet au signifiant se fait sous un aspect formel, sous son aspect de signifiant pur, et tout ce qui se construit là autour n'est que réaction d'affect au phénomène premier, le rapport au signifiant. On constate une relation d'extériorité du sujet au signifiant (syndrome d'action extérieure) d'où la question se pose de savoir si le psychotique est vraiment entré dans le discours, car il est bien pris dans le signifiant, mais celui-ci l'agit de façon non ordonnée par le discours. Ce serait au moment où le sujet pré-psychotique prend la parole que la psychose se déclare (la parole où il a été « nommé à »).

Dans le Vel, soit demeure le signifiant qui représente, avec le sujet qui s'évanouit, soit le sujet en qualité de manque, et le signifiant qui s'évanouit avec le sujet lui-même. Le sujet, comme représentant de la représentation, est à la place de la représentation qui manque dans la constitution de ce savoir (d'où il est barré). L'objet (a) et le nom propre sont l'endroit et l'envers du trou, ils remplissent la même fonction, ainsi que la bande de Moebius qui est la coupure même dans son essence. La subjectivité, que l'on pourrait qualifier d'instance subjective affective n'est pas le sujet divisé, celui-ci étant précisément ce qui ne se peut représenter, manque à l'ordre symbolique lui-même, nommé en partie comme projection de ce manque qui le constitue.

De S1 (nomination dans la chaîne signifiante) à S2 (nomination dans le savoir) « un sujet émerge à l'état de sujet barré comme quelque chose qui vient d'un lieu où il est supposé inscrit, dans un autre lieu où il va s'inscrire à nouveau »²⁶¹ (Lacan, 1966, Le Séminaire XIV, La logique du savoir). De cette jonction signifiante a surgi un sens, d'un signifiant pour l'autre entre lesquels le sujet se trouve représenté (avec une nomination qui masque cet impossible de représentation) et où

²⁶⁰ Lacan, J. (1964-1965). Le Séminaire, Livre XII, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit. <http://staferla.free.fr/S12/S12.htm>. pp. 205.

²⁶¹ Lacan, J. (1966-1967). Le Séminaire, livre XIV, La logique du fantasme. Paris, Broché, 2004. Pp. 9.

il aura à se faire reconnaître. **Le premier signifiant nomme une jouissance des corps affectés en la barrant, le second inscrit cette jouissance en tant que surplus en savoir, il est donc à lui seul ensemble vide : il fait partie de lui-même en cela qu'il n'a aucune existence, il est logique du fantasme. De même un élément de S1 reste extérieur à sa prise à S2, c'est le reste de la représentance refoulée qui constitue l'objet (a).**

L'indépendance de S2 comme champ du savoir est produit du cogito cartésien (met S1 en position de vérité). Le 1 en trop est le S1, signifiant excluant la jouissance en la marquant d'une trace, à quoi répond le S2 qui pose l'objet en place de désir supposé de l'Autre dans la représentation, c'est-à-dire articulant le champ discursif. L'Autre est le langage en tant que puissance de nomination et le S0, les Noms du Père, ce qui déploie une chaîne signifiante au champ de l'Autre. Pour Lacan ce 1 en trop est le tenant lieu supposé savoir (soit l'autorité discursive) : le sujet de l'énonciation soutient l'existence du discours, S2. L'objet (a) n'est tel, que parce qu'est aussi la matrice signifiante et le corps jouissant non encore soumis à la fonction phallique, reste de l'affection partagée.

Ce moment de la science, où le savoir se place en position d'agent et que S1 passe sous la barre, est donné dans la formation du discours de l'hystérique. « La jouissance est ici un absolu, c'est le réel et tel que je l'ai défini comme ce qui revient toujours à la même place [...] l'hystérique la pose comme un absolu, c'est en ceci qu'elle dévoile la structure logique de la fonction de la jouissance [...] C'est justement parce qu'elle la pose comme un absolu qu'elle est rejetée, à ne pouvoir y répondre que sous l'angle d'un désir insatisfait par rapport à elle-même. 1-a : Vérité-Savoir. Dans l'énoncé de l'inconscient tel que je viens de l'écrire, s'il porte la marque du (a) au niveau où manque le savoir, c'est dans la mesure où on ne sait rien de cet absolu, et que c'est même ce qui le constitue comme absolu, c'est qu'il n'est pas lié dans l'énoncé, mais ce qu'on affirme, et c'est cela l'énonciation dans sa part inconsciente, c'est que c'est cela qui est le désir en tant que manque du 1 [...] si ça s'applique à l'hystérique, ça n'est que dans la mesure où elle prend la place de l'homme »²⁶² (Lacan, Le Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre).

A partir du moment où l'hystérique a été nommée, elle est entrée dans le savoir, et a pris place dans l'ordre phallique : le plus de jouir serait donc le propre de la jouissance phallique associée au savoir du Maître tel un absolu. La production sociale, soit la production du savoir, s'organise autour de la fonction sexuelle. La fonction phallique est la domination du signifiant sur le signifié, elle s'exerce donc à partir de la jonction S1-S2 ; la jouissance

²⁶² Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 106.

phallique est instituée comme seule voix de jouissance via la chaîne signifiante, qui reconstitue en retour S0 en Nom du Père. En ce sens le signifiant zéro n'aurait rien à voir en soi avec la fonction phallique, ce serait le retour de son attachement au savoir du maître qui le déterminerait comme tel... La fonction phallique donne la primauté de celui qui est en position de représenter (toujours dans le semblant) l'Un, le signifiant maître, qui est repris dans le discours du maître à partir de S2. En ce sens, une pluralité de source discursive, dans l'idée de l'architecture des multiples, supposerait une autre fonction, la fonction multiple ?

Mais c'est là aussi que l'engrenage du désir s'installe, puisque le S1 va constituer, dans son refoulement, la dialectique du désir et de la loi au niveau de l'inconscient. Ce à quoi s'articule le fantasme comme répétant cette nomination dans le regard « c'est bien pourquoi le désir humain a cette propriété d'être fixé, adapté, coopté, non pas à un objet, mais toujours essentiellement à un fantasme »²⁶³ (Lacan, 1968, Le Séminaire VI, Le désir et son interprétation) : c'est-à-dire à S1 capté par la représentation. Le fantasme masque sur un rapport imaginaire la relation fondamentale au S1 dans l'idéal du moi. C'est en cela qu'en son effondrement il peut découvrir le véritable discours de l'être (mettant à nue la vacuité du désir de l'Autre).

La trace imaginaire du S1, sa représentation refoulée est dans Ia, l'Idéal du Moi. « La voix répond à ce qui se dit, mais elle ne peut pas en répondre. Autrement dit, pour qu'elle réponde, nous devons incorporer la voix comme l'altérité de ce qui se dit [...] il est de la structure de l'Autre de constituer un certain vide : le vide de son manque de garantie. La vérité entre dans le monde avec le signifiant [...] l'identification de la voix nous donne au moins le premier modèle qui fait que, dans certains cas, nous ne parlons pas de la même identification que dans les autres, que nous parlons d'incorporation »²⁶⁴ (Lacan, 1963, Le Séminaire X, L'angoisse). **L'incorporation, ainsi que nous l'avons vu avec Winnicott, pourrait se situer dans les soins prolongés qui donnent une sécurité dans l'affection partagée, laissant au champ du savoir qui en comble les écarts, une fonction limitée. Le S2, devenu produit dans le discours de l'hystérique, est venu se poser sur le (a) en tant que suppléant du sujet (son supposé signifié dans le champ du savoir comme objet), le (a) en position de vérité ne peut se mobiliser dans le discours, mais il demeure sous-jacent. L'objet (a) est en dehors du corps représenté, et c'est en cela qu'il est supposé dans l'Autre, alors qu'en fait il est le corps non subjectivé. Le désir entre dans la marchandisation sociale des discours (ce que nous développerons dans le discours de la valeur).**

²⁶³ Lacan, J. (1958-1959). Le Séminaire, Livre VI, *Le Désir et son interprétation*. inédit. staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20DESIR.pdf. pp. 13.

²⁶⁴ Lacan, J. (1962-1963). Le Séminaire, Livre X, *L'Angoisse*. Paris, Seuil, 1991. Pp. 181.

Le fantasme, c'est un objet (a) avec le S barré, ce qui rejoue la demande dans l'idéal du moi se pose objet de désir, soit une phrase qui engendre le sujet, telle que « un enfant est battu ». Le fantasme est façonné via les représentations prises par l'idéal du moi, où il est tout à fait objet de désir « D'affect il n'y en a qu'un, à savoir le produit de la prise de l'être parlant dans un discours en tant que ce discours le détermine comme objet »²⁶⁵ (Lacan, 1968, Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse) : la naissance de l'être, semblant de 1, arrive avec le discours du Maître et ainsi le défaut de l'étant, (a). On voit ici comment, à partir du fantasme, l'injonction sociale passe par l'idéal du moi (sa représentation externe et son intériorisation) pour déterminer les modalités d'énonciation. La prise dans le rapport de domination sociale dépend donc de la façon dont l'idéal du moi va trouver à se représenter, et ceci pourra se déplacer dans le cas d'une affection.

Le fantasme fait le plaisir propre au désir. Ce qui marque la naissance du désir est la question posée à l'Autre d'un signifiant qui marquerait, et par là-même, rendrait possible l'émergence du sujet (de S1 à S2). Lacan instaure la mise en place du choix dans le mode de représentation de soi, en lien avec la pluralité des sites de pouvoir : le choix s'expose dans l'expérience et non plus dans une logique de succession. Que signifie la position où est mise l'Autre, si ce n'est précisément que le champ du savoir (S2) à quoi renvoie S1, est dépendant de la façon dont s'est constitué S0 pour l'agent en position de représentation de la puissance nommante de l'Autre ? C'est-à-dire que plusieurs champs de savoir sont en confrontation : la façon dont, en fonction de ses transferts et affections, la personne de soin, aura pu déplacer son idéal du moi, celui-ci sera à son tour posé comme alternatif pour l'enfant, envers qui la place d'idéal du moi sera occupée transitoirement. Cela nous interroge donc profondément sur la capacité de déplacement de l'idéal du moi, voire sur sa possible pluralité identificatoire. Néanmoins, n'oublions pas que cela ne semble possible que si dans l'affection partagée, la continuité a été intériorisée.

Cela suppose un changement dans le registre de la jonction entre symbolique et imaginaire, ou plutôt entre l'injonction de la fonction phallique issue de la prévalence de l'Un et la nomination de la jouissance Autre issue des multiples (ce que nous qualifierons de jouissance multiple). Or le choix de répondre de S1 est précisément la première nomination à laquelle est soumise le sujet, et s'il vient de l'Autre ce n'est qu'en le sens où il emprunte à l'Autre un signifiant, il vient bien plutôt de celui qui marque la différence d'avec l'Autre, assume dans un corps une place supposée au sein du lieu de l'Autre (reconstitué en S0 en fonction de l'idéal du moi). Il vient donc à la fois de l'extérieur de l'Autre (d'un corps parlant par lequel le sujet en devenir est affecté) et de l'intérieur de l'Autre puisque c'est à partir de la batterie de signifiants qu'il est nommé. S'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il y a un corps

²⁶⁵ Lacan, J. (1968-1969). Le Séminaire, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991. Pp. 109.

parlant pris dans l'Autre à qui appartient le potentiel de nomination, et il vient du Réel pour pouvoir affecter avant d'être projeté (il continue d'ailleurs à affecter après). L'Autre ne peut rien donner ni nommer, il n'agit pas en soi, il n'est pas non plus l'ordre du discours, mais le lieu des signifiants accumulés puis pris en ensemble selon un S0. Le savoir vient structurer le lieu de l'Autre à partir du politique, et cette structuration se reflète dans l'ordre social, c'est là que se joue le « nommé à », à partir de la référence du sujet à S2. L'Autre est donc indéfini et illimité, il est le symbolique. « L'Autre, à la fin des fins, l'Autre, là, tel qu'il est écrit, c'est le corps »²⁶⁶ (Lacan, 1966, Le Séminaire XIV, *La logique du fantasme*) c'est-à-dire que c'est le Un de l'affection partagée. Il y aurait, en effet, équivalence (ce qui ne veut pas dire collage, mais traduction) entre affection partagée et champs des signifiants, d'où la puissance du Dire comme moment de simultanéité contingente.

L'affection se distingue de la Jouissance en ce qu'elle est justement partagée, elle suppose plusieurs corps en présence, là est son essence (elle peut émerger aussi bien dans l'agression que dans l'expérience analytique par exemple). Nous interrogerons sa potentialité virtuelle. La Jouissance fait rétroaction sur le corps propre, le désir associé à la fonction phallique pose dans l'autre du fantasme l'objet de jouissance : « un corps, c'est quelque chose qui peut jouir. Seulement voilà : on le fait devenir la métaphore de la jouissance d'un autre »²⁶⁷ (ibid). La Jouissance, contrairement à l'affection partagée, est donc effacement de la puissance nommante de l'Autre, c'est le (a) retourné dans le corps, d'où l'angoisse provoquée par la jouissance masochiste.

La jouissance phallique (qui est une modalité orientée de la Jouissance), est associée comme nous l'avons vu à l'institution du discours du maître qui définit S2 comme champ de savoir, et fait retour sur l'Autre comme ordre signifiant (S0). Avec l'opération de l'hystérique, (a) n'étant pas spécularisable, le S barré prend fonction de i(a) (moi idéal) en ce que le sujet s'identifie au savoir, promu à la place de la perte et la recouvrant jusqu'au savoir de son existence même. **Le La barré (de La femme) est le signifiant zéro dans le discours hystérique, c'est-à-dire qu'il prendrait la place du Nom du Père. Et nous avons vu que le discours universitaire en était proprement le tenant, puisqu'il met ce sujet en objet. C'est-à-dire que (a) est la jouissance de l'Autre en tant qu'il pourrait être, en tant qu'il est supposé par l'existence de l'inconscient : la jouissance de l'Autre est le propre du discours capitaliste, en tant qu'à la place de l'Autre se pose La femme (comme toute et non plus Un) à jouir. Quant à la jouissance Autre, elle n'est alors plus appréhensible que comme multiple, soit ce qui rejoindrait ce que nous nommons affection partagée mais dans le retour au corps propre, au niveau de l'ex-sistence. La jouissance Autre**

²⁶⁶ Lacan, J. (1966-1967). Le Séminaire, livre XIV, *La logique du fantasme*. Paris, Broché, 2004. Pp. 172.

²⁶⁷ Lacan, J. (1966-1967). Le Séminaire, livre XIV, *La logique du fantasme*. Paris, Broché, 2004. Pp. 194.

ne peut ex-sister qu'en tant qu'elle ne peut être sue, tout juste à être nommée, déjà le plus de jouir prétend la représenter (nous pensons ici au discours selon lequel une femme doit trouver la jouissance féminine pour savoir que c'est le bon compagnon).

Le symptôme, même dans sa dimension d'adresse, n'est pas de l'ordre de l'affection partagée, mais bien plus de la Jouissance. Le diagnostique a cette fonction de barrer la Jouissance à l'ordre symbolique noué à l'imaginaire de la science, par la nomination (comme on l'a vu avec le cas de Madame R). Lacan montre comment le signifiant zéro vient prendre place de la puissance de l'Autre nommant, c'est-à-dire que la mise en savoir par le discours universitaire met en S2 l'ensemble des objets de désir, et en S1 la marque du sujet : « ce A, en tant qu'extérieur à S2 qui l'inscrit, c'est l'en-forme du A, c'est-à-dire la même chose que (a). Or ce (a) c'est le sujet lui-même en tant qu'il ne peut être représenté que par un représentant qui est S1 »²⁶⁸ (Lacan, 1968, Le Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre). La trace se suffit à elle-même, ce qui est différent du signe qui représente quelque chose pour quelqu'un, le sujet (dans l'alignement du maître qui efface la trace de l'esclave), efface sa propre trace par le nom qui lui a été donné : il n'est plus que signature. Le regard et la voix sont construits sur support du système du langage et deviennent support du sujet par le nom comme manque de (a), ce n'est jamais qu'une place qui est demandée.

Nous avons donc avancé sur nos hypothèses issues de l'étude du sujet dans la philosophie, la science, la critique foucauldienne, puis la psychanalyse.

Nous avons vu avec Freud que des charges affectives, les représentances, conservaient leur énergie dans l'inconscient tant qu'elles n'étaient pas attachées à des représentations, et pouvaient se mobiliser dans le symptôme. L'instance morale intériorisée peut être plus sévère que l'autorité crainte de l'extérieur, et ainsi venir à la destituer de sa légitimité. La nécessité de l'instance externe de l'idéal du moi a été particulièrement interrogée à partir de Winnicott, en supposant que l'affection partagée lors de la grossesse et ensuite, dans un cas de confort général accentué, pouvait donner une incorporation de la continuité des soins, à laquelle la projection du sentiment d'existence dans la puissance nommante de l'Autre se trouvait atténuée. A quoi nous avons ajouté que la mobilité du S2, par la confrontation de discours sans tiers pour les ordonner, supposait que des déplacements (en fonction d'éléments simultanés et contingents) convoquent à nouveau une reconstitution de S0. Nous supposerions ici que d'esclave affranchi en esclave affranchi, la pulsion de mort opérant du maître sur l'esclave ait été intensifiée en tant que peur de perte et d'abandon. Le surmoi serait donc une instance apparue bien avant le sujet de la science, ainsi que nous avons pu le voir avec le stoïcisme, à partir de la maîtrise des jugements. Sa forme contemporaine serait propre

268 Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 161.

au passage par le discours du maître et l'écart entre affect et représentation qui en reste : dans le stoïcisme, les jugements sont combattus pour rester pleinement en affection avec le monde, est rejetée l'injonction affective de la part d'une instance tierce. Avec le discours hystérique et le discours universitaire, chaque affect se trouve renvoyé au savoir, savoir qui n'appartient plus au maître, mais à tout à chacun comme objet de jouissance. C'est donc, de même que dans le discours du maître, le savoir qui est pouvoir, mais l'intériorisation de ces savoirs, et leur accès pluriel, donnent à chacun (du moins à ceux qui y ont accès, soit ceux pour qui les registres discursifs dominants ont été intériorisés) les modalités de son renversement. C'est bien ici, comme avec Foucault et Butler, par l'assujettissement aux formes de domination (le maintien du discours du maître par l'intériorisation de l'idéal du moi), que la résistance est possible.

Le discours hystérique ne tiendrait plus qu'à être repris dans le discours universitaire, ou adressé à l'autre dans l'affection partagée, ou transformé par le discours de l'analyste. Les souffrances majeures que j'ai repérées dans ma clinique (chirurgie maxillo-faciale et neurosensorielle) concernent premièrement l'impossibilité de continuer à faire jouer le discours hystérique, ne trouvant pas de maître qui réponde, et alors le désir insatisfait s'adresse à l'autre (le conjoint, les amis) ou se déploie sur le corps. Car il est d'abord accroché à une personnalisation (père ou mère) qui ne peut se poursuivre dans un aspect institutionnel ou une autorité instituée, une fois que la personne est déchue. Le passage est alors celui de l'ambivalence par rapport au maître, la perte se retourne dans le moi qui intériorise l'idéal du moi en venant retravailler le moi idéal (nécessité de l'affection partagée) : nous avons rencontré en ce sens Mme G (*Annexe 4*, que nous développons juste ci-dessous), Mme P (*annexe 12*), Mr F (*annexe 7*), Mme K (*annexe 6*). Deuxième souffrance majeure : l'impossibilité de pouvoir entrer dans les discours dominants (contradiction surmoi et injonction collective), où la frustration s'adresse aux petits autres ou au moi, mais avec une défense « je ne veux pas être comme ça » et une demande d'autorisation dans le transfert (sans maître) : ce sont les cas de Mme C (*annexe 5*, voir plus bas), Monsieur S (*annexe 10*), Monsieur L (*annexe 11*), Madame R (*annexe 1*, que nous avons déjà cité), Monsieur B (*annexe 13*). La troisième difficulté principale rencontrée a été le sentiment d'être agi par un autre, sans qu'aucune instance ne puisse venir prendre place de persécuteur, et le vide, à partir de quoi le fait de Dire (et non pas un signifiant en soi) permet de retisser son propre discours : comme nous l'avons vu avec Monsieur N en *annexe 3*, nous renvoyons aussi aux cas de Monsieur P (*annexe 14*), Madame L (*annexe 8*) et Madame M (*annexe 15*). Enfin, quatrième cas de figure : comment par le corps, (trauma, maladie, ou modification esthétique), se pose la puissance des liens, l'ouverture au Dire et un décalage par rapport à la position de pouvoir antérieure : Monsieur A (*annexe 9*), Madame D (*annexe 2*), Monsieur R (*annexe 16*).

Le cas de Madame G²⁶⁹ (*Annexe 4*) montre comment l'autre, le compagnon, peut prendre, dans l'amour (affection partagée), la place de l'idéal du moi dont la représentation a été perdue. L'intervention de chirurgie orthognatique est lourde, et le patient passe de « en bonne santé » à « handicapé » pendant plusieurs semaines : épuisement, douleur, alimentation liquide, difficulté à articuler, visage très gonflé voire tuméfié... c'est un moment de solitude, où les conflits antérieurs marqués par le quotidien et les projets en cours rejaillissent. Pour cette patiente, ça a été un effondrement, le vide est venu de plus en plus présent, laissant tout ce qu'elle avait mis en place sans aucun sens. C'est que l'autre avait occupé la place du protecteur, celle-ci ne s'était pas projetée, lors de la mort du père, sur une instance supérieure, elle s'est déplacée sur son conjoint. Mais ce qui est intéressant, c'est qu'elle s'est séparé de lui justement quand elle s'est rendue compte qu'il ne pouvait occuper cette place, celle-ci a alors été intériorisée. Or, l'opération, pas son impact corporel direct, a mis à nu ce rapport protecteur, avec une culpabilité croissante (ne pas être à la hauteur de l'idéal attendu par le père mort) : bien que croyante, elle ne ressent pas la présence d'un tiers protecteur, celui-ci opère dans le sens d'une culpabilité. Elle se trouve hypersensible et cherche du réconfort dans les liens libidinaux, mais cela ne fonctionne pas car les conflits sont partout présents : il n'y a pas de répondant, pas de présence de l'autre, d'autant plus qu'elle s'était coupée de ses liens amicaux dans sa relation conjugale. Elle est alors dans un processus d'autodestruction, ne mange plus, ne dort que très peu, elle pense au suicide, souhaite aller chez sa sœur où l'ambiance est plus apaisée que chez elle. Elle ressent une pression de la société (injonction collective) face à laquelle elle est impuissante, ce qui intensifie sa culpabilité : elle demeure dans un processus de reconnaissance auquel aucun objet ne peut répondre.

Sa demande est d'abord celle de solutions, elle m'appelle en place de maître à travers le discours universitaire, le supposé savoir. L'affection partagée arrive de façon contingente : elle me voit venir à l'hôpital en même temps qu'elle et me demande si je me suis déplacée pour elle, ce qui renforce le lien de présence. En fait, cela est concomitant d'une résignation : vivre au jour le jour. Mais lors de cette séance elle fait le lien avec ce qu'elle était avant, pas si différente, faisant toujours semblant pour faire plaisir aux autres : elle tenait, tant qu'en elle-même elle pouvait donner aux autres, mais le vide qui l'habite ne l'en rend plus capable. Sa perception de l'hypocrisie est accentuée. En allant chez son frère, elle pensait trouver une présence, mais ses occupations récentes l'ont empêché de lui donner une attention suffisante, ce qui augmente sa culpabilité. Elle a envie de relations simples, vraies, qui ne soient pas en prise avec les injonctions sociales. Le sentiment de solitude est intense, et elle perçoit qu'un « basculement » est possible. C'est l'aide à l'autre (cours de soutien) qui lui redonne le sentiment d'exister, elle perçoit que rien ne viendra de l'autre si ce n'est pas elle qui l'enclenche, tout en conservant le sentiment de se situer dans un autre monde.

²⁶⁹ Annexe 4. P. 16.

Dans cet entre-deux, elle attend toujours la parole du maître qui ne vient pas, c'est de son corps qu'elle ressent l'envie de vivre, sans pouvoir l'expliquer, la douleur est devenue son sentiment d'existence. Cela la fait se sentir plus forte et pourtant tellement vulnérable ; elle sait que tout peut s'effondrer, mais ce qu'elle ressent en elle est une puissance interne qui a tenu. Et le rapport à l'autre n'est plus de l'ordre du maître, mais d'un à côté, alors qu'elle me demandait des solutions, elle perçoit nos consultations comme une répétition, et elle a investi en mauvais objet la modification physique liée à l'opération, sans pour autant que cela rejoue la détresse primaire.

L'adéquation de l'affect à la structure de l'inconscient renvoie à la reconstitution du signifiant zéro comme ensemble, unité bordant l'Autre, à partir de la mise en savoir du signifiant maître, en place d'idéal du moi. Dans la psychose, ce serait précisément quand le sujet est « nommé à », c'est-à-dire que l'idéal du moi apparaît dans le Réel, que le sujet ne peut répondre : la reconstitution postérieure du S2 au S0 est ici permanente, et cela est vivable, si c'est dans l'affection partagée que se trouve le point d'équilibre. La fonction multiple serait opérante, avec une mobilité discursive et une puissance affective considérable : nous pensons ici au cas de Monsieur P²⁷⁰ (*annexe 14*) pour qui, depuis la décompensation, les liens deviennent à la fois l'ancrage de sa présence au monde et ce qui peut le bouleverser quand ils sont teintés d'une demande à laquelle il ne peut pas répondre. Le suivi psychologique apparaît en qualité de lien majeur à partir duquel une continuité peut être effective. Le savoir, étant ce qui lie, par son extension et son attaque permanente, resterait soumis à la diversité affective : cela demande en effet des liens libidinaux forts. On retrouve ici le discours de l'analyste.

Le discours capitaliste, dérivé du discours du maître, invite plutôt à poursuivre le « nommé à » comme soumission aux ordres dominants avec une promesse de jouissance (fermée sur elle). Nous avons proposé en ce sens que la reconstitution du signifiant zéro (bord de l'Autre) s'était alors déplacé du Nom du père à La femme barrée : c'est-à-dire que l'interchangeabilité et la jouissance comme plurielle (injonction de jouissance en tant que norme en fait, qui donne des corps déliés), pose la chaîne signifiante dans un réseau d'équivalence. Nous avons ici en exemple le cas de Madame C²⁷¹ (*Annexe 5*).

En effet, Madame C se sent impuissante face aux injonctions contradictoires : « On rapporte toujours les modes sociaux de l'école au travail, avec pousse-toi et gnagna... Je suis assez pessimiste sur la nature humaine avec l'individualisme qui est favorisé, le plus visible c'est ce genre de comportement. Le monde dans lequel je vis ne me conviens pas et pourtant là je suis dans la culture,

²⁷⁰ Annexe 14. P. 123

²⁷¹ Annexe 5. P. 22.

ça devrait être épargné ». Elle veut travailler (dans la culture, c'est-à-dire dans le domaine culturel), mais on lui dit : soit qu'elle est trop jeune, soit qu'elle n'a pas assez d'expérience, et ces refus l'empêchent d'en acquérir. Etre tout le temps dans la position de demande lui est insupportable, elle se sent inutile alors qu'elle a des idées et envie de les mettre en place, tout lui semble figé de l'extérieur. Elle ne comprend pas ce que l'autre veut d'elle et à l'impression de devoir passer pour une autre, sans que cela ait de sens. Le savoir est toujours inconsistent, inopérant dans le rapport aux autres : elle sait comment elle fonctionne, mais elle ne comprend pas pourquoi ça ne fonctionne pas à l'extérieur, il y a une rupture entre son désir et le désir des autres. La peur de l'abandon, renforcée par plusieurs rejets et deuils, est omniprésente, elle se sent en manque d'affection, avec un sentiment d'insécurité. Celui qui se met en position de maître est illégitime, car elle le ressent comme un mépris plus qu'un soutien, et un mode de manipulation où la relation n'est pas vraie, bien qu'elle l'appelle en appui. Elle se sent dépendante de la reconnaissance et ne supporte pas cette dépendance, qui la place tout le temps en position de victime, et ne comprends pas comment les autres font pour ne pas être « affectés ».

Son corps est le lieu du savoir impossible : de nombreux symptômes que les médecins ne peuvent expliquer, et qu'elle prend « comme ils arrivent », comme une gêne quotidienne, mais qui ne provoque pas d'énigme, c'est un espace de jouissance plurielle qui ne peut s'adresser à l'autre, c'est son espace intime, irréductible au savoir. Elle se sent incapable d'entrer en relation avec l'autre, à la fois parce qu'elle ne comprend pas les codes dominants, et parce que quand elle les comprend, elle ne souhaite pas les assimiler (il y a bien ici la notion de choix). Dans les relations amoureuses, cela se marque de façon forte « même quand je vis les choses je suis déçue de ne pas les partager avec quelqu'un » : elle se sent attirée par « des gros gamins plus âgés mais un peu paumés », des hommes qui vont en fait la « mépriser » plus que la « protéger », ce qui ajoute à sa solitude et au sentiment de ne pouvoir être aimée. Il faudrait qu'elle se fasse « passer pour plus forte » pour être respectée, mais elle voudrait être « aimée avec sa sensibilité », sans pour autant supporter l'idée d'être fragile, espérant être l'élue qui fera la différence : ce qu'elle donne ne serait jamais suffisant. Elle ne supporte pas de voir une personne dominée, et s'est toujours confrontée contre les oppresseurs, tout en se mettant elle-même à leur merci, par ce qu'elle s'impose constamment. Elle a de moins en moins de contrôle sur son corps et ses pensées, où l'espace de la création est permanent, alors qu'elle essaie toujours de se contrôler par rapport aux autres. Il lui semble étrange d'être aussi imaginative et d'être aussi fade dans le rapport aux autres, en fait principalement dans le rapport de séduction et de domination. Dans la jonction impossible entre l'Autre et l'affection partagée par le Dire, se répète un mode de jouissance en boucle fermée sur elle-même.

L'objet (a), nous l'avons pris comme trace de l'affection partagée, ensuite dédoublé dans la séparation (liée à la projection dans l'Autre), entre idéal du moi et moi idéal, devenant cause de désir. Il est le produit d'équivalence entre affection partagée et Autre, soit la façon dont le Dire peut être son émergence simultanée et contingente, mais aussi ce qui permet que tout objet puisse suivre la logique d'équivalence. Le discours capitaliste et le discours de l'analyste seraient donc deux modalités contemporaines de la mobilité du champ du savoir (S2), faisant la jonction entre discours de l'hystérique et discours de l'universitaire. Le premier en fait des objets de jouissance (avec la chaîne d'équivalence de production et consommation), le second en fait des liens libidinaux (avec la chaîne d'équivalence de commun et d'identité). Si la vacuité du premier, ainsi que nous l'avons vu avec Madame C (*annexe 5*) produit de la souffrance (angoisse, dépression, dépendances, automutilation...), c'est par la relation transférentielle des corps en présence, que se déterminera le passage au discours de l'analyste. Nous tenons à souligner ici que le discours de l'analyste n'est pas posé comme idéal du rapport au pouvoir, car il ne règle nullement la question du contenu du savoir : il peut tout aussi bien mobiliser une idéologie fasciste, en fonction de l'inscription dans le S2 choisi dans l'environnement. Cela ne règle donc pas la question du politique, comme nous le verrons dans le chapitre Du Social.

Nous entendons la subjectivité contemporaine comme l'espace de mobilité de S2, le « nommé à » et l'individu contemporain (qui suppose une unité ontologique) comme sa représentation dans le social. La subjectivation est le processus par lequel se constitue une subjectivité (qui se définit en tant que rapport à soi-même) : la manière dont la représentation de l'individu dans le social vient se confronter au sujet divisé pour produire une subjectivité. Autrement dit, de quelle façon, après la construction théorique du sujet, nous en sommes venus à une gouvernementalité des subjectivités, et aujourd'hui à un mode de subjectivation qui comprend une dimension réflexive couplée à l'injonction externe. Les écarts et les points d'accroches entre injonction externe et réflexivité ne sont pas binaires, l'un ne cesse de répondre de et avec l'autre. C'est à partir des points soulevés que nous allons analyser la façon dont les discours dominants viennent impacter les subjectivités.

II. Impact des discours contemporains sur la production de la subjectivité

De quelle façon pouvons-nous dire que les discours du risque, de la valeur, et de la technique viennent transformer les subjectivités ? C'est à cette question que s'attache la seconde partie, en s'appuyant sur des cas cliniques. Des vignettes cliniques en annexe 17, en plus des cas détaillés, permettent de voir les multiples façons dont les patients abordent l'opération : pour un souci de non sélection, nous avons mis tous les patients (en pré et post opératoire) que nous avons rencontrés en l'espace de 3 mois en début de cette année. Nous y verrons très précisément comment le discours médical pris dans les discours dominants produit des signifiants maître (injonction de subjectivité) qui seront intégrés ou rejetés par la réflexivité, et de quelle manière l'intervention dans le corps vient rejouer ce qui fait l'écart entre moi idéal et idéal du moi. Nous verrons aussi la mobilisation du discours de l'analyste et du discours capitaliste dans le processus de subjectivation.

Ces cas sont issus de ma pratique en chirurgie orthognatique, c'est un traitement qui porte sur la position de la mâchoire, comprenant orthodontie et chirurgie. C'est donc une chirurgie dite « de confort » dans le sens où elle est non vitale, elle répond à trois aspects : la dimension fonctionnelle (le patient peut avoir des difficultés à mâcher, respirer, articuler, en raison d'une mâchoire trop étroite ou d'un décalage de l'occlusion), la dimension préventive (le risque de déchaussement, de perte de dents et d'accentuation du décalage si le traitement n'est pas effectué : cette dimension est prédictive et concerne un risque qui ne peut être établi de façon certaine), la dimension esthétique (comme le visage est le premier lieu d'expression, le patient peut se sentir gêné par la malocclusion dans son propre regard ou dans le regard des autres ; la position de la mâchoire peut aussi renvoyer à des personnalités dans lesquelles le patient ne se retrouve pas : par exemple une mandibule avancée donne un profil plus agressif).

Le discours médical reprend ces trois dimensions dans son offre, en les articulant les unes aux autres, ce qui modifie la demande initiale. Par exemple (*annexe 17*), un patient de 25 ans venant pour des douleurs lors de la mastication va apprendre que son maxillaire est reculé par rapport à sa mandibule, que le traitement pourra l'aider à avoir plus confiance en lui et que s'il ne se fait pas opérer, il risque de perdre ses dents dans 30 ans. Autre exemple, un patient venant parce qu'il n'aime pas son sourire va apprendre que son maxillaire est trop étroit, qu'il ne respire pas comme il le pourrait et que ses dents vont se chevaucher dans l'avenir. Dans les deux cas, la demande initiale est transformée par le discours médical et cela modifie la façon dont le patient se perçoit : il peut alors avoir une image de lui dégradée ou se sentir malade ou lésé alors que ça n'était pas le cas avant. Ce qu'il fera de ces éléments dépend des affects mobilisés (avec représentations associées) et

de leur association aux conflits déjà existants. Pour beaucoup de patients jeunes, l'opération arrive après plusieurs années de traitement orthodontique, commencé au collège sans demande particulière, et leur motivation principale est d'en finir : dans ce cas la demande est entièrement produite par le discours médical et l'opération qui va transformer leur visage nécessite une réappropriation subjective. En général, la demande initiale est peut associée à des troubles fonctionnels actuels (environ 30%), elle est surtout prise dans une dimension esthétique (60%) et associée à la prévention de problèmes à venir qui ont été établis par un médecin (80%).

C'est à cause des insatisfactions postopératoires « sans raisons médicales avérées » que les chirurgiens ont fait appel au psychologue de façon, au départ, à mieux appréhender la dimension psychopathologique en préopératoire. Je vois donc les patients de façon systématique en amont de la chirurgie, alors qu'ils ont commencé le traitement orthodontique. Il aurait été plus pertinent de les voir dès leur premier rendez-vous, avant le début du traitement, ce que j'ai fait pendant 6 mois mais cela était impossible à assurer dans mon temps de travail... Il est très intéressant de noter que lorsque je le faisais, la demande de suivi psychologique était faite par un patient sur cinq (6 patients sur 30 rencontrés) : on voit ici comment le discours de l'analyste peut être mobilisé à partir d'une offre de traitement associée au discours capitaliste, nous y reviendrons. Mon principal travail ces quatre dernières années a été de déplacer la question de profils psychopathologiques (posé comme contre-indication à la chirurgie dans nombre d'articles²⁷²) vers celle de l'implication dans la demande articulée au discours médical²⁷³.

Ainsi, certains patients (surtout de plus de 25 ans) arrivent avec une demande très forte en attendant de l'intervention un changement radical de leur vie, espérant que cela règlera leur problèmes professionnel, affectif, familiaux. Cela apparait moins chez les patients adolescents ou en sortie d'adolescence, car la demande est en général prise dans le traitement orthodontique, et pas de leur propre initiative. A l'âge adulte, cela suppose un réaménagement plus important de l'image de soi, la personnalité s'étant structurée autour de cette image, que ce soit dans une appropriation positive (revendication de la malformation comme caractéristique de l'identité) ou négative (rejet de

²⁷² Kiyack HA, McNeill RW, West RA, Hohl T, Heaton PJ : Personality characteristics as predictors and sequele of surgical and conventional orthodontics. [Research Support, U.S. Gov't, P.H.S]. American Journal of Orthodontics, 89 (5), 383-392, 1986.

Chen B, Zhang Z, Wang X : Factors influencing postoperative satisfaction of orthognathic patients.

International Journal of Oral and Maxillofacial Surgery; 17, 217-222, 2002

Oland J, Jensen J, Melsen B, Elklit A : Are personality patterns and clinical syndromes associated with patients' motives and perceived outcome of orthognathic surgery? Journal of Oral and Maxillo-Facial Surgery, 68 (12), 3007-3014, 2010

Brooke Collins, MS, Gonzalez c, Gaudilliere DK, DMD, MPH, Puja S, DDS, Girod S : Body dysmorphic disorders and psychological distress in orthognathic surgery patients. Journal of Oral and Maxillofacial Surgery, 2013, Stanford.

²⁷³ Clément A., Guilyardi H., Makaremi M., Goudot P., Schouman T. La dimension psychique dans les protocoles chirurgico-orthodontiques. Rev Othop Dento Facial 2016 ;50 :1-14.

cette partie du corps), bien souvent les deux étant imbriqués. Dans le cas d'un investissement fort, le traitement ne peut apporter les satisfactions espérées et nous proposons alors, en reculant l'opération, un suivi psychologique à partir duquel : soit l'opération pourra s'effectuer dans de meilleures conditions, soit le patient décidera lui-même que son intérêt se situe ailleurs (c'est le cas de Mme R, *annexe 1*, que nous avons cité plus haut, mais aussi celui de Mr S, *annexe 10*²⁷⁴).

Nous verrons donc dans cette partie de quelle manière ce traitement met en évidence la prévalence des discours du risque, de la valeur et de la technique dans le discours médical et, de façon parallèle, dans la demande du patient. La chirurgie orthognatique peut précisément opérer comme processus de subjectivation prise dans la gouvernementalité de l'individualisation.

A. Du discours économique de la valeur

Selon Hans-Georg Gadamer (1995, *Langage et vérité*), dans notre civilisation technique, la puissance créatrice de l'individu est tout autant récompensée que son pouvoir d'adaptation²⁷⁵. On voit une injonction paradoxale, être comme tout le monde pour pouvoir être soi : ceci est très prégnant dans la clinique de chirurgie orthognatique. Il y a le sentiment (qui s'avère souvent erroné en postopératoire et peut conduire à un sentiment de perte d'identité) que la différence, d'autant plus qu'elle est physique, empêche le sujet de se montrer tel qu'il se sent être à l'intérieur. Par exemple, nous pouvons citer un patient d'origine maghrébine, qui se sentait mal intégré en France et a eu connaissance de ce traitement par un ami, quand il s'est dit qu'améliorer son sourire pourrait l'aider à être accepté. Lors de notre consultation, il a pu me dire « ça ne me dérangeait pas tant que je ne savais pas que ça existait, mais j'ai un ami qui m'a dit qu'il avait fait un traitement, alors je me suis dit que c'était peut-être à cause de ça que je ne me sentais pas bien... Après, la chirurgie, c'est encore mieux ! Ça vaut dire que je serais plus normal et du coup je pourrai plus m'affirmer ». On voit là de quelle façon, une problématique médicale et esthétique, vient prendre essor dans la perception de soi en tant que capital humain et devient un ressort de subjectivation. Une patiente de 30 ans, cette fois en postopératoire : « je suis restée gonflée pendant 2 mois avant de me reconnaître... J'arrivais à sortir en me cachant le visage, j'avais un vrai soulagement, je respirais, je me retrouvais... C'est tout un processus, d'abord la déprime de pas se reconnaître, de pas savoir combien de temps ça va durer, personne qui comprend, puis la reconstruction de soi-même. C'est

²⁷⁴ Annexe 10. P. 71.

²⁷⁵ Gadamer, H. G. (1995). *Langage et vérité*. Paris, Gallimard.

déconstruire pour mieux reconstruire. Une phrase de mon orthodontiste m'a beaucoup aidé pendant cette période « on va vous mettre comme vous auriez dû être », ça me donnait le sentiment que quelque chose de moi pouvait apparaître. Je crois qu'en ayant traversé ça j'ai plus confiance en moi » (*annexe 17*).

L'individu propriétaire est guidé par son intérêt de possession selon la doctrine libérale : ce que l'on est dépend de ce que l'on a à échanger. L'individu social keynésien est guidé par les intérêts de classe, ceci étant la condition libérale au groupe. L'individu contemporain tendrait à maximiser sa conduite : la personne, plus que ses possessions, est ce qui entre sur le marché du travail. Ce n'est pas seulement la marchandise que l'on produit qui est valorisée, mais ce que l'on est comme valeur à marchander. Theodore Schultz²⁷⁶ a développé le concept de « capital humain » en 1961 avant que Gary Becker²⁷⁷ l'approfondisse et participe à sa vulgarisation en 1965. Schultz (1961, *Investment in Human Capital*) le définit ainsi : « Alors qu'il apparaît évident que les individus acquièrent des savoir-faire et des savoirs utiles, il n'est pas si évident que ces savoir-faire et savoirs constituent une forme de capital [et] que ce capital soit, pour une part substantielle, le produit d'un investissement délibéré. ». Mais ce n'est pas un éloge du conformisme, il y a une prime pour l'originalité pour autant qu'elle deviendra la norme de demain. C'est un jeu que théoriquement personne ne domine, ce qui fait que beaucoup de choses changent et très vite, tout le portefeuille de conduite est en jeu. C'est un « pousse à la valeur » de la création, celle-ci étant d'autant plus valorisée si elle se décale du discours, mais selon des conditions limitées. **Ce qui est précisément ce que nous articulons du passage du discours de l'hystérique au discours universitaire : il semblerait que cette articulation ne puisse se penser qu'avec la logique de la subjectivité contemporaine (le masque du sujet divisé, soit le sujet « nommé à ») à partir du discours capitaliste. C'est-à-dire qu'une affection nouvelle sera articulée à un signifiant maître pris en valeur, pour prendre consistance (plus de jouir). Comment le discours de l'analyste peut-il aussi advenir ?**

Prenons l'exemple d'une patiente rencontrée lors de l'entretien préopératoire (*annexe 17*), elle a 52 ans, après une chute 4 ans avant « j'ai cassé mes dents... J'ai un appareil qui me bloque et me gêne énormément » elle est tombée des escaliers en sortant de chez elle. Elle a déjà eu une première opération « c'est resté des séquelles, j'avais mal encore et des crampes. Des fois je n'arrive pas à parler, ça me bloque la mâchoire du haut. Quand je suis tombée, c'est le haut qui a

²⁷⁶ Schultz, T. (1961), *Investment in Human Capital*, AER

²⁷⁷ Becker, G. S. (1964, 1993, 3^e éd.). *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago, University of Chicago Press.

tout pris ». « ce que j'attends, c'est que je sois bien... Je m'enferme sur moi-même, je sors plus comme avant, il n'y a pas le sourire, éclater de rire, discuter et sortir avec des amis, il n'y a plus la joie de vivre... Je suis obligée de me cacher, dans l'être humain, il y en a qui sont méchants ». Son mari est décédé deux ans plus tôt « j'ai perdu plein d'amis à ce moment là » elle pleure « mais je garde l'espoir d'être bien, de retrouver le sourire, et la mâchoire qui est bien en place ». On voit ici comment deux éléments douloureux sont associés l'un à l'autre, autour de l'expression « retrouver le sourire » qui détermine, pour la patiente, non seulement la possibilité du deuil des pertes (celle de son assurance, celle de son mari), mais aussi de son rapport à l'autre. L'affection douloureuse a été absorbée par le signifiant issu du discours médical et repris dans la chaîne signifiante de la patiente en objet cause de son désir et de son mal-être, attendant un retour à l'ordre « bien en place ». On voit également la tension avec le discours de l'analyste : le champ de représentation et d'affect de la patiente demeure sous-jacent comme vérité « dans l'être humain, il y en a qui sont méchants » et laisse donc la possibilité, à partir de l'affection douloureuse, que la perte (celle de l'opération cette fois) engendre une production signifiante : ce serait le travail du suivi postopératoire.

Revenons au discours économique de la valeur, si le cas exposé ci-dessus montre une ouverture possible par la prise limitée du signifiant maître sur la perte, cela est-il toujours le cas ? Selon Lacan, (1971, *Le Séminaire XX, Encore*) « le sujet résulte de ce qu'il doit être appris ce savoir (posé par Descartes comme étant au lieu de l'Autre), et même mis à prix, c'est-à-dire que c'est son coût qui l'évalue non pas comme d'échange, mais comme d'usage [...] là, dans le jouir, sa conquête – à ce savoir – se renouvelle dans le « chaque fois » que ce savoir est exercé. Le pouvoir qu'il donne, restant toujours tourné vers la jouissance »²⁷⁸. C'est-à-dire le coût de l'acquisition comme politique économique du discours : la jouissance de l'exercice du savoir est la même que la valeur de son acquisition (savoir-faire de l'esclave : c'est toujours quelque chose pris à l'Autre) où la valeur d'usage est point idéal en place de la valeur d'échange. Au moment où le savoir se pose sur le corps via un signifiant maître, il est pris dans le champ fantasmatique associé à S2, et se manifeste dans la mobilisation de ce signifiant (qui renvoie aux autres de la chaîne mise en lien de S2 à S0), comme dispositif disciplinaire en lui-même, pratique de pouvoir sur le corps propre. Nous pensons ici à une autre patiente de 19 ans en préopératoire (*annexe 17*) « je me suis faite entraîner par mon orthodontiste... Je n'avais pas de problème avant mais maintenant je vois le décalage, ça devient une obsession ! j'ai hâte que ce soit fait » ses deux frères, plus jeunes, commencent aussi le traitement orthodontique « tout le monde y passe, ça fait partie du cycle ». Elle est surtout inquiète de perdre du poids « ma mère a peur, elle voit pas le décalage, elle trouve que c'est un peu lourd pour pas grand-chose ».

²⁷⁸ Lacan, J. (1971-1972). *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 93.

Dans l'injonction de subjectivité, l'individu contemporain essaierait de maximaliser ses satisfactions. L'individu est au départ pris dans le manque, dans la rareté, dans l'hétéronomie ; dans l'axe de maximalisation de l'estime de soi, il se doit de développer le potentiel d'épanouissement inhérent à sa vulnérabilité. Le rapport entre le crédit qu'on lui donne et l'estime de soi est le levier majeur de la fabrique de l'individu contemporain : ses actes ne peuvent être reconnus comme tels que s'ils constituent une valeur, c'est-à-dire, avec ce que l'on a exposé avant, s'ils côtoient le bord de ce qui constitue la norme, pour l'étendre à de nouveaux objets échangeables. D'où une survalorisation de l'image de soi plus que des possessions réelles, pour obtenir plus de crédits : prendre part à des choses qui me précèdent et émettre des parts de soi pour obtenir du crédit auprès des autres. La valeur s'estime à être acceptée en qualité de membre : comme l'échange fait le profit, le partage fait le crédit. Les marchés financiers s'approprient le partage non pas sous la forme d'un don de soi mais d'accès à des choses non sécables (accès au savoir, à la propriété intellectuelle) qui constituent donc le moyen d'appropriation et de critique interne à la logique capitaliste. Les médias opèrent de la même façon que les marchés financiers : dès qu'une idée susceptible de créer une norme arrive, tous s'en saisissent, ce sont des traders médiatiques.

La question qui demeure est : qu'est ce qui fait qu'un Dire peut ou non devenir un discours et produire de la division ? Ne peut-il qu'instituer une nouvelle norme ou s'effacer ? A quel niveau se situe le passage de l'autre côté du bord, ou la perversion est pointée ? Au niveau transférentiel ? Le discours de la norme apparaît dans les « il faut », « on doit » qui supposent un point de détermination pris dans l'interprétation scientifique, ainsi qu'on le voit dans le domaine médical.

De quelle façon aujourd'hui le travailleur doit-il croire dans le travail pour s'en servir comme technique de subjectivation ? Le régime de vérité, impératif intérieur de l'aveu, est une technique de véridiction de soi. La volonté de savoir²⁷⁹ est propre à l'Occident dans une demande permanente de vérité adressée à l'autre (de quoi s'institue la réflexivité). Le concept d'énergie a été injecté dans la biologie économique et le progrès culturel est alors pensé comme déploiement de sommes d'énergie avec une utilisation plus noble. La culture deviendrait l'énergie utilisée à bon escient, ce qui fait de l'économie des forces vitales le principe rationnel de l'évaluation. Nature et culture ne seraient que des conceptualités différentes : induction dans la nature qui donne des règles universelles, déduction dans la culture qui vise à décrypter des individualités. Se représenter les choses comme quantités (utilisation rationnelle de la force, vitalité) donne une vision économique de l'être humain. L'imaginaire institué de l'homme contemporain a pour fond l'autonomie et la

²⁷⁹ Foucault, M. (1970-1971). La volonté de savoir. Cours au collège de France. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011.

suffisance individuelle de quoi découlent compétition et culte de la performance, selon Lordon (2013, *La société des affects*) « il n'y a pas plus révélateur de l'imaginaire néolibéral que la conception que chacun se fait spontanément de soi-même comme sujet pensant »²⁸⁰ c'est-à-dire étant à l'origine de sa pensée. En cela, la production devient une fin en elle-même, de l'ordre du signifiant vide ayant le potentiel d'équivalence, avec à l'autre bout la consommation. Ce qui produit une contrainte sur les corps malgré un sentiment d'extension de sa propre liberté (plus de choix) : dans cet esclavage le maître est le marché et ses premiers disciples les monopoles. Mais cette image de l'individu contemporain est-elle vraiment ce qui se joue au niveau de la subjectivité, et, puisque nous l'avons souligné, dans la réflexivité qui la constitue ?

Avec le discours capitaliste, le névrosé met en question la vérité de son savoir en ce que ce dernier impose un mode de jouir : l'obsessionnel en est le produit en tant que de ce savoir il marque l'impossibilité de son incidence première, l'interdiction de l'objet (a). L'hystérique serait l'origine en ce qu'elle pousse le point d'interdiction au Nom du Père, promouvant l'absolu de sa jouissance, en cherchant à joindre (a) à l'absolu du maître (du sujet supposé savoir). Le discours de la science précisément soutient le rejet dans l'Autre de (a), comme savoir absolu saisissant la vérité de la jouissance (ce que nous avons vu avec l'exemple clinique plus haut).

L'économie de marché et le règne de la norme se fondent sur un mimétisme structurant, en parallèle de la loi, la reconnaissance imaginaire prime sur la reconnaissance symbolique dans le semblant, une sorte de stade du miroir sans cesse renouvelé avec des assises identitaires (mythe de l'individu self-made) à construire en permanence dans le regard de l'autre. La dette agit comme le maintien piaculaire de l'existence de l'Autre qui soutient le lien social par l'intermédiaire de l'argent. Le langage n'est pas un engagement mais prend entièrement sa fonction de leurre, ce serait l'image qui prime, bien que toujours susceptible de s'effondrer. La virtualisation des marchandises et du corps avec l'objet virtuel, intégré entre le regard de l'autre et le miroir, décuple les lieux de la reconnaissance dans les réseaux sociaux et médiatiques : le nom vaut le corps, le signe vaut la chose, la métaphore se mue en représentation immédiate. L'« Autre » de l'économie de marché, c'est l'autre virtuel qui échappe à la rencontre, c'est l'autre du fantasme, c'est le spectateur impartial de l'idéal (avoir un corps qui obéit). Pour Jan Horst Keppler (2016, *Economie de marché et inconscient, d'un autre à l'autre*), en l'absence d'une loi régulatrice, la fonction de l'autre dans la reconnaissance est déterminante pour le sujet pour éviter l'émiettement psychotique, d'où la prépondérance du contrôle visuel des conduites : « Dans l'échange, le sujet économique se reboucle dans une régression symbolique avec son objet (a) pour un plus de jouir dans un signifiant iconisé

²⁸⁰

Lordon, F. (2013). *La société des affects*. Ed. du Seuil, Paris. Pp. 253.

qui lui est constitué par sa propre image en miroir que lui fournit l'autre »²⁸¹. L'identité repose sur le collage avec l'image du miroir et demande une capacité de déplacement à répétition dans laquelle le registre de la vérité ne fait plus sens, mais apparaît lors de la perte (du corps, maladie, d'un autre corps affectant sur lequel reposait l'instance du regard, et qui disparaît avec son corps).

Le cas de Madame P²⁸² (*annexe 12*) nous enseigne sur ce point : elle a travaillé pendant 5 ans pour un patron qu'elle idéalisait, période pendant laquelle elle a fait une rupture d'anévrisme, dont elle ne s'est pas remise, malgré la volonté de retourner immédiatement travailler, 6 mois plus tard elle est en arrêt maladie pour dépression. Elle se trouve seule et démunie, ne comprenant comment il est possible que son patron l'ait laissée tomber, il occupait pour elle (dans la lignée de son père), la place absolue de la reconnaissance, cherchant à se conformer au désir de l'autre pour se définir elle-même « Pendant un moment j'étais protégée de tout parce que j'étais collée à lui ». C'est la rupture d'anévrisme qui la décolle, et elle cherche à partir de là à ce que la loi (dans son combat pour reconnaître l'exploitation qu'elle a subi, auprès de ses voisins qui font du bruit, face à son conjoint qui boit...) devienne cette instance de protection mais ça ne répond pas, elle s'interdit tellement de choses, pour être dans les règles, qu'elle ne comprend pas pourquoi cela ne fonctionne pas pour les autres. « J'ai toujours été serviable, ça m'a jamais dérangé, il faut juste que les gens me demandent ». Mais au bout d'un moment, cela redevient normal pour l'autre « on m'a vendu du rêve ». Je lui demande « est-ce que vous vous êtes vendue comme du rêve ? » elle « je suis vraiment considérée comme une très bonne assistante, je pense qu'on m'a plutôt sous-exploitée [...] je pensais faire bien et continuer à faire plaisir, j'ai pas été dépassée mais j'ai toujours déçu ». En arrêt de travail, elle ne sait pas quoi faire « ce que je fais pour moi, je vois pas l'utilité, faudrait quelque chose qui se voit ». Elle ne peut se penser autrement ses compétences que lorsqu'elles sont mises en avant par un autre en position d'idéal (à la fois protecteur et persécuteur), son agressivité s'intensifie à la mesure que sa souffrance n'est pas reconnue, et le fait d'être en arrêt maladie, de ne pas travailler, lui donne à la fois un statut qu'elle cherche à faire valoir et une culpabilité qui l'amènent à ne plus rien pouvoir faire, sauf quand le conflit avec l'autre la mobilise. « J'ai besoin de m'entendre dire (son lapsus) qu'on m'a maltraité là-bas, qu'on reconnaisse ma souffrance, ils n'ont pas respecté mes droits ». C'était aussi l'argent qu'elle gagnait qui lui donnait le devoir d'en faire toujours plus, en ce que sa valeur y était déterminée.

Si elle a cherché sa valeur dans son employabilité, elle perçoit le vide sous-jacent, le fait qu'elle n'ait jamais su, jamais pu être elle-même « je ne sais pas ce que je suis ni qui je suis ». La rencontre de l'autre est impossible en dehors de ce potentiel de valorisation de son exception : elle parle d'une amie « c'est une grande danseuse, pour que cette personne qui peut avoir toutes les

²⁸¹ <http://sygne.net/economie-de-marche-et-inconscient-dun-autre-a-lautre-jan-horst-keppler-2/>

²⁸² Annexe 12. P. 85

amies qu'elle veut me choisisse, c'est que j'ai une grande valeur [...] peut-être que je vis ma vie par procuration. Moi qui ai toujours eu le don de trouver des personnes perturbées, j'avais envie d'être avec des personnes qui vont plus mal que moi, maintenant c'est l'inverse ». Elle se sent toujours à part « je ne comprends plus ce monde où on peut parler mais où on ne nous écoute pas ». Rien de ce qui viendrait d'elle ne pourrait s'intégrer au discours ambiant. « C'est pas de la reconnaissance que je veux, c'est de l'amour, un amour inconditionnel, que tout le monde m'aime ». Elle se rappelle, adolescente, qu'elle était « celle qui s'adaptait à tous les clans, sauf quand je suis arrivé avec les petits bourgeois, j'étais plus au centre de l'attention alors que d'habitude c'était moi la forte tête, là je ne réagissais pas, je me laissais faire ». Elle a inventé un mensonge à un moment où elle était triste « j'ai dit que mon demi-frère s'était suicidé, après les autres ont été gentils avec moi, j'ai trouvé ça bien et ça m'a rendu service ». Elle a aussi compris ce jour là que « leur monde c'était faire semblant », et que d'être plainte permettait d'être intégrée.

On voit bien ici que, ce qui s'est joué avec le père, mais déjà dans le rapport du père au pouvoir de la communauté, s'est mis en place une position subjective propre au discours hystérique. Dans sa volonté de maintenir son intégrité, la loi étant défaillante, elle vient coller aux identifications qui prennent place d'idéal du moi, dans la projection d'un maître qui la reconnaisse, sans intermédiaire, dans une domination directe de son esprit et de son corps à partir de quoi elle se constitue comme savoir : ceci est le passage du discours hystérique au discours de l'universitaire par le discours capitaliste. C'est de son corps que ce produit la rupture qui la décolle, sa perception d'autonomie et d'exception n'ayant d'autre en qui la faire reconnaître s'écroule, les injonctions collectives perdent là aussi leur autorité. Ne pouvant éprouver sa valeur diminuée par la maladie, l'affection émergente (violence et angoisse) ne peut se faire reconnaître dans le discours dominant, elle n'y trouve plus d'équivalence, le savoir constitué est dénoncé en tant que semblant. Le long travail que nous engageons viendra précisément rejouer, dans l'espace protégé de nos consultations (dont l'absence de la dimension économique est déterminante « Ce qui m'a le plus plu avec vous c'est qu'il n'y a pas de problème d'argent... »), ce qu'il en est du sujet supposé savoir.

Le savoir du maître est transformé par le capitalisme en une essence prise dans une totalité : il ne sait pas ce qu'il veut, il a à se faire reconnaître dans l'autre. La fonction du plus de jouir est apportée en suppléance de l'interdit de la jouissance phallique (la jouissance de l'Autre, du Maître, du signifiant savoir qui s'englobe lui-même). Selon Lacan, (1986, Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse) « Il n'y a pas d'autre sens à la conservation de l'énergie que cette marque d'une instrumentation qui signifie le pouvoir du Maître. Ce qui est recueilli dans la chute, ceci d'autant

doit être conservé. C'est la première des lois »²⁸³. La transformation du plus de jouir en plus-value est le passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange. « À partir d'un certain jour, le plus de jouir se cote, se comptabilise, se totalise et que de là commence ce qu'on appelle cette accumulation de capital »²⁸⁴ (ibid) : trafic, économie, échange des esclaves. La lutte des classes se passe au niveau de l'identification : c'est bien ce que nous avons vu avec Madame P (*annexe 12*).

La distinction esprit/corps est fruit de l'activité scientifique dans notre conception du monde naturaliste²⁸⁵, elle ne prend fonction que dans ce discours qui la suppose ensuite de façon réflexive. La maladie somatique retire le psychisme de l'esprit et le fait revenir à son association intime et primitive avec le corps. La position de déchet est pour Winnicott fondamentale dans le vécu humain « ce n'est que si nous avons été dévorés, usées jusqu'à la corde, et exploités que nous pouvons supporter à un degré moindre d'être aussi introjectés magiquement, et d'être rangés au rayon des conserves dans le monde intérieur de quelqu'un »²⁸⁶ (1955, La position dépressive dans le développement affectif normal, In De la pédiatrie à la psychanalyse). Ce qui renvoie à l'état de servitude volontaire et marchandise humaine.

Le cas de Monsieur S²⁸⁷ (*annexe 10*), rencontré lors de sa première consultation en chirurgie orthognatique, montre bien comment ces logiques opèrent. Sa demande est esthétique, il considère que sa mauvaise dentition l'empêche de réussir au niveau professionnel et affectif, que l'image qu'il donne ne reflète pas ce qu'il est, qu'il a envie de paraître plus avenant, surtout qu'il est artiste et que l'image fait partie de la valeur de sa représentation. Il s'est lui-même diagnostiqué « bipolaire » du fait de la succession de phases « maniaques » où il réussit tout ce qu'il entreprend et se sent invincible, et de phases « dépressives » lors desquelles il devient incapable d'agir ou de prendre des décisions et se méprise au plus haut point. Cette dualité marque aussi ce qu'il a recherché jusque là : tantôt une vie bien rangée « famille, travail, maison » respectant le schéma maternel, tantôt une vie « marginale » à l'image du père. Il se trouve pris entre deux discours, corrélés à deux images, à deux expériences sociales : celui du fils de la mère et celui du fils du père. Au fur et à mesure des entretiens, il apparaît de plus en plus clairement qu'il ne veut pas d'une vie conforme, et que ce qu'il attend de sa mère, l'acceptation de ce choix, ne pourra advenir, du fait de l'amour de celle-ci, que dans la décision du fils d'épouser ce choix. La problématique dentaire s'instituait précisément

²⁸³ Lacan, J. (1968-1969). Le Séminaire, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991. Pp. 49.

²⁸⁴ Lacan, J. (1968-1969). Le Séminaire, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991. Pp. 127.

²⁸⁵ Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture?* Ed. Gallimard, Paris.

²⁸⁶ Winnicott, D. (1969). De la pédiatrie à la psychanalyse (1935-1963) « la position dépressive dans le développement affectif normal » 1955. Ed. Payot, coll. Sciences de l'homme.

²⁸⁷ Annexe 10. P. 71.

dans cette dialectique : avoir une mâchoire « trop étroite », c'était être différent, ne pas pouvoir se montrer tel qu'il est au fond.

En fait, c'est ce conflit entre conformité et originalité qui marque tout son parcours, et c'est sur le choix de l'originalité que se termine le suivi, permettant l'instauration d'une continuité dans sa perception identitaire, le lien entre ces deux discours et ces deux images à partir desquels il peut alors dire « je ». Il se sent responsable du choix de son père qui a laissé sa mère seule, devenant soudain femme et mère et laissant tous ses autres projets, il doit le racheter et l'excuse. Pour lui, aimer c'est faire un choix qui le sacrifie lui-même (choix qu'a refusé le père), être aimé c'est être en dette par rapport au choix fait par l'autre, dans les deux cas, il se prend en objet. Il imagine aimer une « fille », soit ni femme, ni mère, qui ne se sacrifie pas, tout comme lui pourrait ne plus avoir à racheter la faute, mais ça suppose la crainte de l'abandon « on donne de l'argent quand on a cessé d'aimer, quand on ne se sacrifie plus pour l'autre ». Monsieur S n'a jamais entrepris les soins dentaires nécessaires au début du traitement, et a choisi de ne pas entrer dans le protocole d'orthochirurgie, il a eu une promotion professionnelle et a arrêté le suivi psychologique.

Pour terminer cette partie, nous avons vu que l'absence de discours du maître en place de régulateur fait jouer l'image au cœur de l'identification, mais que le discours médical continue à mobiliser des signifiants maîtres associés au discours de la valeur économique. Ce serait par l'identification à la norme, et à l'idéal qui la dépasse tout en s'y faisant reconnaître, dans une volonté d'être comme les autres pour être soi-même. Cette logique est prise dans le discours de la valeur économique, et les affections peuvent s'y inscrire à partir du moment où elles sont reconnues par un autre y étant intégré (ayant une valeur dans ce discours), s'en faisant lui-même le maître dans le transfert, sans pour autant occuper de façon instituée cette position de jonction entre symbolique et imaginaire de la puissance nommante de l'Autre (le cas du médical se situe comme relai). A partir de là, ce sera au niveau de la réflexivité (S2 constitué) que le savoir mobilisé pourra être intériorisé : ce qui produit de l'exclusion quand il n'y a pas d'identification disponible dans l'environnement proche (c'est-à-dire pas de possibilité de se faire reconnaître en l'autre du marché : là où le rapport au médical arrive en acteur d'intégration au discours de la valeur). Tout en notant que, si l'objet de jouissance est défini par l'autre (et être soi peut être pris comme objet de jouissance), la multiplicité nécessaire des identifications (pour éviter que la chute de l'idéal personnifié laisse place au vide) donne un investissement libidinal pluriel : les représentations associées à l'idéal du moi se constituent dans une pluralité de sites qui peuvent entrer en contradiction. Nous en arrivons donc à la façon dont le discours du risque vient, à son tour, orienter la production de savoir.

B. Du discours du risque :

La recherche en intelligence artificielle a donné naissance à des algorithmes dits « prédictifs », de plus en plus utilisés que ce soit dans un but commercial ou par les autorités dans le domaine de la sécurité, de la santé, de la justice. Là où la responsabilité disparaît, la liberté semblerait aussi disparaître selon la loi du libre-arbitre instaurée dans la conception judiciaire occidentale. Prédiction veut dire orientation du passé (interprétation de certains faits) pour une reproduction dans le futur, qui suppose la toute puissance des règles empiriques (or c'est toujours une lecture particulière et comprenant une dimension politique : cela tend à reproduire les schémas discursifs et les refermer sur eux-mêmes). En mettant en place un système prédictif dans la vie sociale, l'intériorisation du système réagit au niveau de la réflexivité où le sujet tend à se reconnaître dans ses propres actions, soit pour s'y conformer (adhésion au modèle), soit pour le détourner (en trichant avec), soit pour s'y confronter (résistances aux pratiques disciplinaires).

La force de l'algorithme est normative, ainsi que le fait que celle-ci ne dépende pas que de la technologie, mais bien des conditions sociales, juridiques, hiérarchiques. Plus que de la prédiction, c'est de l'intervention, car mettre en place une prévention est performatif, ça transforme déjà les comportements dans le sens d'une normalisation où c'est plus le potentiel que la vérité qui est pris en compte. On retrouve ici les processus d'individualisation comme subjectivation passive dans le sens de la gouvernementalité de Foucault : le discours politique agit directement sur les comportements. Néanmoins, cette notion de passivité, nous l'interrogeons précisément à partir de la réflexivité qui permet son intériorisation.

La CNIL a produit en décembre 2017 un rapport sur les enjeux éthiques des algorithmes et de l'intelligence artificielle²⁸⁸ : il s'intéresse plus particulièrement aux IA faibles, dénonçant la grande part d'irréalisme dans les IA fortes (censées dépasser l'humain). Ces IA faibles désignent des techniques d'apprentissage automatique permettant aux algorithmes d'évoluer, de se reprogrammer, en fonction des résultats obtenus, sans intervention humaine. Elles sont déjà omniprésentes dans nos vies, via internet, la finance, la prévention du crime, le logiciel APB qui devient Parcoursup... Le rapport montre que la prétention d'objectivité des algorithmes masque leur orientation subjective qui peut être source de discrimination et engage donc la responsabilité des créateurs. Dans le rapport du CNIL, est notifié que « Tout algorithme est (...) en un sens biaisé dans la mesure où il est toujours le reflet – à travers son paramétrage et ses critères de fonctionnement,

288 <https://www.cnil.fr/fr/comment-permettre-lhomme-de-garder-la-main-rapport-sur-les-enjeux-ethiques-des-algorithmes>

ou à travers les données d'apprentissage qui lui ont été fournies – d'un système de valeurs et de choix de société [...] On peut ainsi se demander si les algorithmes et l'intelligence artificielle ne conduisent pas à une forme de dilution de figures de l'autorité traditionnelles, de décideurs, de responsables, voire de l'autorité même de la règle de droit. »²⁸⁹. Concernant les algorithmes prédictifs, le risque est d'autant plus grand et empêche la remise en cause des conséquences pratiques, surtout que la fabrication des algorithmes est opaque, et que souvent les résultats ne peuvent être expliqués. Cela aboutit donc à une déresponsabilisation collective et une perte d'autonomie masquant là où se loge le pouvoir, c'est-à-dire les prises de décision en amont et, dans le champ politique, comme nous l'avons vu, au remplacement de l'état de droit par une réglementation algorithmique censée nous protéger des risques. Face à cela, le CNIL préconise un principe de loyauté qui intègre les impacts subjectifs et collectifs des algorithmes, et un principe de vigilance/réflexivité visant à remettre en cause l'orientation première des algorithmes, la nature imprévisible des outils technologiques et de la confiance qui leur est accordée.

Revenons à notre clinique, nous avons précisé que l'un des trois éléments de l'offre orthochirurgicale porte sur la notion de prévention : celle-ci peut être couplée aux dimensions esthétiques et fonctionnelles, ou bien apparaître de façon isolée. Ainsi, un patient de 18 ans (Annexe 17) « je le fais surtout pour être tranquille, j'aime bien faire du sport, donc je me dis que si après j'ai des problèmes (s'il ne fait pas l'intervention)... Je préfère éviter ». Il trouve que son visage a déjà changé avec le traitement orthodontique « le décalage s'est accentué. Je sais que ça va être dur, mais je ne suis pas angoissé... Ce sont surtout mes grands parents qui sont inquiets que ça rate ou que je me réveille pendant l'opération ». Il se demande pourquoi la consultation psy est systématique, un peu gêné, mais répondant de façon très scolaire « j'en ai jamais vu (un psy), c'est intéressant ».

Un autre patient de 26 ans « je voulais juste un traitement orthodontique, mais quand j'ai commencé il y a trois ans, on m'a tout de suite parlé de l'opération... J'aurais préféré qu'ils m'expliquent plus, là je ne suis pas très rassuré... ». Il a besoin d'explication sur « qui va m'opérer, qu'est ce qu'on va me faire, qu'est ce qui va rester de l'espace entre mes dents... La date a été choisie tout d'un coup ! ». Il ne ressentait pas ce problème avant « c'est depuis le traitement que je vois que c'est décalé, je vais pas rester comme ça maintenant ». Ses parents « ils sont contre, comme moi, avant je ne savais pas que ça existait donc ça ne me dérangeait pas, maintenant je me sens obligé de le faire, ça fait partie du traitement... Si l'intervention se passe bien, c'est le top, là je suis en bonne santé alors... ».

Ces patients annoncent deux aspects contradictoires pris dans la dimension préventive : le risque, s'il n'y a pas l'opération, de se trouver en mauvaise santé (et de ne plus pouvoir faire du sport) // le risque, en faisant cette opération alors qu'il est en bonne santé, de se trouver moins bien. Il y a donc une dissociation de la perception interne (être en bonne santé) qui se trouve projetée par un risque de perception externe (devenir malade), et ce savoir constitué fait retour dans l'état antérieur marquant une impossibilité de rester tel quel, en ce que l'inaction ne pourra repousser ce qui s'est intégré comme potentiel malade. Il est donc nécessaire, pour mobiliser suffisamment d'énergie libidinale dans la partie du corps investie, de lier d'autres dimensions : pour les deux, l'accentuation du décalage fait que les choses ne peuvent plus rester telles qu'elles, l'opération devient indispensable. Par ailleurs, à partir d'une même proposition (faire la chirurgie pour pérenniser le traitement orthodontique, et éviter des problèmes dentaires), les façons de l'appréhender sont très différentes. Pour le premier, cela est pris en tant que renforcement de sa détermination, une épreuve à affronter qui est un challenge personnel (on retrouve dans la réflexivité le lien avec le discours capitaliste : faire de soi un objet de jouissance, à partir du discours du maître) ; pour le second, plus âgé, il n'est pas possible de recevoir de l'extérieur un savoir sans que celui-ci soit intériorisé à partir de son champ de savoir (S2), le discours du maître doit venir faire la jonction entre discours hystérique et universitaire, ce qui ne s'est pas effectué ici. L'investissement mobilisé demeure alors flottant, et c'est par l'image renvoyée que se maintient la demande où il se fait à nouveau acteur.

Nous avons ici un processus montrant de quelle façon le discours médical peut venir, dans la dimension du risque, fonctionner comme discours du maître avec une injonction de subjectivité (nous faisons l'hypothèse dans la première partie que le discours du risque était la mobilisation du des injonctions collectives dans le registre du discours du maître, « dernière » modalité énonciative permettant à l'Etat de se maintenir en tant que jonction instituée de la puissance nommante de l'Autre). La subjectivité est ainsi rationalisée entre risque et profit. C'est là que nous voyons les limites de la consultation psychologique un mois avant l'opération, puisque ce processus est déjà fortement constitué, et que le déconstruire viendrait mettre à mal un investissement sur plusieurs années déjà. Néanmoins, nous avons quelques cas de patients pour lesquels, le sentiment de s'être engagé de façon passive jusqu'à l'entretien vient poser, dans la réflexivité précisément de l'espace proposé, un arrêt. Ainsi, le cas de Mr B.²⁹⁰ (*annexe 13*) est intéressant sur ce point.

J'ai rencontré Mr B (28 ans) lors de l'entretien préopératoire, il investit immédiatement l'espace proposé « on m'a dit de faire ça parce que j'ai un problème de mâchoire, que ça allait m'aider à avoir plus confiance en moi... je supporte pas d'être tel comme je suis actuellement, je

²⁹⁰ Annexe 13. P 111.

suis pas à l'aise quand il y a plein de monde autour de moi ». Il vit avec sa mère qui est assez inquiète, lui se plaint de nombreuses moqueries dans la famille « la seule manière qu'ils trouvent de me parler c'est de me provoquer et je me défends », en fait ils ne se moquent pas tellement de sa dentition « c'est parce que je vis chez ma mère, que j'ai pas de travail et pas de copine... Alors dès que je commence à aller bien j'essai de m'occuper l'esprit. Mais là je ne sais pas si je vais tenir avec l'intervention, au quotidien ça ne changera pas grand-chose si je le fais ». Il n'est pas encore sûr de vouloir se faire opérer, c'est plutôt un moyen pour lui de faire quelque chose, il ne trouve pas de travail « peut-être que je tombe tout le temps sur des cons, il y a des gens qui ne supportent pas de me voir et de me parler... En fait je n'ai pas du tout envie de faire cette opération, ce qui me gêne c'est surtout le regard des autres, ma sœur depuis qu'elle est née me sort des vacheries sur mon physique... J'essais de faire les choses pour moi, pas pour les autres, mais ça me rend malheureux ». Il avait déjà fait une dépression et vu un psychologue pendant deux mois « ça a pas changé grand-chose, j'avais pas envie de faire ce qu'il me disait en me forçant ».

Lors de la consultation pluridisciplinaire, je pose que le patient a besoin de réfléchir et qu'il n'annule pas l'opération, mais que l'on va se revoir pour en parler. Les chirurgiens, une fois le patient entré, insistent sur le fait que son traitement « ne servira à rien si vous arrêtez là, ça va revenir comme avant, il faut que vous le sachiez, vous serez obligé de tout reprendre à zéro, c'est dommage ». Je leur dis après que j'ai trouvé leur propos très culpabilisants, à quoi ils m'ont répondu, un peu gênés « tu sais, on rencontre plein de patients qui reviennent plus tard et qui nous disent qu'on les avait pas prévenus, qu'ils ont fait tout ça pour rien, alors c'est nous qui culpabilisons après ! ». Cela montre bien comment le discours du risque vient de l'extérieur de la pratique médicale elle-même pour s'y retrouver en écho.

Je le revois donc la semaine suivante « ce qui me fait le plus peur, c'est que mon visage change complètement... ». Il a eu peur lors de la consultation, quand les médecins ont pris les mesures « je me pose plein de questions et j'ai pas de réponses, ce qui m'inquiète c'est vivre au quotidien après l'intervention. Si j'avais porté un appareil à 15 ans, j'aurai pas eu besoin de me faire opérer, mais ma mère s'en est pas occupée... Le fait de venir là (à l'hôpital), j'ai les jambes lourdes à chaque fois, j'ai peur qu'il m'arrive un truc... Si je le fais le plus dur sera passé, si je le fais pas peut-être que l'orthodontie servira à rien... ». Les moqueries portaient surtout sur sa dentition au collège « mais quand c'est pas mon visage ou mes dents en général, c'est tout le reste », on lui a dit qu'il avait « des dents de requins ». Les moqueries sont quotidiennes et réciproques dans la famille « quand les parents étaient là, ils disaient rien ». Au niveau fonctionnel « soit je mange du côté gauche, soit je mange du côté droit... Il y a des mots que j'ai du mal à prononcer ». Lors de sa scolarité, il a eu un attouchement en maternelle, et l'enseignant ne l'a pas cru « il m'a mis une fessée déculottée... J'ai vu leur regard... C'est le regard des autres en général ». Il a vu une

psychologue du CP au CE2 « parce que j'étais perturbé... Après elle est décédée d'un cancer donc j'ai arrêté d'y aller ». Il parle d'un acharnement de la part d'une maitresse en CM1 « après j'ai passé tout mon temps à sécher l'école... J'ai récolté le poids des conneries de mes frères et sœurs parce que j'avais le même nom et qu'ils avaient eu les mêmes prof ». En 6^{ème}, il a arrêté l'école « parce que j'avais peur » et a été placé dans un foyer « c'était l'insécurité permanente, les moqueries, les insultes, les tabassages... J'y repense tout le temps... Quand les gens voient quelqu'un de timide ils essaient de faire violence... La vie d'aujourd'hui maintenant c'est difficile ».

La fois suivante « après avoir discuté avec ma tante, j'ai beaucoup réfléchi, et puis j'ai appelé l'assistante du chirurgien pour lui dire que j'annulais l'intervention. Je préfère le faire que si vraiment j'ai une douleur ou que je me sens pas bien. Le lendemain j'ai envoyé un mail en espérant qu'il appelle, dans le sens où on voit qu'il essaie de comprendre la situation... Il a dû se dire que je lui avais fait perdre son temps ». Il aurait aimé expliquer à l'autre pourquoi il ne voulait pas le faire « avant d'annuler, j'ai quand même été me renseigner sur internet pour savoir si j'avais le droit d'annuler ». Il se demandait vraiment s'il n'était pas obligé de se faire opérer, vu qu'il s'était engagé, c'est notre entretien qui avait ouvert la possibilité que non. Son orthodontiste « je l'ai appelé aussi, elle m'a répondu que elle non plus elle l'aurait pas fait... Le fait que j'ai annulé, je me sens déjà mieux. Depuis les examens de la dernière fois, je ne sors presque plus de la maison, je passe le temps... Les jeux vidéos, les jeux de flingues tout ça, j'aime bien, et ça me permet d'éviter de penser à tous les soucis que j'ai eu en utilisant mon imagination ». Par rapport à l'opération « je me suis dit : je me suis débarrassé de ça, maintenant je vais me débarrasser du reste, je ne pense pas que j'aurai supporté, ça aurait été encore plus dur qu'aujourd'hui ». Il n'a pas été très touché par l'aspect préventif dans le discours médical « ce sont des gens qui peuvent comprendre ce que je vis, contrairement aux regards des autres, même dans la rue : je me dis si ça se trouve ça se voit que j'ai pas de travail, pas de voiture, que c'est marqué ». « Je complexe même si je sais que je ne devrais pas, je me vois difforme, il y a des parties qui ne sont pas comme les autres et je n'ai pas de réponses... Quand j'y pense dans la rue, je marche pas droit ».

Nous nous arrêtons ici (la retranscription du suivi alors engagé est en *annexe 13*), car ce qui est visible ici est précisément que le discours du risque ne « prend pas » chez ce patient : nous pourrions supposer que son rapport au médical le rend inopérant, puisque le médecin est celui qui peut comprendre, et non pas celui qui dit quoi faire (d'ailleurs, cela doit bien représenter la première psy qu'il a eu par rapport au second). Mais nous pouvons aussi considérer que Mr B, bien qu'il ne comprenne pas pourquoi, n'est pas « pris » dans la norme : il observe cet écart dans le regard des autres, et se sent lui-même « difforme », mais cela n'est pas sous le mode de la culpabilité. Le regard des autres est persécuteur (là où le regard médical est protecteur), et provoque chez le patient de l'agressivité et de l'incompréhension. S'il s'était engagé dans l'opération, c'est parce qu'on lui

avait dit de la faire, qu'il aurait plus confiance en lui, que ça éviterait la récurrence, mais cela n'a opéré par une intériorisation, c'est resté extérieur. D'ailleurs, le reste du suivi montre que le patient est en fait relativement perméable aux discours dominants, que la violence qui lui est faite laisse des traces dans son corps, sans protection, mais qu'il ne fait pas appel à un tiers tout puissant pour venir le protéger. Si la question de la psychose peut se poser ici, nous souhaitons en tout cas souligner que les discours dominants se trouvent reflétés par l'identification aux autres pluriels, quand ce n'est pas à un idéal personnifié. Ainsi, le discours de la valeur économique apparaît dans le regard de tout autre, et le discours de la technoscience dans la jouissance solitaire nourrie par le fantasme (nous y reviendrons). Et comme le discours du risque est de l'ordre du discours du maître, il ne prend pas, en effet, il ne peut se disperser en une pluralité d'espace d'identification, mais nécessite une représentation instituée. Et puisque chez ce patient il n'y a pas de représentation instituée de la puissance nommante de l'autre, la protection ne peut se situer que dans un lieu fixe qui devient isolant : la maison de sa mère. Cela ouvre de nombreuses portes qu'il nous faudra explorer.

D'après Lacan (1968, Le Séminaire XVI, d'un Autre à l'autre) « Le risque de vie, voici où est l'essentiel de ce qu'on peut appeler l'acte de maîtrise, et son garant n'est autre que ce qui est, dans l'Autre, l'esclave au titre de signifiant auprès de quoi seulement se supporte le maître comme sujet »²⁹¹. Comme S1 (trait unaire) vise à la répétition d'une jouissance, S2 surgit après coup pour en marquer la propriété signifiante dans l'autre en la renvoyant à un autre signifiant, et de quoi (a) qui avait chu avec S1 demeure exclus définitivement. La jouissance est le (a), précisément la perception du bord de la lettre que le nom cherche à emplir. Dans la logique propositionnelle, soit avec la fonction x, tout argument qui prend fonction de x, donc mis à la place laissée vide dans une proposition lui donnera valeur de vérité : tout argument prend valeur de vérité par son entrée dans la fonction. « Le sens, s'il est quelque part, il est dans la fonction, mais que la dénotation ne commence qu'à partir du moment où l'argument vient s'y inscrire »²⁹² (Lacan, 1970, Le Séminaire XIX... ou pire), la dénotation n'apparaît que quand la variable prend fonction d'argument. En ceci, la fonction du tout inscrit le possible mais pas l'existence, celle-ci étant dans la particulière du « pas tout ». L'« au moins un » du Père est la marque que ça peut marcher sans, que la nécessité n'est qu'instauration de l'argument dans la fonction : la logique est l'art de produire une nécessité de discours qui limite le champ du possible « la jouissance opère comme nécessité de discours et elle n'opère que comme inexistence »²⁹³ (ibid), en ceci la nécessité vient emplir un espace vide en

291 Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 197.

292 Lacan, J. (1970-1971). Le Séminaire, Livre XIX, ... *Ou pire*. Editions du Seuil, Paris, 1991. Pp. 48.

293 Lacan, J. (1970-1971). Le Séminaire, Livre XIX, ... *Ou pire*. Editions du Seuil, Paris, 1991. Pp. 51.

faisant un ensemble, elle s'instaure d'une position d'inexistence et le symptôme en marque la place. Une patiente de 22 ans (*annexe 17*) « je le fais pour éviter d'avoir des problèmes après. Il n'y a rien d'immédiat, il n'y a rien comme problème avec moi ». Elle a les bagues en lingual (traitement à l'intérieur des dents) et a fait un emprunt pour le traitement « c'est pour aller avec le début de ma vie adulte, déjà j'ai fait un traitement pour l'acné et je me sens mieux ». Elle se demande comment elle va changer « dans la famille on a tous des bons mentons et je suis la seule qui a un dérèglement qui ferme pas la bouche ».

Lacan note : « Peut-être justement n'est ce pas à proprement parler le nombre dans toute sa réalité auquel le langage donne accès, mais seulement d'être capable d'accrocher le Zéro et le Un. Ce serait là que se serait faite l'entrée de ce Réel, ce Réel seul à pouvoir être l'au-delà du langage, à savoir le seul domaine où peut se formuler une impossibilité symbolique [...] cet au-moins-un, rien ne l'impose sinon la chance unique – encore faut-il qu'elle soit jouée – de ce que quelque chose fonctionne sur l'autre versant, mais comme un point idéal, comme possibilité pour tous les hommes d'y atteindre. Par quoi ? Par identification »²⁹⁴ (ibid). Une autre patiente de 19 ans (*annexe 17*) « il me manque des dents, elles ont pas bien poussé ou je sais pas trop... Je dois avoir une greffe osseuse et des implants après. Ça fait un peu peur tout ça, je me sens pas super à l'aise à l'idée qu'on change des choses en moi, déjà que j'ai peur des piqures... Est-ce que ça fait mal ? J'ai aucune idée de l'intensité que ça peut atteindre. Mais faut bien que je le fasse, sinon ça va être pire après ». Il y a jouissance mentale de l'Autre à partir du corps. « On s'est aperçu qu'il y avait des choses qui existaient en ce sens qu'elles constituent la limite de ce qui peut tenir de l'avancée de l'articulation d'un discours. C'est ça le Réel [...] j'appelle débilité mentale le fait d'être un être parlant qui ne soit pas installé dans un discours »²⁹⁵ (ibid) : il n'y a d'impossible que de pensée, et le discours du risque vient marquer, comme discours du maître, la limite du possible. La prévention est l'arme non scientifique de la médecine, sa dimension divine appuyée par le règne de la statistique : ce qui nous amène au discours de la technoscience.

294 Lacan, J. (1970-1971). Le Séminaire, Livre XIX, ... *Ou pire*. Editions du Seuil, Paris, 1991. Pp. 84.

295 Lacan, J. (1970-1971). Le Séminaire, Livre XIX, ... *Ou pire*. Editions du Seuil, Paris, 1991. Pp. 91.

C. Du discours de la technoscience :

Quel sont les champs d'adresse et de réception du discours de la technoscience ? Comment ce discours vient-il produire du savoir et ainsi un déplacement de S2 ? Quelles représentations viennent être découvertes à la place de l'institution de la puissance de l'Autre, en quoi ce discours favorise-t-il ou non la réflexivité ? L'image technologique produite est lisibilité du corps du sujet, devenant en soi une extériorité assujettie (exemple : site de diagnostique par lequel opère la suggestion dans le cas du médical), poussant d'autant plus loin le vécu subjectif du corps. L'outil technoscientifique arrive alors en place de dispositif disciplinaire, nous verrons de quelle façon, dans le cas de la clinique orthochirurgicale. Si l'écran vient se placer entre soi et l'autre dans le stade du miroir, ce qui suppose un filtre par rapport aux identifications, quelle en est sa fonction dans l'injonction de subjectivation et/ou comment la déplace-t-il ?

Pour exister, s'augmente le besoin d'être représenté quelque part, et d'autant plus dans une dimension virtuelle qui laisse des traces de soi indélébiles. Suite à la projection de la continuité d'existence dans l'Autre, la nécessité de mettre une distance entre soi et le monde se présente sous des champs de représentation superposés. Les développements technologiques ont toujours modifié profondément nos relations, nous allons ici l'interroger via le rapport à la sexualité, dans un contrôle accru des corps. Les objets techniques sont pris dans le discours scientifique, c'est-à-dire que la connaissance participe du fantasme d'une inscription du lien sexuel.

On laisse entendre que la machine, étant systématique, est objective dans le sens de neutre. C'est très différent : systématique, cela signifie que l'on fait toujours la même chose, qu'il n'y a pas de différence, mais ça ne veut pas dire que c'est neutre. Il peut très bien y avoir une orientation qui est celle de ses concepteurs, comme on l'a vu avec les algorithmes. **Nous allons d'abord analyser de quelle façon l'objet technoscientifique vient prendre fonction dans la sexualité et son impact sur la subjectivité. Soit la question du manque et ainsi de l'objet (a), qui tendent à être articulés dans la jouissance multiple (jonction avec le discours capitaliste) à partir du fantasme technoscientifique. Nous verrons ensuite de quelle manière dans le champ médical, le discours technoscientifique opère telle une injonction normative, et comment la pluralité des sites d'identification, favorisée par les réseaux virtuels, peut l'ouvrir à une réflexivité. Nous nous interrogerons donc plus précisément sur l'identification par le filtre de l'écran.**

Dans un essai sur la défaite de Kasparov face à Deep Blue, David Stork, chercheur en informatique et en psychologie, écrit : « Pendant des siècles, l'humanité a remarqué l'existence du cœur chez les animaux abattus ; mais la véritable fonction du cœur est restée mystérieuse jusqu'à ce qu'on puisse la comparer à un objet artificiel et dire : le cœur est comme une pompe (un œil est comme une chambre obscure, un nerf est comme un fil électrique...) De la même façon, nous savons depuis des siècles que le cerveau est responsable de nos pensées et de nos sentiments, mais nous ne comprendrons le cerveau que lorsque notre connaissance psychologique et neurologique sera complétée par un artefact, un ordinateur qui se comporte comme le cerveau »²⁹⁶. Est posé ici l'identification à la machine, le fait de lui prêter des caractéristiques humaines fait retour dans la représentation du corps propre et modifie le rapport avec celui-ci, dans un rapport plus mécanique. Nous avons là une des modalités par laquelle un savoir permettant de produire un outil technoscientifique vient, en retour, marquer ce savoir sur la représentation propre de l'humain, c'est un processus de déplacement de S2 à partir de l'identification. Ce processus vient à nouveau, encore en retour, prêter à la machine la capacité de ressentir du plaisir et de penser.

Il y a une scène dans «Barbarella» (Roger Vadim, 1968) où l'héroïne est capturée par son ennemi, l'abominable Durand Durand, et placée dans une machine de son invention baptisée «machine de l'excès». Celle-ci se présente comme un gros piano à queue dont le couvercle est constitué d'un faisceau de longues pales mouvantes se déployant en faisant des vagues au-dessus du corps de la victime dont seule la tête dépasse. De son côté, le tortionnaire plaque des accords sur le clavier lumineux, contrôlant à travers la musique le rythme et l'intensité du mécanisme. Au début, Barbarella paraît surprise ; elle trouve même la chose agréable. Puis la musique s'accélère, ses vêtements sont éjectés par la bouche d'un tuyau, Barbarella, affolée, demande ce qui se passe. Durand Durand lui révèle alors le terrible sort qu'il lui réserve: quand l'air atteindra son crescendo, celle-ci mourra, dévastée de plaisir... Finalement, c'est la machine, exténuée, qui finit par prendre feu et implorer. «*Vous l'avez épuisée*, s'exclame Durant Durand, hors de lui. *Elle n'a pas tenu le coup! Quel genre de femme êtes-vous ? Vous n'avez pas honte ?*».

En première ligne dans cette quête d'une jouissance automatisée: la robotique. En 2004, à San Francisco, Tony Pirelli donnait naissance au premier robot sexuel. Il laisse entendre que le robot sexuel va remplacer l'homme dans la sexualité féminine et ouvrir à la multiplicité des jouissances sans contrainte de l'épuisement du partenaire. Depuis se sont développées les technologies haptiques, ce qui renvoie à un ensemble de techniques qui ont pour but d'influer sur nos perceptions tactiles mais également kinesthésiques (sensation du mouvement de notre corps dans l'espace). Cela est présent dans les jeux vidéo, mais aussi dans les interfaces de chat vidéo « Appliqué au sexe, cela donne le Virtual Hole, un vagin artificiel en forme de bouteille et garni de

²⁹⁶ <https://www.research.ibm.com/deepblue/learn/html/e.8.1.html>

pédoncules motorisés dont les mouvements et les vibrations peuvent être synchronisés avec les images d'un film porno. A l'instant même où, sur l'écran, le pénis de l'acteur est caressé, sucé, léché ou "absorbé", celui du spectateur subit une série de stimuli correspondants. Palpations, frottements.... On pourra alors éprouver, chacun de son côté, la sensation de faire l'amour avec son interlocuteur tout en restant confortablement assis chez soi derrière son écran. Un système qui peut fonctionner également avec les jeux de réalité virtuelle tels que 3DX Chat, une sorte de Second Life en 3D où, sous la forme d'avatars ultra réalistes, des joueurs connectés aux quatre coins du globe tentent de séduire d'autres joueurs et de coucher avec eux. A l'illusion optique et sonore, déjà parfaitement développée, viendra alors s'ajouter l'illusion haptique. Mais ce n'est pas fini, loin de là : la simulation de l'acte sexuel devrait atteindre un degré de perfectionnement jamais égalé grâce au développement de l'holographie. Outre un réalisme de plus en plus accru, les hologrammes du futur auront également l'avantage d'être... palpables. Grâce à des caméras infrarouges captant la position d'une main, elle est parvenue à retranscrire la sensation d'une goutte d'eau ou le poids d'une sphère au creux de la paume »²⁹⁷. Ces machines créées pour donner du plaisir, tout comme d'autres technologies, sont vouées à s'immiscer à l'intérieur même du corps, et de manière permanente. En 2001, un chirurgien californien greffait un sex toy directement dans le corps des femmes : il a donc inventé un implant posé sous la peau, et déclenchable par une télécommande. Il a fait breveter son invention, et si les tests se montrent concluants, il compte essayer d'inventer un système équivalent pour les hommes. La question qui se posait alors étant jusqu'où le déclenchement du mécanisme pouvait déborder les capacités physiques²⁹⁸.

La technologie de la sexualité rend celle-ci beaucoup moins fatigante, plus sûre hygiéniquement, et surtout se passe du décalage nécessairement opéré dans la relation à l'autre. A la place de la rencontre avec l'autre, le transhumanisme substitue la jouissance virtuelle. Selon D. Montaigne (2015, Voyage autour de mon sexe) « Dernière étape de cette course folle à l'orgasme virtuel: des dispositifs agissant directement sur le mécanisme neurologique de la jouissance. On sait déjà que l'orgasme libère dans le cerveau deux protéines essentielles, l'ocytocine et la prolactine, à l'origine de cette sensation de bien-être qui nous envahit après avoir joui. Une fois que l'on saura provoquer artificiellement cette réponse endocrinienne, jouir se résumera tout bonnement à appuyer sur un bouton. Le risque évidemment est que nous devenions tous accro à l'orgasme. Risque d'autant plus grand que nous serons nos propres dealers, nous administrant cette drogue libre et gratuite comme bon nous semble. Qu'advient-il alors ? Sans doute quelque chose de similaire à

297 De Montaigne, T. (2015). Voyage autour de mon sexe. Ed. Grasset, Paris. Pp. 162.

298 Abrieu, J.C. (2001). « L'approche structurale des représentations sociales : développements récents ». Psychologie et société. Vol. 2, n° 4, pp. 81-104

cette expérience menée dans les années 50 par deux scientifiques canadiens, James Olds et Peter Milner, visant à implanter des électrodes dans le cerveau de rats afin de stimuler leur système de récompense, *«phénomène comparable à l'orgasme masculin»*. Un levier dans la cage est connecté au stimulateur pour laisser les rongeurs actionner eux-mêmes l'appareil. Résultat: les rats s'autostimulent sans interruption, jusqu'à 7000 fois par heure, ignorant la soif et la faim. Et finissent par mourir. Cette urgence à jouir, cette intolérance à l'ennui et à la frustration finiront par ôter toute ombre d'érotisme et d'imagination au sexe en solitaire. Qui de son côté deviendra la nouvelle sexualité dominante. Celle à laquelle, bon an mal an, tout le monde succombera pour des questions de temps, d'efficacité et à terme d'addiction. Mais on les considérera tels des sauvages, des barbares se risquant encore à échanger des fluides et autres bactéries en faisant ce que les anciens appelaient si justement « la bête à deux dos ».²⁹⁹ Il est intéressant ici de voir de quelle façon la pratique de l'outil technoscientifique est mêlé au discours de la valeur économique.

Ces recherches recoupent précisément la manière dont le fantasme pourrait faire, de l'objet (a) détaché de l'affection partagée, comme produit de plus de jouir, sa propre quête, en se passant du désir qui suppose de l'altérité. Cela ne semble donc pas tellement révolutionnaire dans le sens, où nous retrouverons le « ce n'est pas ça » dans la quête de l'objet de désir, mais il me semble que « ce n'est pas ça » concerne justement l'objet (a) en tant que reste de l'affection partagée, alors que le plus de jouir concerne la jouissance multiple à partir de (a) retourné sur le corps propre. La technoscience, que ce soit par le virtuel ou par la machine (bien souvent la jonction des deux dans le rapport au corps même), pourrait laisser trace d'une substitution de l'affection partagée, soit proprement la jouissance multiple. Qu'en est-il alors du sujet divisé, en ce que le langage ne serait plus nécessaire dans le tout spéculaire/sensoriel : plutôt que poser seulement les ruptures de lien social (soit justement de discours) produits par ce processus, comment en définir l'impact subjectif ? Là nous est ouvert un large champ, où l'objet tendrait à se substituer à l'autre, où S1 demeurerait absent derrière l'injonction de jouissance multiple (elle-même constituée par sa mise en savoir par S2). Nous ne sommes plus là au niveau des discours, mais au niveau des dispositifs disciplinaires.

Du coup, supposer une jouissance mécanique (c'est-à-dire une machine qui jouit, et non pas jouir d'une machine, qui est tout à fait réalisable) rejoue l'identification en plaçant au niveau de la représentation de la puissance nommante de l'Autre, la machine. On pense ici au film *Her* (Spike Jonze, 2014), dans lequel la machine, qui est précisément une voix, arrive à cet état qui produit sa propre destruction : là, on peut dire qu'il y a jouissance ? D'ailleurs, on ne s'est jamais posé la question de la capacité du robot à ressentir, ou de la nécessité de lui donner des droits, avant qu'on

²⁹⁹ De Montaigu, T. (2015). Voyage autour de mon sexe. Grasset, Paris, 2015.

ne lui donne forme humaine : c'est donc seulement par un effet miroir que l'on a supposé que la machine était susceptible de ressentir des choses, d'avoir une conscience, on ne se serait probablement jamais posé cette question si on n'avait pas fait des machines à forme humaine (identification permise à partir du contour de la forme donc).

Retournons à l'effet miroir, mais cette fois dans l'autre sens : la manière dont, dans un monde mécanique, on suppose que l'être humain fonctionne en machine. Peut-être que l'idéal d'une société mécanique viserait précisément à faire injonction de jouissance, pour constituer un monde ordonnée sur la logique rationnelle, algorithmique, coupé de l'affection partagée, puisque c'est de là que peut poindre une extériorité qui mette à mal les discours dominants. Alors, à quoi sert la sexualité, d'un point de vue économique, quand elle est détachée de la procréation? Est-ce que ça peut entrer dans un ordre économique, puisqu'on parle d'économie de la sexualité (prostitution, sexualité augmentée, sextoys...) ? Imaginons une politique de la sexualité d'un point de vue administratif, comme on fonde une politique du travail, sur la base de « la jouissance pour tous », c'est-à-dire la même jouissance pour tous, fut-elle prise dans une pluralité qui en fixe les bornes. C'est le principe du plus-de-jouir chez Lacan, avec la logique consumériste : tel objet serait censé nous faire jouir, organisé par la fantasmatisation publicitaire. L'outil technoscientifique pourrait ainsi fonctionner comme dispositif disciplinaire au niveau de la sexualité.

Le film de science-fiction *The Lobster* (Yórgos Lánthimos 2015)³⁰⁰ propose précisément ce qu'il en serait d'une politique aseptisée de la sexualité. Il instaure une loi dans laquelle les êtres humains ne peuvent vivre qu'en couple, les "solitaires" étant exclus du système et chassés pour être transformés en animaux. L'amour y est ordonné sur la base d'un trait d'identification poussé à son extrême. S'ils n'ont pas ce trait commun, ils ne peuvent avoir de certificat qui leur permet de circuler librement (enfin toujours à deux). La fiction habille d'une éthique et d'une esthétique les technologies pour leur donner un sens, elle opère comme fabrication du réel. Ici, c'est bien le fantasme du collage à l'autre qui est supporté dans une égalité radicale par l'identification (la jouissance solitaire est perverse); et le fantasme (des solitaires) d'une liberté radicale où le rapport à l'autre est interdit. Seule la voix off porte la marque de l'ambivalence affective dans des termes crus, inaccessibles aux corps politisés par le discours, corps soumis à une sexualité mécanique. C'est donc par le contrôle de l'amour tout autant que de la jouissance, par l'identification pré-instituée et les interdits, que l'affection partagée ne peut apparaître que chez les protagonistes principaux qui vont s'aimer alors qu'ils font partie des solitaires, c'est-à-dire que l'extériorité se pose bien face à la politique normative et à sa résistance tout aussi normative.

³⁰⁰ GOLEGOU, T. (2015) « The Lobster ou être en couple à tout prix ». Revue en ligne Sygne, <http://sygne.net/pouvoir-des-femmes-femmes-de-pouvoir/> Encore.

Il y a beaucoup de courants dans le transhumanisme, je citerai simplement le courant « hard » de la Silicon Valley (avec Google notamment) dans lequel l'interface homme machine permettrait de se libérer de la mort et d'être plus performant et donc plus puissant. Ce courant « hard » repose sur un principe d'élite et de domination : je renvoie au film *Elysium* (Neill Blomkamp 2013), où finalement la situation des élites qui bénéficient d'un monde effectivement abondant mais bien aseptisé est plus de l'ordre de la dystopie. L'AFT (Association Française de Transhumanisme ou Technoprog) représente un courant « soft » : les politiques publiques devraient investir massivement dans la technologie pour contrer l'inégalité biologique (sur le plan de la santé par exemple), et l'expansion des machines nous remplaçant dans les tâches habituelles permettrait d'avoir plus de temps pour expérimenter l'empathie. Or, l'égalité radicale est justement ce qui supporte l'utopie hygiénique du triomphe de la norme. Il serait intéressant de débattre autour de l'opposition entre liberté comme assumption de la jouissance au risque de rompre les liens sociaux, et égalité comme réduction de celle-ci à un homme purement mécanique : il nous semble que ce ne sont que les deux tenants du même mécanisme qui cherche à faire fi des liens libidinaux.

D'où l'autre aspect d'une société aseptisée, que l'on retrouve dans le film *Equilibrium* (Kurt Wimmer, 2003) : la raison gouverne les hommes, pour éviter les conflits, des pilules journalières permettent de se couper de toute émotion, mais c'est le sens de la vie lui-même qui disparaît. L'utopie sous-jacente à ce film, portée par l'acteur principal, est une capacité de passer d'une toute puissance mécanique (vers la fin du film, quand il entre en mode « ninja ») à une sensibilité intense (soulignée par le rapport à la femme). C'est-à-dire pouvoir passer de machine à humain, en fonction des circonstances, ce n'est pas un fantasme nouveau...

Le discours technoscientifique est donc producteur d'un monde organisé autour de la norme (ce qui renvoie à Foucault), le robot en devient le prototype et objet d'identification, l'écran son instrument, et filtre d'identification. Le corps dans sa dimension érogène est attaqué par le marché, via l'essor d'une nouvelle aristocratie d'experts sous la mise en norme de la technocratie (c'est bien le champ de S2). La technoscience prend la forme d'une nouvelle autorité normalisante, derrière la fonction déchue de Dieu. Elle recouvre un paradoxe fondamental : l'utopie d'un accès à l'illimité de la jouissance aux limites de la tolérance corporelle (liberté qui serait totale par rapport au déterminisme biologique), et une annulation de celle-ci en l'aseptisant au nom d'un idéal égalitaire (effacement des déficiences biologiques pour que tous puissent jouir de la même façon). C'est une nouvelle lecture du discours fraternel fondant le lien social. Nous avons donc vu comment la technoscience peut procéder comme dispositif disciplinaire, voyons sa mobilité discursive.

Si l'identification est au cœur des processus de subjectivation, puisque permettant le relais de l'idéal du moi dans le champ social, le filtre de l'écran suppose une certaine distance ainsi posée, mais est-ce que cela ne vient pas, par là-même, réduire l'autre à l'objet d'identification ? Selon Lacan (1959, Le Séminaire VI, Le désir et son interprétation) « C'est en ce sens que nous pouvons qualifier ce qui se produit comme perversion, comme étant le reflet, la protestation au niveau du sujet logique de ce que le sujet subit au niveau de l'identification, en tant que l'identification est le rapport qui ordonne, qui instaure les normes de la stabilisation sociale des différentes fonctions »³⁰¹. La réponse perverse porte en elle la négation de l'autre, réduit à l'objet d'identification, ce qui peut porter jusqu'à sa destruction, le fantasme ayant toujours été considéré par Freud comme pervers.

Ainsi, revenons à notre clinique avec un patient de 16 ans (*annexe 17*) « au début je l'ai pas remarqué, mais après on me l'a appris, on m'a aussi demandé après une radio si je respirais mal... Je sais pas, j'ai toujours respiré comme ça, mais apparemment c'est pas normal, ça se voyait sur la radio ». Il ne sait pas trop expliquer pourquoi il respire mal, il avait commencé le traitement à 14 ans pour aligner les dents « j'aime pas trop mon visage, mon nez, c'est assez gênant... ça va pas dans l'ensemble, c'est pas harmonieux... J'ai toujours aimé que les choses soient corrigées, que ce soit juste juste », ma stagiaire « juste ? », lui « juste ça correspond à parfait... après l'opération ce sera mieux qu'aujourd'hui ». Sa mère et sa sœur l'encouragent à faire une chirurgie du nez, il sourit quand il parle de son père « il est positif » « j'ai juste peur que ça rate, que ça soit plus abîmé ». Ce qui a été posé par l'écran comme filtre du corps, savoir superposé, est venu redéfinir la fonction : cela s'est collé à l'idéal fantasmatique alors mis en acte. Qu'est ce qui « se voyait sur la radio » ? Le « ça » qui n'est pas « juste » et doit être « corrigé », mais qui peut tout aussi bien « rater » et « être plus abîmé » : si le patient répond à l'injonction d'identification dans l'image exposée, c'est parce qu'elle est constitutive d'un certain savoir, elle est, en elle-même, la trace du savoir de l'Autre et donc en position d'idéal du moi.

Un patient de 38 ans en post-opératoire « je me suis ultra préparé grâce aux infos qui étaient sur internet » : des vidéos sur youtube, des infos et des conseils. Il a eu une première opération à 13 ans « ça a été vraiment dur, pendant l'adolescence, le visage a été très marqué, c'était horrible, je suis resté 2 mois à l'hôpital, j'ai beaucoup maigri... ». Concernant cette opération « ça a été plus dur pour mes proches que pour moi, je savais pourquoi je le faisais, parce que j'avais mal, j'avais été refusé partout ailleurs, personne ne voulait me toucher, alors j'ai commencé ici, 5 ans d'orthodontie... C'est vraiment catastrophique le suivi, c'est jamais le même étudiant en ortho et le chirurgien donne pas le temps à la personne de parler, je me suis préparé tout seul avec internet ». Ses collègues de travail ne l'avaient pas reconnu « j'ai trouvé ça plutôt fun ! ». On voit cette fois

³⁰¹ Lacan, J. (1958-1959). Le Séminaire, Livre VI, *Le Désir et son interprétation*. inédit. staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20DESIR.pdf. PP. 334.

comment la réflexivité a pu se produire à partir du rapport à l'écran, réflexivité qui était impossible dans le rapport au médical.

Le rapport au désir et à la loi est radicalement différent, puisque justement le fantasme opère en comblant le manque, par des identifications multiples mises en idéal du moi. Lorsque le pervers agit son fantasme, la jouissance apparaît déjà encadrée dans ce fantasme, là où nous la posons comme jouissance de bord du S2 (donc restant dans la jouissance phallique, soit la jouissance de domination/possession) et non pas Jouissance du bord de S1 (jouissance multiple). La jouissance phallique signifie qu'il manque un signifiant dans l'Autre, précisément celui barré de la Femme et l'objet (a) est le reste de cette jouissance que la castration a aboli. C'est donc une jouissance instaurée par l'interdiction inhérente à la jouissance phallique, qui pose le surmoi et l'injonction de jouir de la domination (jouissance maîtrisée par le savoir), du corps de la femme, comme incomplétude. Alors que la jouissance multiple fait du névrosé le corps à jouir, et de ses identifications les tenants lieux de l'objet(a) retourné dans le corps (soit la part projetée de l'affection partagée). L'écran agit donc en qualité de filtre par rapport aux logiques de domination de la jouissance phallique, associée au discours du maître. Quand l'identification dans la représentation instituée du pouvoir est mise à mal, l'objet technoscientifique permet aussi une réflexivité des identifications multiples. Son intériorisation peut donc tout aussi bien favoriser une injonction normative qu'une réflexivité, où sont en opérateur le discours capitaliste et le discours de l'analyste.

Le cas de Madame L³⁰² (*annexe 8*) nous éclaire sur ce point : alors que l'opération était pour elle la volonté d'un « plus » dans un moment où elle se sentait bien, espérant trouver le visage qu'elle aurait dû avoir si la croissance ne l'avait pas « déformé », la perte produite a été dévastatrice « j'ai provoqué une rupture dans la chaîne générationnelle ». L'identification à la mère dont elle voulait précisément se couper se trouve bel et bien déstabilisée, ce qui provoque un vide et une culpabilité intense. Elle ne cesse de retourner dans son esprit ce qui a pu la pousser à se faire opérer, elle perçoit peu à peu qu'elle avait besoin d'un acte « comme s'il fallait que je vois, comme une curiosité qui m'a poussé à le faire, c'est vrai que des fois je fais des choses spontanément, sans réfléchir ». Elle ne se reconnaît pas et se sent très coupable « les gens voient quelque chose qui est autre que moi », elle suppose que les gens considèrent qu'elle est fautive depuis qu'elle s'est faite opérer, alors qu'en fait ce n'est que la révélation aux autres de ce semblant qu'elle a toujours perçu en elle « je suis toujours quelqu'un qui ait fait semblant, même avant l'opération ». C'est pour elle la rupture d'un lien qu'elle a engendré, alors que le lien familial (voire filial même) est justement pour elle le seul lien qui ne soit pas de l'ordre du semblant.

Le retour en arrière est impossible, quelque chose est venu se fixer « j'ai cassé l'évolution de comment j'aurai dû être plus tard, des dents parfaites, bien rangées, que je n'avais jamais eu avant, c'est une réflexion juste d'apparence, ce dont j'avais vraiment peur c'était d'être déformée, pourtant je suis peureuse et je l'ai fait, c'est vraiment physique, je suis différente physiquement donc ce qu'il y a à l'intérieur ne va pas avec l'extérieur, de l'extérieur il y a un vide à l'intérieur qui correspond.... Quand la machine était lancée, je ne pouvais plus m'arrêter, c'était comme une obsession, c'est comme si j'étais poussée à le faire ». En voulant se trouver, dans une image idéale qui lui était jusque là inaccessible (du côté de son père, de la norme de laquelle elle se sent exclue), elle s'est coupée de sa mère (qui l'a élevé, elle et son frère, avec une forte tendance paranoïaque), qui était pour elle son lien familial direct bien que très oppressant. L'écart qui reste est un vide, et le regard de l'autre la renvoie à cette image qui est à l'inverse de celle qui la constitue dans ses choix : devoir s'occuper des autres. L'évolution du suivi aura impliqué beaucoup de répétition, et c'est dans la reprise du quotidien, dans la projection en moi d'un autre lien de filiation (elle m'offre lors de la fin du suivi des chocolats pour les enfants qu'elle est persuadée que j'ai), et dans la mobilisation de son identité au niveau virtuel (elle a discuté avec d'autres personnes opérées ou qui allaient se faire opérer sur les réseaux sociaux, ce qui lui a donné des sources d'identification sans que son image soit montrée), qu'elle a pu dire ce qu'elle n'avait jusque là pu dire à personne dans des espaces protégés de l'image (lors des séances, sur les réseaux sociaux). Elle s'est retrouvée dans ce qui semblait lui être propre : les liens avec sa fille, qui est une des marques de sa fierté à être différente (l'avoir eu jeune, avoir su l'assumer). Et à partir de là, la possibilité de dire a commencé à s'ouvrir dans son cercle plus proche.

C'est bien par la pluralité des sites d'identification, alors que la parole médicale ne pouvait être entendue comme réparatrice, que la patiente a pu se retrouver, non pas comme objet de jouissance, mais en tant qu'espace de réflexivité. Via cet espace constitué, par les réseaux sociaux et dans le suivi psychologique, elle a pu déplacer la position de semblant qui était en place de savoir, et se « re »constituer à partir de la relation affective qu'elle a eu avec sa fille (lien libidinal) et dans laquelle est s'est retrouvée une identité. Selon Lacan, « ce qui est visé dans l'amour, c'est le sujet comme tel, en tant qu'il est supposé à une phrase articulée, à une chose qui s'ordonne, peut s'ordonner d'une vie entière [...] un sujet comme tel n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance, mais par contre, dans la mesure où son signe est quelque chose qui est susceptible de provoquer le désir, là est le ressort de l'amour »³⁰³.

303 Lacan, J. (1971-1972). *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 59.

Ce cas clinique nous montre bien que, comme nous l'avons vu avec le discours économique de la valeur, le discours technoscientifique peut favoriser le processus de réflexivité, ce processus issu du discours de la science (par l'intériorisation du savoir), étant tout autant compatible avec le discours capitaliste (où le rapport de soi au savoir est producteur de plus de jouir), qu'avec le discours de l'analyste (où le rapport à soi comme manque à jouir est producteur de liens). Nous avons ainsi remarqué que chaque discours dominant comprenait son potentiel de retournement interne et de résistance : seul le discours du risque nous a semblé en position d'injonction collective, c'est-à-dire associé au discours du maître (donc la résistance ne peut se faire que sur la scène externe). Si les discours du capitaliste et de l'analyste sont producteurs de réflexivité, pourrait-on dire alors que les deux sont des injonctions de subjectivation mais aussi des dispositifs disciplinaires ? C'est ce que nous allons discuter maintenant.

III. Modalités d'émergence et de réception du Dire

Nous avons vu que le zéro antécédent au 1 n'est produit que dans l'après-coup par le Un qui en supporte alors l'existence. En ce sens, le S0 est non fondé, c'est une antériorité construite sur le S1 originaire, le zéro étant alors le non identique au 1, qui dans la proposition se pose comme unaire, soit le nom propre. Le sujet se produit par le Dire dans la fonction de coupure, là où S1 (signifiant maître au niveau du refoulement primaire), renvoyé au S2 (champ du savoir), laisse supposer qu'il y a S0 non identique à lui (soit le sujet barré ou l'objet (a) : la jouissance multiple). Le refoulement primaire est un contre-investissement, il vise la répression des affections partagées, dont l'un des destins est de parvenir à la conscience sous forme d'angoisse. De nouvelles affections peuvent apparaître en tant que nouvelles combinaisons, qui ne trouvent pas d'expression dans les représentations et sont donc refoulées ou engagées par le Dire si transfert ou multitude affective.

L'investissement de l'affection partagée serait un opérateur de valorisation en jeu dans une structure d'échange : la valeur d'usage, on n'y a pas accès, ainsi qu'au signifiant unaire, mais sa valeur d'échange se définit à partir de son rapport au S1 via sa retranscription dans la contingence du discours (S2) où il peut y avoir sublimation. C'est donc dans le refoulement après-coup que vient le premier temps logique du refoulement originaire, et qui fait poser celui-ci comme lui étant antérieur. C'est la structure même du discours qui, par la valeur d'échange propre à la constitution du savoir, produit, en même temps qu'elle constitue, ce qui lui serait nécessairement antérieur. Le refoulement originaire (qui renvoie à S0) n'est autre que la supposée (car dans l'après-coup logique) mise en place de la structure du vide, c'est le refoulement de l'affection partagée, là où le refoulement originaire est en fait renvoyé à S2 au moment où se pose son absence de représentation. Du S2 se place donc le manque de représentation de la puissance nommante de l'Autre, qui échoie à l'enfant avec S1 en signifiant de son désir. Ce processus topologique se rejoue donc sans cesse dans les échanges de parole et dans le rapport au discours dont il est la condition nécessaire pour s'exercer, soit la condition de semblant.

Ce qui prend nom de jouissance est là où le désir supposé de l'Autre porte sur ce qui de l'affection partagée est retourné dans le corps, c'est la possibilité de poser S1 nommant l'enfant, en le rendant par là-même manquant de ne pas être toute la batterie signifiante. S'il y a jouissance multiple qui se soutient du refoulement originaire, le désir du sujet se porterait

alors vers les autres signifiants orientant le désir de l'Autre, dans lesquels il poserait l'objet manquant (il y aurait choix subjectif quand la nomination est posée sous forme interrogative à partir du S1). Il y a toujours un reste à ce choix qui se loge dans l'impossible à Dire et peut se retrouver dans la fonction de l'écrit en tant qu'institution subjective (soit l'auto-nomination ?). C'est là que le Nom du Père devient le signifiant qui manque (signifiant substitué au pas-tout hors sens, action de nouage entre l'enfant, l'Autre et le phallus qui instaure la signification phallique comme désir, soit dans la perversion d'être ce phallus imaginaire, soit dans la névrose de le substituer symboliquement), le signifiant qui bloque la jouissance de l'Autre (par la constitution en retour de S0). Aucun Dire ne peut y prendre son sens, que de se substituer au signifiant maître, ce qui « laisse à désirer », mais là aussi où le Dire du sujet, nécessairement en extériorité, a fait déplacement dans la structure car ouvert à tous les sens.

C'est le travail effectué par le discours de la science, discours de l'hystérique, à partir de quoi l'ouverture à tous les sens vient se fermer dans le discours universitaire. Point où S1 est en position de vérité, laisse en S0 la jouissance multiple, poussant toujours plus loin l'émergence de l'affection partagée, par une injonction de jouissance. Le discours capitaliste s'établit dans ce déplacement, où le rapport au maître est sans intermédiaire, où le savoir produit les objets de jouissance qui le servent. Le discours de l'analyste s'établit aussi dans ce déplacement, la reconstitution de S0 est déconstruite par la destitution du sujet supposé savoir, la production de signifiant maître laisse ouvert, par le Dire, la limite du choix de jouissance en ce que le transfert d'amour rejoue l'affection partagée (retour du refoulement primordial). Le Dire n'est pas uniquement production signifiante, il d'abord acte d'expression de l'affection partagée (manque à jouir).

Cela suppose qu'il n'y a pas de signifiant primordial du désir de l'Autre, tout comme il n'y a pas de signifiant primordial du désir du sujet, il n'y a que nomination du signifiant maître, qui demande un type de jouissance et construit autour injonction et interdit (la loi). Le signifiant zéro dans l'après-coup est donc celui de la loi, qui est refoulé (refoulement secondaire par sa non représentation en S2), le S1 passé sous la barre de la vérité. C'est donc S2 en tant qu'associé (passage métonymique) à S0 (l'Autre de la loi comme Un) qui fait défaut dans la psychose, puisque aucun savoir ni représentation ne peuvent être associé au signifiant maître (ce qui dérange la question du fantasme), S0 ne couvre pas le vide du désir de l'Autre. Et dans la névrose, il reste de la jouissance qui ne trouve à se représenter dans le savoir, prise de chair du signifiant maître, objet (a) retourné dans le corps, ce qui engendre le symptôme, le lapsus et l'acte manqué. En quoi le symptôme est une métaphore (rejoue S1) et le désir est une métonymie (rejoue S2).

L'affection partagée y est donc nécessairement extérieure du moment où s'effectue la nomination, elle peut émerger quand se rejoue le transfert d'amour (dans la relation amoureuse mais aussi dans la situation analytique), ou lors du retour du refoulé primordial (ce qui suppose une effraction du Réel) ou par la puissance affective de la multitude des corps en présence. Nous analyserons ici les deux premières modalités, la troisième sera traitée dans Du Social.

Nous avons vu aussi que le Dire était expression contingente de l'affection partagée et de la puissance nommante de l'Autre, jouant le transfert d'amour qui projette, à partir de l'affection partagée (hors espace ni temps), la continuité d'existence dans l'Autre. Dans le Dire il y a cette distance qui s'effectue à condition que ce Dire soit reçu : s'il est reçu par le sujet qui l'articule, le décalage ne produit pas une perte mais une intensification de sa puissance (potentiel d'autonomination), s'il est reçu par l'autre, il y a multitude affective (nomination collective) ou interprétation (reproduction du signifiant maître) qui détermineront son devenir. Le Dire est le nœud, de la même façon que le sinthome, il y a dans le Dire la production d'une jonction, sitôt retirée dès qu'elle est énoncée, entre sujet (ce qui rejoue sa division constituante) et subjectivité (là où il est nommé). Le Dire vient donc bousculer dans une réciprocité nécessaire, idéal du moi et moi idéal, nommant et nommé, ce qui déplace le champ du savoir posé au niveau de S2.

Il y a ainsi deux temps du Dire, comme acte, comme événement. Le Dire, sur le modèle de la nomination première, serait donc l'expression d'une extériorité constitutive de la division du sujet, ses potentiels seraient de réinscrire la nomination première ou de la destituer. Ces potentiels dépendent de quel contexte transférentiel a occasionné la manifestation du Dire, et si ce contexte permet au sujet de s'y reconnaître comme nommant, acteur de sa propre division, c'est la traversée du fantasme. Nous allons explorer quelles sont les voies par lesquelles un Dire peut se manifester au niveau du sujet divisé : dans la psychanalyse, le sinthome, l'auto-nomination, le trauma, le sublime, l'angoisse. Nous ne prétendons nullement que ces possibilités sont exhaustives.

A. Affection et Dire dans la psychanalyse :

Est-ce que ce poids de la voix, si présent dans l'aveu, ne s'est pas manifesté comme plus de jouir, dans l'assomption de l'analyse avec la découverte de l'inconscient? La réflexivité produite par l'analyse n'est-elle pas la mise sur le marché d'un autre produit de plus-de-jouir, de soi à valoriser par l'interprétation? Est-ce que son dispositif d'abstinence et l'injonction de la libre association viennent renforcer le refoulement primordial de l'affection partagée et favoriser la jouissance multiple, ou bien permettre de reconstituer le transfert d'amour, ou encore de prolonger par la réflexivité l'intériorisation du maître? Si l'offre psychologique s'instaure bien dans cet imaginaire marchand, ce serait par le discours de l'analyste que s'opère sa sortie.

Des points d'issue de l'analyse comprennent la perception de S2 comme ensemble vide, du maître comme semblant de savoir, la jouissance comme corps sans identité, la réflexivité comme reconstitution de S0 dans l'intériorisation d'un espace protecteur à partir du transfert d'amour. Le malaise de la civilisation viendrait à ce que S2 en champ du savoir, absorbe de plus en plus de corps, par la production d'une société qui ne pourrait aller que vers plus de contrôle. Selon Lacan, (1968, Le Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre) « le stoïcien avait une certaine solution qu'il avait donnée à ça : la position de l'esclave, pour faire que les autres pouvaient continuer leur lutte comme ils voulaient, lui s'occupait d'autre chose [...] le maître idéal de Hegel représenté par 1, et qui bien entendu puisqu'il joue tout seul gagne, il est clair que puisque c'est exactement pour ça, pour se signifier par 2, ayant gagné, qu'il va y avoir un rapport qui va s'établir entre ce 2 et ce 1 maintenant, auquel il peut s'accrocher puisque ce 1, il l'a mis en balance sur la table, au champ de l'Autre »³⁰⁴.

En mettant en jeu le (a) pour l'1, le (a) est relégué plus loin, jusqu'à sa négation totale dans le corps mécanique qui nécessite des sacrifices dans le corps biologique. Ce discours vient diviser le sujet entre son activité et son savoir, qui est alors précisément le savoir-faire de l'esclave : dans l'analyse, le point extrême est la dialectique de la reconnaissance existentielle, à inscrire dans la réflexivité, c'est le soutien de cette réflexivité plus que la possibilité d'autonomination qui en constituerait le fond. Dans la cure, l'interprétation fait rupture par rapport aux devenir possibles du sujet, donc sur quoi il ne pourrait se reconnaître immédiatement à partir de sa condition d'individu social. C'est, selon Castoriadis (1990, Psychanalyse et politique) « Ce dont l'interprétation essaie de faire sens ne fait sens que comme acte de quelqu'un que l'analysant visible n'est pas et en qui il ne

304 Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 190.

se reconnaît de prime abord pas. »³⁰⁵. En ce sens, l'analysant est dans un processus d'actualisation de sa puissance, particulièrement ouvert à l'émergence affective. Ce qui peut produire le passage à l'acte ou en tout cas un déplacement, là où le psychanalyste est « passeur d'être » (Syboni, 2007, L'enjeux d'exister). Le Dire est alors une des issues possibles de ce déplacement introduit par l'interprétation : selon Cingolani (2011, Psychanalyse, politique, désidentification) « À partir des rêves et des lapsus, l'interprétation formule des segments de sens contradictoires pour la logique vigile, des souhaits incompatibles, l'ambivalence des affects, les mêmes images reprises dans des enchaînements qui devraient s'exclure ou s'annuler les uns les autres ; c'est dans ces écarts que se réactive le sujet dans la relation à l'altérité. »³⁰⁶.

Le discours analytique repose S1, aliénation première, en injonction de jouissance marquant le refoulement primordial de l'affection partagée. Le discours analytique serait en ce sens une remise en acte de la projection dans l'Autre de (a), par la chute de S1. En effet, selon Moroncini (2017, Quelle politique pour la psychanalyse ?) « Si le discours hystérique est le début de la révolte contre le pouvoir du discours universitaire, seul le discours analytique est en mesure de transformer cette révolte en une véritable révolution, dans la mesure où il pose comme agent « a », réactive son rapport avec S barré, mais pas aux dépens du savoir, et laisse comme reste le signifiant maître – un signifiant renouvelé. Parmi les nombreuses significations que l'on peut attribuer à la thèse selon laquelle le discours analytique représenterait l'envers de celui du maître, nous pourrions en retenir une qui n'est pas la dernière ni la moins importante : celle qui attribue au discours de l'analyste la capacité de faire voir, en le prenant à l'envers, ce qui est à l'origine du discours du maître, en brisant ainsi l'illusion du signifiant maître, de S1, d'être à l'origine de la spirale discursive et d'en dicter par conséquent l'ordre et la taxonomie. Au commencement il n'y a ni la parole ni l'action : au commencement il y a (a), l'objet cause du désir »³⁰⁷.

Il faut ici préciser une chose par rapport à notre réflexion, et puisque je pars de ma pratique, qui n'est pas la cure analytique classique, mais le suivi psychologique à l'hôpital. Premièrement, la règle d'abstinence se trouve modifiée, les entretiens se font en face à face (nous verrons avec le cas de Mme P que cela est modulable) et il y a rarement plus d'un entretien par semaine. Deuxièmement, concernant la règle d'abstinence à l'extérieur, puisque justement ma pratique

³⁰⁵ Castoriadis, C. (1990). « Psychanalyse et politique », in *Le Monde morcelé*, Le Seuil, Paris. P. 191.

³⁰⁶ Cingolani, Patrick. « Psychanalyse, politique, désidentification », *Revue du MAUSS*, vol. 38, no. 2, 2011, pp. 171-183.

³⁰⁷ Moroncini, B. « Quelle politique pour la psychanalyse ? », *L'en-je lacanien* 2017/1 (n° 28), pp. 117-142. P. 131.

s'associe d'un acte (la chirurgie), c'est bien plutôt comme espace de réflexion de ce qui est agité à l'extérieur que comme interruption momentanée des prises de décision importantes pour le sujet, qu'elle s'organise. Troisièmement, il n'y a pas de paiement des séances, ce qui exclut l'objet monétaire du suivi, où la fonction hospitalière vient se marquer plus fortement : une attente de soutien et de conseil plus que de valeur à échanger, un rapport d'inscription au savoir médical (j'ai une blouse blanche) et de résistance (les patients se saisissent de l'espace qui s'ouvre pour exprimer leur écart par rapport au discours médical) à partir de quoi l'extériorité peut s'exprimer par ma position (les patients demandent souvent s'ils doivent être suivis médicalement pour continuer le suivi psychologique, je pose que non, ce suivi est un espace tiers dont le temps est indéterminé). Quatrièmement, la demande de suivi se produit dans la rencontre (que ce soit lors des consultations systématiques ou en hospitalisation), elle n'est pas antérieure, et se manifeste donc à partir de ce qui se joue autour du corps.

Cela étant posé, nous allons précisément interroger comment cet espace particulier peut être le site d'émergence de l'affection partagée, dans le transfert d'amour ou dans l'effraction du réel (retour du refoulé primordial), et la constitution d'un Dire, avec ses trois destinations : la réflexivité et le déplacement du rapport au maître, la multitude affective, l'interprétation qui relance le signifiant maître (propre au discours médical).

La réflexivité n'est pas issue du discours de la science, c'est la fermeture à l'extériorité de l'affection partagée, par la transformation du savoir de tout objet en plus de jouir, que cette réflexivité prend la forme du surmoi, S1 passant au niveau de la vérité. Dans l'ascèse païenne, il s'agit de se rejoindre soi-même, avec, comme moment essentiel, non pas l'objectivation de soi dans un discours vrai, mais la subjectivation d'un discours vrai dans une pratique et dans un exercice de soi sur soi. La vérité est alors un processus de subjectivation, récit hors discours institué, à partir du vécu affectif, où le sujet peut énoncer des discours vrais, sans que ceux-ci n'aient aucune valeur. Dans la psychanalyse, ce discours vrai émerge de l'analysant pour être entendu par lui en retour, après qu'il l'ait déposé dans l'espace de l'analyse. Il n'y a pas de subjectivation d'un discours vrai qui proviendrait de l'autre. Ou si, d'une certaine façon, de l'autre en soi, en produisant une affection, ce qui est le propre de l'interprétation analytique, ou de l'acte analytique.

Prenons un exemple issu de mon suivi avec Mme P³⁰⁸ (*annexe 12*), alors qu'elle a beaucoup d'agressivité et du mal à trouver dans l'autre ou dans la loi un espace protégé, la salle de consultation doit être capable de contenir ce qu'elle met à jour, pour que ce ne soit pas effractant. Une fois (c'est la seconde en trois semaines), une infirmière entre dans la pièce et, après s'être

³⁰⁸ Annexe 12. P. 85.

excusée, la traverse pour aller chercher un document, la patiente explose « non mais ce n'est pas possible, vous ne voyez pas qu'il y a écrit psychologue sur la porte, psychologue ! ça ne veut rien dire pour vous ? Vous ne faites pas la différence ? Vous entrez aussi quand les patients sont déshabillés et qu'on les examine ? Eh bien ici c'est pareil », l'infirmière s'excuse à nouveau, lui explique qu'elle est à l'hôpital et les bureaux sont utilisés par plusieurs personnes, qu'elle peut avoir besoin du matériel qui s'y trouve, puis s'en va. Jusque là je n'ai rien dit, la patiente est très en colère, elle me demande où elle en était et tente de reprendre, mais n'y parvient pas, je lui dis alors « ce n'étais pas à vous de vous interposer, c'était à moi de lui demander d'attendre, c'est ici un espace protégé dont je dois être garante, je vous prie de m'excusez ». Elle s'effondre en larmes « ah, merci, vous ne vous rendez pas compte du bien que ça me fait d'entendre ça ».

Ce que j'ai posé ici, c'est la possibilité d'une continuité de l'affection partagée dans un espace protégé, c'est par le transfert que Mme P vient y mettre la présence même de son corps exposé « Vous entrez aussi quand les patients sont déshabillés et qu'on les examine ? Eh bien ici c'est pareil ». L'interprétation vient dire que je suis en position de garant de son espace, ce qui est pour le moment nécessaire, afin qu'elle puisse, par la réflexivité qu'elle y établira, inscrire cet espace en elle. Est-ce que je rejoue ici le discours du maître ? Oui dans le sens où je mets un Dire sur l'espace qui restait non nommé, mais c'est bien à l'espace en cours de constitution que je m'adresse, pas à elle, je n'ai pas dit « je dois vous protéger », ce qui aurait relancé les identifications d'emprise dont elle essaie de se défaire. Projeter la nomination sur l'espace, c'est proprement ce que Winnicott avance de l'espace transitionnel, comme nous l'avons vu, cet espace est la projection de l'affection partagée dans l'Autre, alors que la nomination porte sur la place qu'aurait à y prendre le sujet. C'est à partir de la constitution de cet espace, alors que le discours capitaliste offre un espace préconstitué d'objets à jouir, que le discours de l'analyste permet une réflexivité sans objet, ou plutôt, constitue l'espace protégé où la réflexivité pourra constituer ses propres objets en fonction des liens libidinaux.

Si nous avons pu remarquer que l'interprétation est de l'ordre du Dire en ce qu'elle manifeste une affection partagée (là, affection effractée justement), elle a pour objet l'espace constitué dans le transfert bien plus qu'elle n'est injonction de subjectivité. Elle serait ainsi à distinguer de la parole pleine « tu es » qui demeure dans un processus de nomination qui place le sujet au champ de l'Autre. Le transfert produit un changement de nature des deux êtres en présence, en cela il y a opération du Dire en son sein. Selon Lacan (1954, Le Séminaire I. Les écrits techniques de Freud) « L'amour est un phénomène qui se passe au niveau de l'imaginaire, et qui provoque une véritable subduction du symbolique, une sorte d'annulation, de perturbation de la

fonction de l'idéal du moi »³⁰⁹. Le transfert d'amour, qui se joue dans le cadre de la consultation, comme nous avons pu le voir avec Mme P, et comme cela se développe pour elle tout au long du suivi (voir *annexe 12*), déplace les modes d'identification.

Pour mieux comprendre ce qui se joue au niveau du patient (puisqu'on parle d'espace, nous continuons d'appeler patient et non pas analysant celui qui est reçu dans l'espace hospitalier, puisque c'est ainsi qu'il y ait désigné, à partir de quoi sa demande se constitue), nous allons ici développer plus précisément le cas de Mr R (*annexe 16*).

J'ai rencontré ce patient de 28 ans peu de temps après sa première consultation en chirurgie orthognathique « c'est mon dentiste qui m'a préparé à envisager cette intervention, au début c'était plus un confort ». Au travail, ses collègues l'encouragent « vas-y, tu vas gagner en confiance ». Il voit l'intervention comme un regain de puissance « je vais avoir des mâchoires plus larges, ça fait plus viril, comme mon père... Mon sourire ne fait pas partie de ma personne, trop étroit, trop jeune... Je dis toujours oui, je déteste ». Concernant le monde médical « tout le monde dit que ma mâchoire est trop étroite ». Les histoires se ressemblent avec les filles « c'est toujours mon côté gentil » il ne sait pas s'il veut changer ça ou pas « je ne veux pas devenir méchant ». Sa première intervention (légère) pour élargir le palais doit se faire dans 6 mois, la seconde pour avancer la mandibule un an après. Il a du mal à élaborer mais souhaite poursuivre un suivi psychologique « je ne sais pas si j'ai envie de changer, mais je prends cette intervention comme une possibilité d'avoir plus confiance en moi ». Il se saisit de la possibilité du suivi comme de la proposition d'opération, il a ouvert avec le protocole un espace qui vient se réfléchir dans les entretiens.

Il dit qu'il a été très perturbé suite à notre première séance « je ne me suis jamais posé toutes ces questions sur moi... En général j'analyse les autres pour m'adapter à la façon dont ils fonctionnent, mais pas moi-même ». Il lui manquerait la possibilité de « m'affirmer », il est incapable de dire de quoi il a envie et répète souvent « il faut que... Il ne faut pas que ». « Je ne veux pas d'argent, je ne veux pas quelque chose d'important, une promotion, une grosse voiture... je veux juste être heureux... Peut-être que je n'ai pas rencontré la bonne personne, mais je suis attiré par des caractères forts ». L'opération « c'est comme si maintenant je n'avais plus à me précipiter. Je sais que pendant 2 ans les choses sont en stand-by (deux ans de traitement en tout). Ça me donne une raison pour ne pas m'engager ». Il craint l'approche de ses 30 ans, ce serait le moment où « je dois être posé avec une amie, avoir des enfants... Mais je me demande si je veux vraiment être comme tout le monde, je suis bien comme ça, je suis un solitaire, je ne me pose pas de problème ». L'identification avec les amis de son âge est difficile, mais paraît imposée et lui

309 Lacan, J. (1953-1954). Le Séminaire, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*. Ed. du Seuil, Paris, 1975. Pp. 162.

demande de « changer ». A la fin de chaque consultation, il se sent « un peu embrouillé », et il ne sait pas quoi dire au début « je ne me souviens plus ce que j'ai dit la fois d'avant... Vous devez avoir une bonne mémoire ! j'ai l'impression que c'est bizarre, mais ça me fait du bien ». Concernant l'intervention « en fait c'est plus pour éviter d'avoir des problèmes après, là il n'y a pas de problèmes, je prends ça comme une occasion pour que des choses changent, je sais pas très bien quoi ».

Il a rompu avec sa petite amie « c'est la première fois que c'est moi qui rompt, j'ai fui, j'ai fait ça comme un connard... J'ai peur de changer dans le mauvais sens, comme j'ai eu pas mal de refus, je me demande si je vais pas devenir un connard... Je ne veux pas devenir un connard ». Il perçoit une tension en lui « en fait je crois que je suis quelqu'un de très nerveux, je fais de l'hypertension et je garde tout pour moi ». Ce qui le renvoie à une agression plusieurs années auparavant, « quand je les ai retrouvés, je chope les gens comme ça tout seul, en plein milieu d'un carrefour, les agents m'ont arrêté ». Il perçoit une double facette en lui « celui qui est trop gentil, et celui qui ne peut pas se contrôler... Personne ne s'y attend, quand on me voit, à ce que je me batte, je gagne toujours » cela le met très mal après, il cherche beaucoup à se justifier. A la séance suivante, il commence par dire que parler de la violence, comme la dernière fois, était difficile « je n'aime pas cette partie de moi et je n'aime pas en parler... ma famille, ça a toujours été un cocon, je ne trainais pas beaucoup avec les autres jeunes du quartier ». Il n'a pas vraiment choisi la voie qu'il allait suivre « je n'ai jamais eu d'ambition, j'ai pris les choses comme elles venaient, comme pour l'opération, je ne sais pas comment je pourrais changer ça ». Il insiste souvent sur la nécessité de changer quelque chose, plus par ce qu'on lui dit à l'extérieur « pour me booster », qu'un manque qu'il sentirait. Il n'exprime pas de désir, ni d'angoisse, ni de haine, il agit et réagit comme s'il n'y avait pas de réflexivité, il est poussé par les autres dans son travail « je vais essayer d'en faire un peu plus, c'est l'occasion, je verrais bien ce que ça donne... En fait je sais pas très bien pourquoi je le fais ». C'est aussi le cas pour le suivi engagé « mes amis me disent que c'est bien que je fasse une thérapie, que ça peut m'aider à changer » moi « pourquoi changer ? » lui « je sais pas, peut-être qu'il y a des efforts à faire ? ». Cela ne produit pas chez lui d'inquiétude « je ne rêve jamais, je n'ai pas de souvenirs de cauchemars non plus, je ne sais pas ce que c'est que l'angoisse », par contre il ressent souvent une nervosité. Il perçoit les deux ans de traitement « figé par le protocole, du coup j'ai le droit de ne rien prévoir, ça va changer sans que je sois obligé de bouger (son visage), on verra après ce que je dois faire et ce que je veux ». Le changement vient ici d'une extériorité qui est l'espace-temps de ces deux ans, espace qui laisse toute sa place à la réflexivité puisque ça lui permet de faire barrage à la demande de l'autre.

Comme je me sens souvent le besoin de faire du lien entre ses associations, je lui demande à la fin d'une séance « qu'est ce que ça vous apporte de venir ici ? » Lui « c'est comme si j'avais des

morceaux de vie éparpillés, je me souviens pas de comment je passe d'une chose à l'autre, mais apparemment vous oui, je crois que ça m'aide... ». Il a l'impression que deux registres agissent en lui en même temps quand il prend la parole, que ce soit au travail, avec ses amis, en public ou en intimité « dans mon parler, il faut que je me recadre, sinon ça fait comme ici, il y a pas de lien ». Il est surpris de ne pas être ému dans des situations où les autres le sont « du coup ça m'a mis mal à l'aise, je me sens en décalage ». Il se dit à nouveau qu'il doit faire des efforts « j'ai des hauts et des bas dans ma confiance en moi, des fois j'arrive bien à faire des efforts, des fois ma timidité reprend le dessus ». Faire des efforts, c'est « il faut/je dois », pas de rapport avec souffrance ou plaisir « je suis toujours en contradiction, je m'en rends compte maintenant ». C'est l'émergence de la réflexivité jusque là masquée dans la tension interne.

En début de séance : « je me suis répété dans ma tête ce que j'ai dit la dernière fois, j'ai l'impression d'avoir dit n'importe quoi ». Il éprouve une certaine « honte » par rapport à ça « ça m'énervé parce que je ne contrôle pas ce que je dis et que ce n'est pas logique ». Il se demande alors si vraiment il n'éprouve pas de sentiments, ou si ses sentiments sont masqués par lui, pour éviter de les montrer aux autres. Quand il ressent quelque chose susceptible de le faire souffrir « je retrace les événements pour les mettre dans un ordre logique, et après il n'y a plus de sentiment, mais ça me permet pas d'éviter de me retrouver dans les mêmes situations, c'est ça qui m'agace ». Il revient sur la difficulté ressentie lors des entretiens « je suis toujours déstabilisé après, j'ai pas la main ». Concernant la première opération « maintenant je fonce, pour moi c'est une première étape ; le plus dur c'est l'appareil à porter pendant deux ans, les opérations c'est que du bonheur (j'entends : parce que ce n'est pas lui qui agit), on va voir ça va être une surprise, je le prends comme un défi le protocole », il est à la fois passif et actif, ce qui est précisément l'espace qu'il constitue.

Après la première opération (élargissement du palais) « c'était que du bonheur ! j'ai pas eu mal et pas beaucoup gonflé, je suis surpris de me sentir aussi bien... là ce n'est pas moi qui maîtrise, c'est plutôt agréable, ça change... D'habitude je cherche à être bien organisé et là c'est l'aventure ». Il s'est inscrit sur un site de rencontre mais sans s'y sentir obligé « là je ne peux pas me remettre à chercher quelqu'un comme avant, ce sera après la fin du protocole, là je suis égoïste donc je peux pas me mettre en couple, quand je suis en couple je n'attends rien de l'autre, je fais tout pour elle... C'est comme si j'étais une personne complète et que mon rôle c'était d'aider l'autre ». Il se demande « quand j'aide les autres, peut-être que ça les perturbe », il y trouve un plaisir et un rejet « peut-être que je vais trouver quelqu'un qui va m'arracher quelque chose... Euh, m'apporter » comme pour les dents ? Il a perçu que chez ses anciennes partenaires « j'étais comme un objet de consommation, je leur apporte quelque chose et après ça ne leur suffit plus ». Il allait chercher chez elles ce qu'il y avait d'une vérité à leur arracher, ce qu'il aimerait que l'on fasse pour

lui, et ce qu'il est en fait en train de faire. Il est totalement dans l'espace d'expérimentation de lui, ouvert par le protocole, un inattendu mis sous contrôle médical qui le protège.

Quand il est en situation d'échec, surtout dans ses relations conjugales, le seul lieu où il n'arrive pas à prévoir ce qui va se passer « c'est là qu'il y a de la place pour l'inattendu, j'aime pas ça, ça me met mal à l'aise, je sais pas comment me comporter » : il risquerait alors de laisser exprimer la violence qu'il garde cachée ? Au travail, il ne dit rien parce qu'il craint de ne plus se contrôler après « si je m'énerve au bureau, je prends la porte tout de suite... Ma chef elle s'énerve pour rien, je ne réponds pas comme ça elle se calme toute seule, mais faut quand même que je me défoule après, je vais faire du sport ». A la fin de la consultation « ici je peux parler librement sans contrôler ce que je dis, mais c'est dur au début parce que je sais pas sur quoi commencer, c'est le grand saut, les mots c'est important ». Il commence à se définir sans identification imposée « j'ai pas de style, je rentre pas dans les cases, je reste un peu ado... J'ai envie de faire des tests avec des personnes différentes de d'habitude ».

Au bout d'un an, il décide alors de ne plus venir toutes les deux semaines, mais de me rappeler quand il ressent le besoin de venir en consultation. En fait, prendre le temps de faire ce qu'il a à faire c'est ce qui lui convient, mais il ne se sent pas autorisé par les autres à être ainsi « le protocole, il m'a validé mon mode de vie à moi ». Il rencontre une fille via les réseaux sociaux et se sent « étrangement bien » dans cette situation « je me prends pas la tête dans cette relation, je suis moi-même et ça marche, je suis hyper zen. J'essaie de lui donner un autre regard sur le monde, je crois qu'elle a de la chance de m'avoir » il se sent plus à l'aise avec les autres et recherché par rapport à ce qu'il est « en fait, je pense que j'ai toujours eu confiance en moi, je comprends pas pourquoi tant de gens se prennent la tête, on m'a fait croire que j'avais pas confiance parce que je suis pas comme eux, le protocole ça m'a permis de me retrouver comme je suis... C'est bizarre comme phrase ».

Il n'a plus besoin d'être aussi entouré : « je me rends compte qu'en fait j'avais vraiment confiance en moi, mais que je le savais pas » concernant sa copine « J'ai plus envie de me retrouver moi-même, je sais pas comment lui dire, j'aurais dû arrêter tout de suite là je suis grave dans la merde ». Finalement, il continue la relation, il ne perçoit plus le temps comme arrêté par le protocole, et l'intervention n'est plus tellement attendue « j'ai pas un moment à moi, j'aime bien me retrouver de temps en temps mais là je me laisse porter, c'est pas mal aussi ». Il ne fait plus trop de sport « du coup je me suis pris la tête au bureau, l'esprit maternel ça me saoule, c'est la première fois que ça m'arrive ! ils ne prennent pas de décisions, il y a un moment où il faut agir. Avant j'étais canalisé, là je lâche un peu le contrôle, c'est comme si je voyais les services se battre, et moi je suis en dehors du truc... Je me rends compte que je suis hyper à l'aise avec les autres maintenant ». Il n'a plus besoin de passer par l'image qu'il pensait attendue « ça c'est fait grâce à l'appareil, ça me

donnait la possibilité de me planter, je mettais pas vraiment mon intégrité en doute ».

Il va prendre un appartement avec sa copine « je calcule plus rien, les choses se font toutes seules, c'est comme si j'étais sur une ligne droite et que tout se goupille bien, avant je forçais un peu les choses et ça tournait en rond ». Il dit plusieurs fois « c'est marrant », comme s'il était surpris et s'amusait de ce qui lui arrive « je m'entends très bien avec sa famille, elle me dit que j'essais de plaire à tout le monde alors que moi je me prends pas la tête, pourquoi ça pourrait pas être naturel de plaire ? Je suis moi ». Alors que Dire était d'abord une prise de risque, face aux discours imposés de l'extérieur et la violence qu'il taisait pour s'y conformer, Mr R a fait de l'espace-temps du protocole la constitution de son propre lieu de réflexivité, où Dire c'est être soi, un soi qui se déploie au-delà de la limite d'abord nécessairement fixée pour élaborer cet espace protégé.

B. Dire dans la psychose

Nous avons vu dans le discours du risque, que son intériorisation passait nécessairement par une identification externe à une représentation de la puissance nommante de l'Autre, soit que la perception de soi comme responsable de ses choix et prévention de leur impact, nécessitait cette instance externe. Et nous avons justement posé, avec l'exemple de Mr B³¹⁰ (*annexe 13*), que cela ne fonctionnait pas dans la psychose, que ce sont les autres, tels un seul regard, qui étaient porteurs du discours de la valeur économique, et que l'écran mis en filtre par le discours des technosciences permettait d'y placer un écart. Mais, Mr B n'a pas trouvé par cet écart des identifications qui lui permettent de se déplacer par rapport à sa position persécutée, où nous interrogeons à la fin du suivi la question insoluble, à savoir si l'opération couplée au discours technoscientifique aurait pu conduire à la constitution d'un espace de réflexivité protégé. Concernant le suivi, il n'a pas pu se constituer non plus, par l'impossibilité de penser la séparation de l'objet maternel, seul espace de protection bien que persécuteur. La projection de la puissance de l'Autre est ici collée à l'affection partagée dans une discontinuité abandonnique, avec une dette incarnée envers la mère, le rejet de l'autre rejoue la jouissance isolée dans la répétition et le lien externe est impossible. A la recherche de la façon de prendre la parole « j'essaie de me dire que la prochaine fois il faut que je trouve les mots », il ne comprend pas pourquoi il vient répéter des choses qui le font souffrir, ne se rappelant pas des choses qu'il m'a déjà dites, collant aux propos des autres comme s'ils revenaient le nommer

à la même place, se sentant « précipité » par sa propre parole. A ma question « pour vous, c'est quoi être un homme », il répond « moi pour moi je suis hors sujet... Moi j'ai l'impression que j'en fais pas partie des hommes, mais des fois on me traite comme si j'en étais un... Bah tout le temps en fait... Je préférerais être un enfant ».

Quand la parole commence à s'ouvrir, les affects remontent d'autant plus, ce sont les phrases des autres qui l'agissent, les siennes ne pouvant être entendues qu'à être retournées contre lui, comme petit autre. Si les substituts de désir perdent de leur superbe « ce matin je me suis levé avec ce sentiment, comme si je n'avais pas ma place sur terre, même si je trouve un travail, il y aura toujours un vide », les attributs de pouvoir restent, idéal inaccessible, ce qui le condamne et justifie sa position bloquée. Il n'y a pas d'identification au supposé savoir autre que dans les phrases qui le déterminent, « dire, dire plus, avouer » il n'y a pas d'écoute possible de ses propres dire « le fait d'avancer dans l'inconnu me fait peur, je ne sais jamais si je vais avoir le bon comportement ou dire les bonnes choses ». Peut-être que, dans ma position, je n'ai pas su être à la hauteur de la tâche transférentielle, de la haine à accueillir et de la culpabilité, encore enclose tant que rien ne bouge.

Nous avons aussi analysé, avec Mr N³¹¹ (*annexe 3*), la façon dont le suivi psychologique avait pu permettre au patient, par l'acte du Dire, l'ouverture de la réflexivité en dehors de la jouissance figée qui le coupait de toute expérience affective « Ça s'inscrivait dans une continuité, il n'y avait pas de fin, ça se déroulait et après ça s'inscrivait derrière, parce que c'est resté dans le cadre où j'étais seul, ça ne pouvait pas être influencé par quelqu'un d'autre. C'est plutôt que c'est passé sans me laisser quelque chose, j'ai l'impression qu'il y a une sorte de fin qui m'entraîne quelque part, il y a une force qui me détermine, j'essayais de me diriger contre quelque chose qui est plus fort, en fait ce n'est pas au-dessus de moi, mais c'est en moi ». Le fait d'adresser les choses dans un espace qui fait du lien « si je bouge, tout risque de se délier », rend la possibilité de Dire tel un acte déterminant en soi : « Je n'aime pas dire les choses sans savoir où je vais, mais le fait de dire en soi ça donne une direction, ça s'impose tout seul, maintenant j'ai envie de laisser les choses s'imposer, lutter contre ça ne mène nulle part, je me vois à la troisième personne [...] le fait de le dire, c'est comme de le regarder, le mettre devant soi, quand on pense ça reste à l'intérieur, quand on le dit c'est du domaine de donner quelque chose, il y a quelque chose qui se met en marche en parlant, c'est naturel, c'est quelque chose qui revient toujours, sans y penser, il y a toujours un décalage, un écart. ». Cet écart, c'est celui du temps qui se met à nouveau en marche « Dire, ça fait entrer dans quelque chose, ça oblige à contenir, j'aime pas l'idée que l'un laisse la place à l'autre ». Pour ce patient, l'affect a commencé à réapparaître à partir de son propre mouvement, il y a bien eu chez lui contingence entre affection partagée et Autre dans le Dire : s'il n'y avait pas

d'identification possible autre que logique, Dire a engagé son corps dans la rencontre de l'autre, à partir du moment où l'espace entre n'était plus vide, mais il restera toujours à reconstituer. C'est l'acte de Dire en lui-même qui a fait processus d'autonomination, la nomination du décalage permanent de soi, mais plus nécessairement agit par l'autre, agit par son propre Dire.

Si la jouissance multiple arrive en position de S0, là où se situait la jouissance phallique, cela nous interroge quand à la forclusion du Nom du Père qui serait propre à la psychose. Nous avons posé que dans la psychose, il n'y avait pas de jonction entre le signifiant maître, au niveau de la projection de la continuité d'existence dans l'Autre, et le champ du savoir où le sujet a à se faire reconnaître. D'après Lacan (1958, D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose), « Le Nom du Père redouble à la place de l'Autre le signifiant lui-même du ternaire symbolique, en tant qu'il constitue la loi du signifiant [...] signifiant qui dans l'Autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi [...] C'est bien ce qui démontre que l'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom du Père. Pas besoin d'un signifiant bien sûr pour être père, pas plus que pour être mort, mais sans signifiant, personne, de l'un ni de l'autre de ces états d'être, n'en saura jamais rien »³¹². Si un père n'est qu'une métaphore, c'est la forclusion, il faut qu'il s'instancie d'une nomination (la projection de la continuité de l'existence) là où le désir de l'Autre est manquant, à quoi il se dit à lui-même non/nom. Dans la nomination il y a d'emblée soumission à l'arrêt du sens : les Noms du Père ont une matérialité psychique qui pose l'instance signifiante. C'est donc quelque chose qui s'extraie de l'Autre en refoulement de l'affection primordiale. C'est un signifiant qui marque le sujet et par sa propre réponse négative, il pose en retour un savoir qui le confirme comme désirant (ce qui donne S0 dans l'après-coup). L'Autre n'est que la forêt de laquelle se désigne un arbre, donc le « désir de l'Autre » est supposé, et ce supposé est issu de S1 corrélé à S2, il est à la base du narcissisme des petites différences et de la verticalité du fantasme. « Une fois que c'est énoncé, ça fonde un nouveau discours, c'est-à-dire une articulation de structure qui se confirme comme tout ce qui existe de lien entre les êtres parlants [...] quand nous distinguons un ordre, nous en faisons un être [...] il n'y a d'autres êtres que de modes »³¹³ (Lacan, 1973, Le Séminaire XXI, Les non-dupes errent).

³¹² Lacan, J. (1966). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In *Ecrits*, Paris, Seuil. Pp. 14.

³¹³ Lacan, J. (1973-1974). Le Séminaire, Livre XXI, *Les non-dupes errent*. Editions du Seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 19.

Le désir de l'Autre apparaît après la demande qui passe entre S1 et S2, la chute de S2 est la découverte du désir de l'Autre, vide qui était masqué par la reconnaissance. Ainsi, le psychotique perçoit en lui-même que le rapport social est un rapport d'imitation, au moment où sa place symbolique est interrogée et fait alors résonnance avec le vide. « Il n'y a pas de place pour moi ici » annonce Monsieur N : d'où la nécessité dans la psychose de poser en son être la question de l'origine. Pas de place, c'est-à-dire pas de lieu possible d'inscription en tant que sujet, pas d'espace symbolique à remplir dans la cité, pas de fonction à occuper, pas d'image spéculaire à renvoyer à l'autre. Dans l'Autre de la parole, comme champ des signifiants supposé articulé à S2, le sujet s'y reconnaît et s'y fait reconnaître. Il y a dans la psychose absence de l'ordonnement de l'Autre, où l'être se réalise dans l'aveu de la parole : non seulement le discours l'envahit et le parasite, mais il est suspendu à sa présence, le sujet ne peut se reconstituer que dans l'allusion imaginaire, ce que l'on a vu avec Mr B. Lacan (1975, Le Séminaire XXIII, Le Sinthome) pointe la façon dont le psychotique exprime la duperie des fictions sociale « Pourquoi un homme normal – dit normal - ne s'aperçoit pas que la parole est un parasite ? Que la parole est un placage. Que la parole est la forme du cancer dont l'être humain est affligé. Comment il y en a qui vont jusqu'à la sentir? »³¹⁴.

Donc il n'y a pas de S0 constitué dans la psychose, ce qui signifie qu'il n'y a pas de fermeture disposée aux affections nouvelles, d'où le potentiel de déplacement dans les S2 voire la possibilité de constituer son propre S2, ce que nous appelons auto-nomination. Rappelons ici cet élément fondamental : il n'y a d'autre que de discours, c'est-à-dire seulement entre les êtres de langage. Nous retrouvons dans la notion lacanienne de sinthome ce que nous avons avancé de l'ordre de l'auto-nomination : selon Castanet (2007, Symptôme et perversion) « Le sinthome coince ce point d'excès de jouissance (l'objet *a* sous la forme de plus-de-jouir). Soit ce coinçage s'opère par le refoulement parce que cette jouissance n'est pas barrée par les dits, disons qu'elle n'est pas nommée, elle dérive selon les lois du signifiant (on sait que Freud a découvert que la formation des symptômes névrotiques obéit aux mêmes lois que celles du rêve – condensation et déplacement – et que le choix particulier du symptôme est un compromis lié à une exigence de surdétermination) et émerge sous la forme des symptômes névrotiques (phobie, angoisse, conversion...). Soit ce coinçage s'opère avec des modes de faire quand le refoulement est réduit à son os, à son ombilic irréductible. Le sinthome fait lien, suture là où il y a hiatus, ratage, risque d'abolition subjective »³¹⁵. Nous souhaitons, à travers le cas de Mr P (*annexe 14*), exposer de quelle façon le sinthome peut-être précisément la constitution de cet espace, à partir du discours de l'analyste, où le sujet psychotique n'a pas à se faire reconnaître, mais à expérimenter sa propre continuité via le

³¹⁴ Lacan, J. (1975-1976). Le Séminaire, Livre XXIII, *Le sinthome*. Editions de seuil, Paris, 2005. pp 61.

³¹⁵ Castanet, D. « Symptôme et perversion », *L'en-je lacanien*, vol. 8, no. 1, 2007, pp. 41.

transfert d'amour dans un lieu protégé. Les effets d'induction du signifiant qui portent sur l'imaginaire sont au cœur de sa production délirante, et c'est par le recours au savoir psy que Monsieur P y répond par de nouveaux effets de signifiants, c'est la tentative de recouvrement par le savoir, du retour du refoulé de l'affection partagée qui s'est fait dans la rencontre amoureuse.

J'ai rencontré Mr P dans le service de stomatologie, il venait pour se faire soigner une carie, et il a vu la plaque « Unité de Psychologie, psychanalyse, psychiatrie ». Il a donc demandé à voir un psychologue et je l'ai reçu, ce qui était le début d'un suivi qui dure déjà deux ans. Mr P a « déclenché la psychose » il y a 4 ans, alors qu'il venait d'habiter avec une femme dont il était éperdument amoureux et qu'elle allait le quitter et partir à l'étranger« ça faisait un mois que j'étais chez elle, elle est devenue une obsession pour moi... J'ai été dans un état végétatif pendant un an et demi ». Mr P a sa famille dans un autre pays d'Europe et est venu en France pour faire des études de psychologie, il était attendu comme l'intellectuel de la famille, et le seul homme qui pouvait porter et transmettre le nom. Ses études de psychologie le font emprunter des termes psychiatriques et psychanalytiques pour décrire ses troubles « si j'avais pas fait des études de psychologie, ça aurait été plus difficile pour moi d'avoir eu cette expérience là ». Sa « maladie » a commencé par « je voyais des phallus partout, des pensées immaîtrisables, des impulsions, j'étais confus... La dépersonnalisation et la déréalisation ont duré pendant quelques mois ».

Il a souvent des « pensées homosexuelles avec des amis intimes... Je sens une honte et je jette ces images, ce sont des jeux de cerveau, heureusement que j'ai fait des études de psychologie sinon je culpabiliserais » le rapport au savoir est venu recouvrir l'expérience pour atténuer la force affective. Mais ce savoir peut aussi se retourner avec une forme culpabilisante « ça me dégoûte de voir un rapport homosexuel entre deux hommes... Je me demande si je ne suis pas pervers ». Il se sent redevable envers la France et cette reconnaissance passe par le savoir psy « j'ai un psychisme particulier, l'Etat m'a reconnu comme handicapé mental [...] peut-être qu'à l'avenir je pourrais donner quelque chose à cette société, elle m'a beaucoup formé, faire du volontariat... C'est un rapport interactif entre l'individu et la société pour se sentir intégré... Cette expérience m'a apporté aussi une richesse, c'était un moyen de me connaître mieux, l'abysse qui est notre psychisme » le passage du vécu au savoir psy est permanent dans son discours. Néanmoins, la batterie des savoirs demeure toujours fragile : « j'ai peur d'une rechute, je ne sais pas ce que je pourrai faire pour l'éviter, j'accumule cette artillerie (des moyens pour se contrôler ou s'apaiser quand l'angoisse monde) au fil du temps, j'ai gagné des batailles, mais pas la guerre. Quand j'étais malade, il y avait un sosie de moi qui agissait contre moi... Je me demande si tout le monde a ça en soi, comme une force intérieure, au niveau de l'esprit et du corps, cette autre chose qui agit contre notre volonté ». Dans ce qu'il voyait « je ne peux pas dire que c'était des hallucinations, il y avait peut-être une autre réalité que je percevais à ce moment là, c'était très vrai de ne pas être réel... Peut-être qu'il y

a plusieurs niveaux, je ne suis pas capable de les décrire, j'ai un vécu de cette expérience, je ne peux que m'en souvenir maintenant » et ces souvenirs sont très bien conservés : on sort du savoir, ce qui ne peut se dire « je pourrais en reparler mais pas maintenant, j'ai peur que ça me déstabilise » le soir et la nuit, il a peur que ça revienne.

Mr P a une identification forte à son père, décédé 10 ans plus tôt, et cette identification est culpabilisante, il doit racheter la faute du père qui a trompé sa mère. Il ressent en permanence honte et culpabilité de ne pas être à la hauteur face au discours de valeur économique, de ne pas pouvoir contrôler sa vie, ses pensées et son corps. Il n'y a pas dans son entourage d'identification à une instance protectrice autre que sa mère, celle-ci étant à la fois celle qui protège et celle qu'il faut protéger, où Mr P se sent défaillant. La honte et la culpabilité sont aussi associées aux « pensées immaitrisables » d'homosexualité et d'inceste, tabou dans son village d'origine. Il s'appuie sur ses relations amicales pour atténuer son angoisse, par la présence des autres, le fait de leur parler, de les écouter, mais a aussi l'impression parfois de les imiter (son corps n'est plus le sien) et se sent très mal quand il est en foule. Le regard de la société est écrasant, et il est précisément articulé au savoir mobilisé, puisqu'il se sent en dette de ce savoir, en dette surtout par rapport à « la France ». Avant la maladie, il était toujours très angoissé de ne pas aller à tous les colloques et manifestations scientifiques, et depuis il a développé une « tendance de ramassage » où il emmène chez lui et ne peut plus jeter tous les papiers qu'il devrait lire en entier. Il voudrait une puissance extérieure pour le limiter dans cette tendance, car jeter provoque chez lui la culpabilité « je ne sais pas comment faire avec la perte ».

Je n'ai jamais mobilisé de « savoir psy » lors de la consultation, et il n'est jamais venu me le demander, mes interventions visaient plus des questionnements sur ce qu'il ressentait dans l'actuel avec ses propres mots. Il n'a jamais raté une séance, venant toutes les semaines à la même heure, me demandant une séance supplémentaire quand il avait un événement important « pour me préparer ». Je me suis beaucoup questionnée sur l'espace constitué dans ce suivi. En effet, Mr P a décompensé au moment où, dans une relation amoureuse, il y a eu retour du refoulé de l'affection partagée : quand il couchait avec son amie, il pensait coucher avec sa sœur jumelle (identification des deux) avec qui il avait eu des attouchements plus jeune, dans la découverte du corps de l'autre, « des fois quand on se disputait j'avais peur de lui faire mal et j'allais me masturber dans les toilettes ». L'interdit de l'inceste, comme celui de l'homosexualité, alors qu'il avait eu une fellation par un ami en premier rapport sexuel, ont été très culpabilisant pour lui dans l'après-coup. Lors de ces expériences, c'était une affection partagée sans représentation associée, mais avec une forte quantité libidinale. A partir de l'interdit, c'est le savoir « psy » qui est venu poser des représentations, en atténuant la culpabilité, mais aussi en s'inscrivant dans la thématique délirante. Une extériorité lui demeure inaccessible, celle des « démons », et dont il ne peut justement rien dire.

Il me semble que l'espace de réflexivité constitué par Mr P avant la maladie était précisément saturé par le savoir psy, ce qui a constitué en retour la perception d'un monde organisé autour de la fonction phallique, renforçant le refoulement des identifications féminines (refoulement secondaires). Après la maladie, l'effraction du réel par le corps (à partir de la relation avec sa copine) a ramené les expériences primaires et c'est en plusieurs années que le recours au champ préconstitué du savoir psy lui a permis de mettre une distance par rapport à cela.

Mon travail a été essentiellement d'interroger cette distance, c'est-à-dire en quoi cette expérience lui était belle et bien propre et potentiellement constitutive de son propre savoir. Au cours du suivi, Mr P a peu à peu « fait la paix avec moi-même », commençant au bout d'1 an et demi toutes les consultations par « madame Clément, ça va bien !.... », comme s'il venait chaque semaine ouvrir l'espace de réflexivité par ces mots. Il a appris depuis sa première hospitalisation à utiliser l'institution psychiatrique comme un support, ce qui était facilité par le savoir qu'il y mobilisait. Il se sent « plus proche de ce que je ressens » et s'impose moins de choses, mais le rapport à sa mère ne peut être questionné non plus que son expérience « démoniaque ». C'est peut-être ce vers quoi s'oriente le suivi maintenant que l'espace est protégé, mais il n'est pas impossible que cet espace ne demeure encore protégé que par le savoir psy qu'il suppose comme le constituant. Nous sommes peut-être dans la constitution de son propre S2, mais seulement en tant que le savoir psy est ce qui protège d'un transfert d'amour qui serait peut-être bien trop effractant. En effet, nous avons vu avec Winnicott que plus l'affection partagée a permis d'incorporiser la continuité, moins le rapport au savoir est constitutif du sentiment d'existence.

Si le champ du savoir ferme le cercle duquel la jouissance est exclue, la renvoyant à S0 comme origine du savoir, une brèche a été ouverte dans cette origine par l'émergence du « bien et du mal » dans le délire, et l'angoisse ne peut permettre que se retrouve « cette autre chose qui agit contre notre volonté » dans l'espace de la consultation. Dire alors, ce serait le risque de laisser revenir l'extériorité, c'est bien plus ici à la reconstitution du discours que Mr P s'emploie, d'un discours qui ne nie pas le vécu mais qui pose dessus des représentations assimilables. Nous percevons bien la fragilité d'un tel processus, et l'interrogation porte sur l'ouverture de sa nouvelle relation par rapport au retour du refoulé primaire.

C. Traumatisme, excorposition et Dire :

Alors que les deux premières parties portaient sur l'émergence et la mobilisation en Dire de l'affection partagée à partir du transfert et de l'amour, le dernier cas clinique a montré comment cela était en lien avec le retour du refoulé, l'effraction du réel : ce qui nous amène à la notion de traumatisme. Le terme de traumatisme est au cœur de la théorie psychanalytique et évolue déjà tout au long de la pensée freudienne. Le traumatisme est d'abord défini au sein de la théorie de la séduction (Freud, 1895, Les psychonévroses de défense, et Etudes sur l'Hystérie) selon une étiologie sexuelle : une scène de séduction voire d'abus aurait été refoulée au cours de l'enfance, et le retour du souvenir durant l'adolescence provoquerait les symptômes de défenses névrotiques. L'étape suivante est la perception d'une production désirante liée à la sexualité infantile qui rend traumatique non pas le réel sexuel, mais la présence de deux représentations inconciliables. La figure du père n'est plus seulement celle du protecteur, mais aussi du désirant sexuel : une situation traumatique serait alors liée à l'absence de protection, l'incapacité du sujet à poser une barrière entre l'événement, sa représentation, et lui-même ; il est entièrement aspiré par la puissance qui le soumet. En cela, Freud va cesser de penser la révélation de la chose par le signe, il ne pense plus par l'origine : il y a toujours un travail herméneutique et d'interprétation qui n'arrive jamais à la chose et aux origines, on est toujours dans l'interprétation d'une représentation.

Freud aborde le réel via l'investissement psychique, la pulsion, en quoi l'appareil psychique n'est pas seulement un appareil de langage. Ainsi la figure du père articule pôle pulsionnel et pôle psychique, elle permet le transfert du réel pulsionnel dans le champ des représentants : c'est cette transformation qui fait faillite dans le traumatisme et la névrose de guerre. Dans *le Moi et le Ça* (1923)³¹⁶, le père de la horde primitive tué par ses fils est organisateur de l'appareil psychique, il représente la loi, opérateur de la représentation par son action sur la pulsion. Le meurtre originaire est imaginé comme le traumatisme primitif créateur de la fonction du père mort en protecteur, intégré par tout être naissant au langage, constitutif de la réalité psychique. Ainsi, dans *Inhibition, Symptôme et Angoisse* (1926)³¹⁷, Freud montre que tout l'appareil psychique a été forgé pour lutter contre le réel, c'est-à-dire la mort : l'angoisse a une fonction structurelle de signal du danger.

316 Freud, S. (1923). Le moi et le ça. Paris, Payot, 1968.

317 Freud, S. (1926). Inhibition, symptôme et angoisse. Paris, PUF, 2004.

Dans le trauma, le sujet ferait une rencontre inattendue avec la toute-puissance du réel, débordant l'appareil psychique et annonçant un retour à la discontinuité de l'affection partagée, refoulement primordial. La douleur psychique et la détresse intense sont alors les marques du trauma et conduisent à la compulsion de répétition dans une tentative de nouage en représentation, dans l'imaginaire, du vécu traumatique. Ainsi, ce qui distingue le trauma du traumatisme est l'impact sur l'organisation de l'appareil psychique : le trauma est en lien avec la division originaire, du côté de l'informe, de l'irreprésentable, il se manifeste par l'émergence du réel qui rejoue cette division et désintrique les catégories du symbolique et de l'imaginaire (fait exploser S0). Nous nommons excorposition le retour de l'affection partagée après son refoulement originaire, en ce que le retour à l'informe du corps et à l'avant de la projection par l'effraction du réel, après la constitution du psychisme, provoque un sentiment de morcellement, qui ne pouvait être perçu comme tel dans l'affection partagée originaire (puisque la continuité n'existait pas).

Le traumatisme, quant à lui, est l'appel aux signifiants primordiaux dans l'expérience des conflits humains, il se joue au sein de la réalité psychique, au niveau de l'organisation imaginaire et symbolique du sujet (effraction de S2). En cela, il est d'ordre sexuel faisant référence à la scène primitive et aux angoisses propres aux vécus fantasmatiques de l'enfance, sa manifestation est au niveau du désir ; c'est-à-dire que c'est sur le désir inconscient que vient se greffer l'aspect traumatique, dans le retour du refoulé secondaire, au niveau des identifications (c'est le cas de Mme L que nous avons étudié, *annexe 8*). En conséquence, le traumatisme se produit sur la scène interne, alors que le trauma est justement l'irruption de l'extériorité radicale à l'appareil psychique, il est dans un hors langage, hors représentation, hors temps et espace.

Le trauma peut se trouver dans l'expérience de coma, comme le démontre D. Chauvelot (1995, 47 jours hors la vie, hors la mort) : « des événements peuvent survenir, capables de nous secouer au point d'ébranler notre structure, de bousculer nos chaînes signifiantes établies et parfois, peut-être, de provoquer une déchirure dans la défense forcenée qui nous protège et contre les autres, et contre notre propre savoir. Bien plus vastes et brutaux qu'une interprétation dérangeante, certains traumatismes auraient la force de bousculer la structure existante au point d'entraîner un changement irréversible. Si ce traumatisme est assez grave pour tuer, il ne nous concerne pas, personne n'a pu en parler. S'il est assez puissant pour forclure, c'est-à-dire exclure, irréversiblement, un signifiant, voire des signifiants constituants, il conduit à la psychose [...] S'il est moindre, il secoue les chaînes signifiantes sans détruire les signifiants entre eux : il n'y a pas de modifications des signifiants mais variation des référents. Autrement dit, les signifiants restent les

mêmes, seuls les rapports entre eux sont modifiés »³¹⁸. Ce qui fait la différence entre le territoire habituel de la vie et le territoire nouveau où se déroule la vie du coma est la disparition du semblant.

Pour illustrer ce processus, le cas de Mr A³¹⁹ (*annexe 9*) est pertinent. C'est après 2 mois de coma que je rencontre Monsieur A, il a été transféré aux urgences suite à une chute de cheval provoquant un traumatisme crânien. Il ne présente pas de commotion cérébrale mais reste dans un coma profond pendant deux mois. Aucune lésion cérébrale n'est attestée, les seules séquelles qu'ils portent au réveil sont une fonte musculaire, une perte de poids associée importante, et une excroissance osseuse au niveau du genou (exostose). Je vois le patient lors de trois entretiens avant qu'il ne parte en maison de rééducation.

Lors du premier entretien, le patient est un peu confus, il semble avoir beaucoup de choses à dire et a du mal à ordonner le cours de sa pensée. Il éprouve beaucoup de douleur lors des séances de kiné, du fait des mouvements qui lui sont demandés pour réduire son excroissance osseuse, et lors de la mise au fauteuil. Il ne se souvient pas des circonstances de l'accident « je ne me souviens même pas d'avoir monté ce cheval, ni celui d'avant car mon amie m'a raconté la chute et ce qui a précédé. Je me souviens du matin où j'ai sauté avec un jeune cheval, mais pas après ». Il est cavalier professionnel et admet prendre beaucoup de risques dans son activité : ils montent de jeunes chevaux en compétition de saut d'obstacle « souvent des chevaux difficiles que les autres ne veulent pas monter ou avec lesquels ils ne réussissent pas. Ce qui est bizarre c'est que le cheval avec lequel je suis tombé n'étais pas un cheval difficile et que je ne suis pas tombé à l'obstacle, apparemment il a trébuché sur une barre au sol et je suis tombé en même temps que lui ».

Il se décrit comme un excellent cavalier, reconnu par ses pairs qui lui confient ces chevaux difficiles, il a déjà fait plusieurs chutes, mais sans conséquences majeures. Bien que sa famille ne soit pas dans le milieu équestre, il a construit toute sa vie autour de cette activité et est confiant à l'idée de reprendre. En fait, il ne voit pas d'autres alternatives et répète plusieurs fois « je ne sais faire que ça, je ne sais rien faire d'autre ». Il a commencé à monter à cheval à l'âge de 10 ans et a entrepris la carrière de cavalier professionnel et de moniteur d'équitation après un bac professionnel. Ses parents sont inquiets à l'idée qu'il reprenne, mais « ils m'ont toujours laissé faire ce qui me passionnait, et aujourd'hui encore, ils ne vont pas m'imposer de ne plus monter, pour le moment on n'en parle pas ».

Lors du second entretien, les améliorations sur le plan moteur et au niveau des repères spatio-temporels sont majeurs : la douleur s'est atténuée, il fait des exercices en dehors des séances de kiné et envisage une sortie en maison de rééducation. Il souhaite se concentrer pour le moment

³¹⁸ Chauvelot, D. (1995). 47 jours hors la vie, hors la mort. Ed. Albin Michel, Paris. P. 82.

³¹⁹ Annexe 9. P. 68.

sur sa rééducation, sans pour autant nier les difficultés que représentent la reprise d'une activité de cavalier professionnel, et notamment les risques associés à cette activité dont il prend pleinement conscience alors « je ne me rendais pas compte, en même temps je l'aurais su, je n'aurais jamais fait tout ce que j'ai fait et je n'aurais pas pu atteindre ce niveau ». Il me parle longuement de son amie (monitrice d'équitation) qu'il a demandé en mariage peu de temps après son réveil « je me disais que c'était la chose la plus importante à faire, que si je ne le faisais pas maintenant, je ne pourrais plus le faire après ». Cela le fait beaucoup réfléchir à l'importance qu'occupait son activité dans sa vie, il se rend compte qu'il est passé à côté de beaucoup de choses « je ne me rendais pas compte de tous ces gens autour de moi qui m'aiment, mes parents, mes amis, ma copine. Je ne veux pas qu'ils souffrent à nouveau comme ils ont souffert, je veux passer plus de temps avec eux ». Il dit être différent dans son rapport aux autres, ses amis notent qu'il a eu beaucoup de chance et qu'il est changé « avant je prenais beaucoup de risques, je vivais pour le risque, maintenant que je vois tous ses proches qui viennent me voir, je me demande comment j'ai pu passer à côté de ça ».

Durant le troisième entretien, il exprime à nouveau beaucoup de patience, de réflexion et de calme. Ses priorités ne sont plus les mêmes et il expérimente chaque jour les « bonheurs » associés aux rencontres avec ceux qui lui sont proches. Il considère son accident et la traversée de son hospitalisation (coma, réanimation, rééducation) comme une ouverture personnelle et professionnelle « je ne sais pas si je peux dire que c'est une bonne chose... Ce qui m'est arrivé. Mais en tout cas je n'ai pas envie de retourner en arrière, ça m'a apporté quelque chose, ça m'a permis de me rendre compte de ce qui était important ». Ainsi, il pose un regard différent sur ce qui faisait sens pour lui : cet événement a consolidé les relations à ses proches, il relativise ce qui lui posait problème avant (ne pas être qualifié pour un championnat, ne pas réussir en concours) et il dit mieux apprécier chaque rencontre « on peut dire que ça m'a ouvert les yeux, avant j'avais des œillères, comme les chevaux qui regardent trop ce qu'il y a autour de l'obstacle plus que l'obstacle qu'ils ont à sauter ». Sa relation à ses parents s'en trouve aussi modifiée « il n'y avait pas de place pour eux avant, comme pour ma copine, maintenant j'ai l'impression que c'est plus vrai, que je peux leur dire ce que je pense et eux aussi, il y avait une certaine tension, je les évitais beaucoup, ça nous a rapproché ». Il ressent aussi une grande reconnaissance à ceux qui l'ont soutenu pendant qu'il était dans le coma « je ne m'en souviens pas, mais si je me suis réveillé c'est grâce à eux ».

Il commence à remettre en question le fait de reprendre une activité de cavalier professionnel « j'ai envie de construire quelque chose avec ma copine, on va emménager ensemble, avoir des enfants, c'est pas très compatible avec l'activité que j'avais avant, ça me prenait tout mon temps et j'ai plus envie de ça, j'ai envie de profiter de ceux que j'aime. Je ne vais pas arrêter l'équitation, j'aime ça monter à cheval, mais peut-être plus en loisir. Je ne veux pas prendre de décisions maintenant, tout est possible, je vais prendre le temps de faire les choses bien ».

Il est très positif et a l'impression qu'une autre vie dont il n'avait jusqu'à présent pas conscience lui est possible. La place qu'il occupait jusqu'alors s'est décalée, l'accident a fait rupture dans le processus d'identification et l'expérience des liens affectifs. Nous pouvons supposer, à partir de nos hypothèses, que le recours aux liens a été possible pour Mr A, car la continuité avait été intériorisée lors de l'affection partagée, et qu'il a retrouvé par la présence de ses proches cet environnement protégé : il n'y a pas ici de recours au savoir, l'enveloppe protectrice se reconstitue à partir des liens affectifs, et notamment de l'amour avec sa compagne (où il y a appel à l'instance symbolique par le mariage, comme reconnaissance de ce lien) : la demande en mariage serait ici proprement le moment simultané de la jonction entre la projection dans la puissance de l'Autre nommant et l'affection partagée, ce au sortir du coma. En ce sens, le Dire prendrait bien la marque de la constitution d'un espace de réflexivité protégé à partir de l'affection partagée, ce qui a bouleversé les représentations imaginaires au niveau de l'idéal du moi en mobilisant le discours hystérique ((a) comme trauma en place de vérité, S barré en agent comme Dire, S1 comme autre en place d'institution, S2 comme produit en subjectivation du discours) nous renvoyons ici à l'établissement des discours effectué dans le Chapitre Du Politique (P 117).

L'angoisse selon Freud³²⁰ est le signal de la perte des limites du Moi, du débordement pulsionnel, détresse primaire à la source de refoulement, et réapparaît dès que l'affect refoulé se manifeste, avec soit sa pleine expression paralysante, soit la mobilisation d'un contre-investissement qui concourt à la formation du symptôme, soit une formation réactionnelle renforce les défenses du moi. Ce serait une question de quantité d'excitation qui produit un moment traumatique. Selon Freud (1920, *Au-delà du principe de plaisir*), « la conviction que la vie psychique est dominée par la tendance à la suppression de la tension interne provoquée par les excitations (externes ou internes) constitue l'une des plus puissantes raisons qui font croire à l'existence d'instincts de mort : retour au néant, à l'inorganique »³²¹. Pour Lacan³²², ce n'est pas du côté de l'instinct, mais de ce qui est institué par la langue, qui vise à maintenir dans le discours les morts. La chaîne signifiante suppose une création ex-nihilo et c'est par là même qu'elle institue dans le sujet une pulsion de mort, par le signifiant au commencement de la pulsion qui inscrit le retour sur le corps propre de la jouissance. Et c'est en cela que l'excorposition ne peut se dépasser que par la nomination renouvelée, l'affection partagée est au niveau du réel.

³²⁰ Freud, S. (1931-1936). Nouvelle suite des leçons. In *Œuvres complètes Psychanalyse, Autres textes*. PUF, Paris, 1995. PP. 169.

³²¹ Freud, S. (1920). *Au-delà du principe de plaisir*. Paris, Payot, 2010.

³²² Lacan, J. (1959-1960). *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*. <http://staferla.free.fr/S7/S7.htm>. P. 252.

L'angoisse est le point de vacillement, de doute qui retourne à l'émergence de cette fiction et à l'évidence de la mort non trompée. L'angoisse n'est pas sans objet, elle est justement l'avènement de la vacuité de l'objet et par là-même du sujet : i'(a), image spéculaire de i(a), du moi idéal, est constitutif de tout le monde de l'objet commun, il est pure construction imaginaire associée à un réseau de discours. L'angoisse est perceptible face à ce qui constitue un bord, ouverture, béance (ex : vertige, mer...) : là émerge l'angoisse. Et c'est à la place où (a) manque que se constitue le transfert. L'angoisse est signe de Réel, on pourrait dire qu'elle est la perception d'une affection (déjà présente mais refoulée) par le signifié ? C'est tout à fait ce que nous avons vu dans le rapport de Mr P au savoir psy, qui vient faire jonction, tout en maintenant le refoulement, entre le vécu du corps et sa représentation, jonction fragile.

Cela nous invite à faire référence à l'expérience du sublime telle qu'elle est élaborée par Kant³²³ : l'émotion du sublime exige la terreur, l'effroi ou la douleur pour surgir, et une distance prise par rapport au danger : les émotions ne peuvent devenir envahissantes que quand la vie est menacée, sans cela elles sont secondaires par rapport aux idées. Le sentiment de terreur, d'horreur ou de douleur déborde donc l'imagination et annihile pendant un temps, la capacité de jugement, c'est une impression sensible pure. Kant reprend de Burke³²⁴ la question de la démesure (force de la nature) qui déborde l'imagination et la sûreté comme condition du sublime. Il s'en distancie pour ce qui est du passage entre la terreur et le plaisir : l'échec de nos sens serait dépassé secondairement par les Idées de l'infini données par la raison pure (Idées non présentables dans l'intuition, infini à l'intérieur de soi). C'est la manifestation des Idées, révélées par l'expérience sublime, qui fournirait une ressource pour lutter contre la destruction, l'anéantissement dans le sensible : le plaisir éprouvé alors renvoie à la perception de cet infini en soi dans la raison pure (jouissance multiple associée au signifiant maître). Ce qui donne du plaisir et fait que cette expérience n'est pas traumatique est donc le recours à un cadre interne dans l'après-coup.

Ce qui se joue alors est le recouvrement de la maîtrise de la nature et l'extension des capacités de l'imagination, la possibilité de créer de nouvelles formes, c'est-à-dire le retour, mais avec un certain décalage, à S2. Un certain décalage car le rapport du sujet au monde des objets opère une distance qu'il n'avait pas avant, par la révélation des Idées transcendantes : il est toujours sujet en tant qu'objet, par sa relation physique au monde et à lui-même (représentation permise par l'imagination), mais il est aussi sujet pur selon Kant, c'est-à-dire sans objet, sujet des Idées qui ne peuvent se présenter dans l'intuition et se représenter dans l'imagination. C'est-à-dire que ce qui se produit pour Kant dans l'expérience du sublime est précisément la révélation de la

³²³ Kant, E. (1790). Critique de la faculté de juger. Librairie philosophique J. Vrin, 1993.

³²⁴ Burke, E (1759), *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Vrin, 1998.

finalité de l'homme en tant que loi morale, loi qui oblige absolument mais sans contrainte, sans contrainte ressentie par le sujet. Nous pourrions ajouter ici sans contrainte consciente, en ce que la loi morale agit dans le sujet, agit le sujet lui-même : l'apparition du Tu dois venant du champ de l'Autre, réponse à l'intervention du signifiant S1. En effet, d'où proviennent ces Idées de Dieu, de l'Ame, de la Liberté, sinon du S2 qui vient représenter la perte en marquant le sujet du statut du savoir, soit comme supposée « la jouissance de l'Autre »³²⁵. L'expérience du sublime kantien semble donc renvoyer au trait unaire en ce qu'il fait retour sur l'émergence des Idées chez Platon : le I de l'Idéal du moi. Ce qui paraît primordial dans l'expérience du sublime est l'émergence du signifiant pris dans le trait unaire. Ce qui émerge et caractérise le sublime chez Kant est l'élévation, non pas de l'objet, mais du nom à la dignité de la chose : la coupure primordiale qui inscrit le signifiant maître et déplace le lien entre désir et jouissance par l'expérience du sublime.

Le traumatisme intervient au moment où le sujet voit au-delà de la signification à quel signifiant il est assujéti (avec Mme L (*annexe 8*) : le « semblant » pouvait tout aussi bien être le « sang blanc » qui marque l'injonction filiale impossible). Selon Lacan, (1964, Les 4 concepts fondamentaux de la psychanalyse) « En tant que le signifiant primordial est pur non sens, il devient en effet porteur de cette infinitisation de la valeur du sujet, non point ouverte à tous les sens, mais les abolissant tous, ce qui est différent et qui justifie que dans la relation d'aliénation j'ai été amené plus d'une fois à amener le mot « liberté ». Ce qui fonde, dans le sens et le non-sens radical du sujet la fonction de la liberté, c'est proprement ceci : de ce signifiant qui tue tous les sens »³²⁶.

L'expérience esthétique kantienne du sublime est la révélation de cette réalisation, où le Nom vient remplir le manque laissé par la chose : le commandement du S1 au moment où le sujet n'est plus que l'objet de son désir, du désir de l'Autre. Avec la raison pure, Kant entend se dégager nettement du désir, puisqu'il place la loi au niveau du commandement en quelque sorte divin, soit le règne du signifiant. Or, selon Lacan, l'objet de la loi n'est autre que l'objet (a) cause du désir, c'est-à-dire la jouissance, ou la mort : c'est sur cette jouissance que la loi vient opérer sa fonction de castration, sur le droit de jouir de la mort. La loi n'est pas le désir du sujet, puisque celui-ci est désir de l'Autre, mais le désir refoulé, celui qui s'instancie dans le fantasme ; le fantasme étant à penser comme l'illusion, « utopie » selon Lacan, d'un désir qui serait celui du sujet car inscrit dans ses représentations, c'est en cela qu'il le subjective, par la fonction formelle de l'imaginaire qui n'a de réalité que dans le discours. Le moment de la révélation des Idées chez Kant, faisant suite à la confrontation au suprasensible, est celle de la refente du sujet qui s'opère de cette intervention du signifiant dès lors que les lignes de plaisir dessinées par le fantasme, fiction de la jouissance,

325 Lacan, J. (1968-1969). Le Séminaire, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991. P.5.

326 Lacan, J. (1963-1964). Le Séminaire, Livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973. Pp. 139.

aboutissent précisément au débordement pulsionnel qui laisse apparaître le reste de cette jouissance au niveau du Réel (soit le (a) qui n'est pas en-corps). De l'inscription de l'Autre dans le corps en tant que protecteur de cette surstimulation, c'est la protection qui revient avec la force du signifiant et l'affection primordiale si l'espace d'adresse s'y prête.

Cette nomination qui arrive à la place de (a) symbolise le manque dans l'Autre, et la fixation de son désir par le corps affectant qui nomme en puisant un signifiant dans l'Autre : ce n'est pas tant qu'il y a du manque dans l'Autre, plutôt que le corps, par (a), marque dans l'Autre un ailleurs et par cette action même le fait devenir manque dans l'Autre. Le sujet s'y identifie alors tel le sujet de ce discours qu'il tient, à être inscrit dans l'Autre comme pivot. De là le processus de reconnaissance dans l'aspect imaginaire : se faire reconnaître en tant que sujet dans l'Autre, alors institué ordre de discours, du fait de la nomination qui fixe les signifiants dans l'Autre (avec S0 en après-coup), tout en y marquant un manque réel à combler par le symbolique.

Cela décale notre propos sur le rapport entre l'expérience du sublime et la formation du délire, déjà perceptible au sein de la description kantienne. Si S0 est soutenu par le savoir mais sans être constitué à partir du signifiant maître (projection de la continuité d'existence par la nomination), la vacuité interne perçue par le sujet lors de la confrontation au suprasensible, ne pourra aboutir à la révélation d'une Idée, puisque justement, ce sera l'absence de la possibilité de nommer, l'absence du signifiant primordial en organisateur structurel qui se révélera. De là, la nécessité de combler ce vide par le système logique si propre à la raison pure kantienne : le système du délire. Sur ce point, nous pouvons proposer quelques illustrations. Tout d'abord, ce que l'on nomme le syndrome de Stendhal : quand des voyageurs se rendent à Florence pour observer les œuvres d'art qui y sont exposées en nombre, l'apparition de confusion mentale et de troubles somatiques a été observée chez un certain nombre d'entre eux. Graziella Magherini (*Sidrome di Stendhal*, 1989), psychiatre et psychanalyste à Florence, a étudié ce phénomène : la confrontation à plusieurs œuvres d'art (et de façon privilégiée à la statue de David) entraînerait chez le spectateur des troubles psychosomatiques pouvant conduire à une hospitalisation brève en psychiatrie et à l'apparition d'un délire. En général, ces troubles disparaissent lors du retour du voyageur chez lui, dans son environnement habituel. Si de nombreux facteurs peuvent ici jouer, nous retrouvons les caractéristiques de l'expérience du sublime : la confrontation avec l'extériorité radicale, l'incapacité du sujet à accéder à la représentation, le débordement de l'imaginaire par la perception de l'informe. En ceci, le syndrome de Stendhal, issu de l'expérience esthétique, apparaît dans sa dimension traumatique, et est susceptible de provoquer une élaboration délirante. Le Dire est une sortie du trauma puisqu'il suppose une extériorité par rapport au discours teinté d'imaginaire, une émergence du Réel qui est accrochée au symbolique par la nomination : c'est un événement en ce qu'une identité se pose pour le sujet.

Le problème qui demeure est : l'aspect traumatique est-il lié au fait qu'un appel soit fait au signifiant primordial, ou à ce qui est hors langage, dans la rencontre avec le réel ? En effet, une insulte peut être facteur traumatique, une agression physique également, l'issue dépend de si un signifiant peut répondre dans la rencontre avec le Réel, de si la continuité de l'affection partagée a été incorporisée, et si elle peut être rejouée dans l'environnement d'adresse. Nous voyons que le terme de trauma permet de dépasser ce problème à partir du moment où l'expérience de l'informe appelle justement, dans un retour à la division originaire, à ce signifiant primordial : s'il est inscrit comme organisateur de la structure, il pourra émerger à nouveau de la même façon qu'il avait instauré la relation symbolique, le retour de la maîtrise par l'appareil psychique. En fait ce ne serait pas que ce signifiant soit ou non intégré, mais bien plus qu'il ait été projeté à partir d'une affection partagée intégrée. S'il figure inconsistent, c'est le délire ou la somatose qui devront marquer un bord sans quoi l'excorposition ne saura être bordée jusqu'à la mort (l'ouverture à tout sens de S1 par l'abolition de S2 et par là-même sa jonction avec S0). Mais cela suppose que tout serait déjà joué, or nous développerons dans le troisième chapitre comment l'autre ou le collectif permettent de construire un espace, de même que l'espace analytique, dans lequel l'affection primordiale peut se reproduire et devenir espace de liens.

Le processus du sublime chez Kant se rapproche fortement de celui de la forclusion : le signifiant, la loi, vient du dehors, elle est perçue dans l'expérience du sublime comme une évidence, quelque chose de donné en soi, mais non produit par soi, comme cela serait le cas pour le refoulement. Nous retrouvons donc, ici l'expérience psychotique qui conduit au délire. Si nous avions supposé de prime abord que la description kantienne du sublime ne pouvait se réaliser qu'à la condition d'une structure psychique constituée de façon névrotique, c'est-à-dire basée sur le refoulement et non sur la forclusion, nous en sommes venus à renverser cette perspective : l'expérience du sublime semble être justement l'expérience psychotique du forclos qui revient du dehors lorsque le sujet est confronté au trou des représentations. Le plaisir alors ressenti d'après Kant proviendrait de l'apparition, en soi, mais comme déterminée de l'extérieur, des Idées non présentables dans l'intuition, autrement dit du signifiant pur, sans rapport au signifié. La question du délire est ici prévalente, et il semblerait que l'excitation ressentie lors de l'émergence du délire, qui fait suite à l'annihilation première, soit bien ce qui est décrit tentative de guérison. Néanmoins, il est intéressant d'observer que chez Kant, ce que l'on pourrait appeler délire ne produit que du plaisir parce qu'il parvient à s'inscrire dans le corpus social. En cela, le délire ne deviendrait pathogène, dans le sens où il générerait de la souffrance, uniquement dans le cas où il ne pourrait trouver reconnaissance dans l'Autre du socius. C'est bien précisément la fonction de la liaison entre S1 et S2 qui instaure le processus de reconnaissance dans le socius, mais cette liaison ne pourrait tenir que si S1 est nomination à partir l'espace protégé projeté de l'affection partagée.

Conclusion de transition

Nous avons vu, dans le premier chapitre, que la pluralité des sites de pouvoir venait à la fois destituer l'autorité discursive en représentation instituée de la puissance nommante de l'Autre, engager par le discours capitaliste un rapport plus direct à la domination (où les discours ainsi que les dispositifs disciplinaires sont introduits par l'extérieur dans la réflexivité), et favoriser l'émergence d'un écart entre les pratiques et les affects homogènes, à partir de quoi des affections émergentes se déployaient en absence de représentation instituée.

Ce chapitre Du Sujet est venu plus près de la construction de la subjectivité au regard des discours dominants. Nous avons posé que l'injonction de subjectivité par les discours dominants faisait réaction dans la réflexivité, car le discours hystérique, poussant plus loin la production de savoir à partir de l'objet (a) retourné sur le corps, a mobilisé en S0 la jouissance multiple. Les discours dominants étaient alors marqués d'une pluralité d'identification, rendant le rapport au savoir plus fluctuant, avec la dimension spéculaire déplacée par le filtre de l'écran. La possibilité de déplacement de l'espace réflexif nous a semblé possible, à condition que la projection par la nomination s'effectue dans une affection partagée protectrice. Cette hypothèse continuera d'être débattue dans notre troisième chapitre.

Si nous en sommes arrivés à définir la subjectivité en tant que réflexivité, nous avons noté que l'espace de la réflexivité pouvait se déplacer par l'émergence du Dire, autant au niveau de mobilisation signifiante, qu'en acte de constitution d'un espace. Les potentialités d'émergence du Dire au niveau du sujet se situent à partir de la situation analytique, de la relation amoureuse (qui ne se limite pas au couple), de la nomination (être nommé à), du trauma. Néanmoins, nous avons également interrogé la possibilité qu'elle émerge par la multitude affective des corps en présence et par le Dire d'un corps affectant. Ce sont précisément des deux modalités que nous allons interroger dans le chapitre Du Social, où nous cherchons à penser la possibilité d'une architecture des multiples, à partir de la diversité des identifications qui rejoue l'affection partagée, en questionnant la possibilité d'auto-nomination au niveau subjectif et social (constitution des espaces-liens).

Troisième Chapitre : Dire et discours dans le social

Trilogie...

Si je supposais que seule la solitude pouvait permettre une coupure du désir et une possible extraction discursive, l'expérience qui a débuté en avril 2016 et se poursuit encore aujourd'hui, a bien bouleversé cette idée. Le 31 mars 2016, sous le coup d'un appel « on ne rentre pas chez nous » après une manifestation, émerge ce qui restera désigné sous le nom de Nuit Debout. C'est à partir du récit de mon expérience de ce mouvement que je souhaite introduire ce qu'il en sera du Social.

02/12/16

Des corps en circulation, amas de chair isolés qui se croisent, automates excorporisés, discours pré-établis qui se superposent, regards orientés, univers connecté en direct avec le manque rendu par là-même omniprésent, l'absence de soi.

Si je est un Autre, c'est en ce que je n'a de consistance que d'être prononcé, formation de matière articulée et d'air, qui sitôt mise en action crée un son, encore de la matière à affecter, matière audible, invisible et impalpable. Je ne peut donc appartenir à quelque corps, c'est hors de soi. Avant Nuit Debout, je pouvais passer des jours entiers, seule, à travailler avec livres et ordinateur, sans parler à personne, sans la moindre rencontre, pas un seul échange. Et ça m'allait très bien. J'étais fort satisfaite de mon « insociabilité », considérant la rencontre comme un échange de bons procédés, semblant insupportable. En être ? Non merci...

À présent, ce n'est plus possible. Sans les liens humains que j'ai tissés à Nuit Debout et des projets/actions à monter ensemble, je me sens disparaître, mon existence ne prend consistance qu'à être traversée par leur présence. Je vais tâcher d'en relater l'histoire, l'histoire de A.

Le premier jour : 04/04/16

J'ai trop la haine, putain, j'ai trop la haine !

Je reviens de la place de la République, et j'ai envie de pleurer, j'ai envie de pleurer parce que je me rends compte que je suis incapable de créer du lien social, que la seule chose qui pourrait me sembler importante est ce qui se passe là-bas mais que je suis incapable d'en faire partie. J'ai trop la haine parce que je rentre ici avec mes habitudes toutes bien sages et que je ne sers finalement absolument à rien dans la création d'un monde meilleur, parce que je suis incapable de « penser avec », moi qui le défends tant, je ne peux le défendre qu'en théorie. Je suis incapable de me sentir bien dans un univers dans lequel je n'ai pas une position d'exception, où je suis n'importe qui, je suis un pur produit de la société des individus : je ne peux être avec les autres si je ne suis pas particulière dans ce « avec les autres ».

Quand j'étais là-bas, j'étais bien, mais je me sentais incapable de rester, seule... Car je me sentais plus seule que jamais ! Alors que pourtant j'adhère entièrement à ce qui se dit, que j'adhère plus que plus qu'entièrement à ce qui se fait, je n'ai pas ma place là-bas. Non pas que j'en sois exclue, mais parce que je m'exclus de la communauté humaine, dans la haine que j'ai envers elle. Je suis partie parce que je ne savais pas quoi faire, pas où aller, pas avec qui parler, le voulais-je seulement ? Est-ce que je peux soutenir intellectuellement quelque chose dans lequel je ne peux pas être présente, c'est-à-dire où je ne parviens pas à m'inscrire, corporellement ? Je me dis que je vais y retourner demain, que je vais essayer encore, mais tous ces gens me confrontent à l'anonymat, parce qu'il est bien évident que là-bas, je suis une parmi d'autre. C'est pourtant ce que je ne cesse de soutenir théoriquement, ce que je désire si profondément, mais je perçois bien que, pratiquement, ça ne se soutient pas. Je ne suis personne, je ne veux être personne, mais puis-je être personne ?

Je n'en suis pas ; c'est vraiment triste de le dire, car j'attendais, depuis ce qu'il s'est passé en Grèce, en Espagne, que la même chose se mette en place en France : ce qui se passe. Et maintenant que ça arrive, je m'en trouve exclue. Je veux en être, merde, je veux en être !

Parce que là, de retourner à mon appartement, à ma petite vie bien en dehors de tout, bien « aseptisée » en fait, comme les relations humaines dont je suis l'écho, je perçois profondément le semblant qui m'habite. Tout ce que je fais n'a d'autre sens que satisfaire ma futile impression que je produis quelque chose de nouveau et de subversif derrière mon ordinateur, mais quelle blague ! Tout ce que j'écris, tout ce sur quoi je travaille ne sert qu'à moi, et à moi toute seule ; allez, tout au plus je danse avec les morts... Je suis une belle mécanique de la fiction, de l'entre-soi, de l'illusion communautaire. Dès qu'il faut aller se mettre à niveau égal avec l'autre, c'est l'absence de consistance qui me prend.

J'ai besoin d'être en vie, à nouveau, de danser, chanter, d'aimer. Qu'est donc ce souffle qui me prend et balaie tout sur son passage ? Je sens étrangement mes impressions se dilater avec l'alcool, la musique m'emportent et des portes fermées je n'observe même plus les poignées, elles ont disparu, tout simplement. Je sens une force m'ètreindre, me parcourir, comme une libération, je ne sais ce que c'est mais ça se diffuse...

Voilà ! J'en suis, j'en suis !

Laissez-moi venir avec vous, laissez-moi faire partie de votre idéal, laissez-moi une place pour qu'on le construise ensemble. Je ne peux être une parmi n'importe qui, j'ai trop de choses à donner. Mais c'est peut-être justement en cela que je suis comme n'importe qui.

Je voudrais vivre dans un monde où l'on danse, où l'être disparaît derrière l'existence, mais déjà je réemploie les discours philosophiques... Je suis entre la mort et la vie, je veux ce qu'ils veulent mais je suis incapable de me battre à leur côté, me sentant si différente... Ou pas, d'ailleurs, seulement incapable de communiquer avec eux, qui pourtant représentent le peu de choses qu'en l'humain j'aime.

Je suis vivante ! Je suis vivante ! Je danse, enfin ! Je vis !

Oui, je peux me couper entièrement de l'autre. Mais si je veux participer au mouvement magnifique qui prend naissance en France, comment faire ? Comment me couper de l'édifice politico-social précédent tout en participant à ce qui se construit actuellement ? Est-ce que m'en exclure ne veut pas dire me couper radicalement de toute possibilité que ce que j'invente prenne vie ? N'est-ce pas ce que je rejette, de limiter la vie aux pensées, à un rationalisme... Je ne peux pas adhérer théoriquement à un monde de corps en mouvement si le mien est entièrement dirigé par la raison, l'utilité et l'image sociale. Alors vivons, vivons, que je vive comme j'entends penser le monde. Comme des corps en mouvement, libérés de l'emprise du logos et pourtant dansant avec.

Il est temps que j'arrête de rejeter le langage alors qu'il me fait vibrer. A., langage n'est pas raison, langage est souffrance comme milliers de possibilités, il est vie, même si tu ne supportes pas cette idée, il est vie, A., le langage c'est beau. Alors cesse de rejeter la raison comme langage, commence à réfléchir vraiment et fait des distinctions entre langage, raison, administratif et tout le reste. Et cesse d'imaginer que tu peux vivre et mourir en dehors du langage, qu'il t'est extérieur et que tu n'en veux pas : tu n'en veux pas qu'en tant que tu te positionnes contre, et qu'ainsi tu vis avec, c'est la contradiction que tu opposes à d'autres, alors ne rentre pas dedans.

Ça fait révolution dans ton imaginaire, n'est-ce pas ? Tu as si peur de rentrer dans le monde, au risque de l'aimer, de ne plus avoir la liberté de le quitter facilement, de t'engager. Mais tu es en vie, alors arrête, arrête de faire semblant d'être morte et revisite le reste avec cet accent.

Deux mois plus tard

Disparition fugace du mouvement qui m'a pris, retour au commun et à la connerie. Est-ce que de cette place je puis définitivement m'extraire ? Pourquoi déjà chercher à exister autrement que par ma simple présence ? Je me trompe de discours institués, croyant porter la marque du Dire, j'en fais une marchandise, encore... Encore je veux adresser ce vécu à l'autre qui me tient, je veux la reconnaissance, ne me suffisant du respect d'être là. Je suis le meilleur protagoniste du système contre lequel je me bats. Et ce sans haine, dans une profonde déception, non pas de l'autre, mais de mon incapacité à vivre dans l'actuel, à n'être autre qu'un corps en mouvement, une présence qui rencontre d'autres présences.

J'ai même perçu en moi une identité de vie, pleine d'imagination émancipatrice, et cette identité fait partie de moi, je ne peux (j'aurai au moins appris ça) la dénier, elle est même la plus belle chose qui m'habite, la seule véritablement aimable, dans le sens de « donner ce que l'on n'a pas ». C'est cela que je ne possède pas et qui est en moi, mais du simple fait de l'adresser à l'autre, elle cherche à se faire reconnaître pour ce qu'elle n'est pas, et à la répéter je la détruis.

Alors faut-il seulement que je lutte tout le temps contre la tentation de contrôle et de production d'illusion sur ce que je « devrais » être ? Sans aucun doute, car je commence à savoir, grâce à Nuit Debout, ce que je suis vraiment : vie et jeu, étonnement et déconstruction, surprise, joie, plaisir de la rencontre de l'autre. Je ne puis évoluer dans un univers figé, car dès lors je viens me figer à l'intérieur, je me masque derrière une image de ce que je suppose que l'Autre voudrait que je sois, mais que je ne veux être. Cela ne devient mirage qu'à partir du moment où je le restitue dans un discours, où cela a été pré-pensé, et où d'acte, cela passe à reconnaissance de la singularité du Dire qui l'annonce... Mais le Dire est déjà très loin !

Le24/01/18

Je grave dans un entrelac de discours, qui institue des imaginaires partagés, en relation ou en opposition (ce qui est aussi une relation) les uns avec les autres, il y a aussi des discours qui ne se rencontrent jamais ou qui sont rendus invisibles.

Quoi qu'il en soit, ce sont ces discours qui déterminent de quelle façon j'habite le monde, avec quels codes et quels pressentis je rencontre l'autre, avec quelles articulations je bâtis mes projets, avec quel imaginaire je projette mes fantasmes, avec quels objets j'entre en contact, avec quels outils je perçois ce qui m'entoure, avec quel statut j'occupe ce monde, avec quelles représentations s'établit ma pensée...

Un univers de discours suppose que l'on ait à se reconnaître et à reconnaître l'autre. Il n'y a d'autre que de langage. Sans mots, pas d'altérité, seulement des corps en présence. Sans mots, pas de manque, de discontinuité, de répétition, ni d'absence, seulement des passages et des sensations sans identité. La reconnaissance, le fait d'avoir une place dans le discours de l'autre, ne peut s'effectuer que dans une réalité partagée. Il est impossible de comprendre l'autre qui n'est pas dans le même champ de discours que soi, c'est donc comme présence qu'il doit être respecté.

Je me demande, A., quel est le sens de ces phrases, si A. ne s'est pas à nouveau égarée dans les abysses de la masturbation intellectuelle ? Eh bien non, car A. est en vie, plus que jamais !

Occuper un espace commun, le reconstruire de ses propres mains chaque jour, modifie le rapport à la matière : elle n'est plus de l'ordre du donné, du déjà là. Les types de relation classique, institutionnalisés, s'établissent dans un rapport aseptisé à l'autre : on rencontre une image et on échange des représentations. De là, soit je est inclus dans l'espace dominant, soit je est exclu, les frontières discursives marquent les plus fortes inégalités et conduisent à la haine de la différence. Sur la Place publique, la matière ne s'expérimente plus comme une représentation figée par des discours, elle est chaque fois recrée, par nos corps mis en collectif. Sur la place, je suis « chez moi », mais ce « chez moi » n'est pas dans un rapport de propriété où le lieu est mien, c'est le sentiment d'habiter un espace partagé, d'exister en lui et par lui, d'en faire partie prenante, d'y puiser mes racines, les voir se déployer. C'est avoir une place non pas de l'ordre de la reconnaissance, mais de façon physique. Voici l'impératif premier : prendre place psychiquement à partir de toutes les matières qui nous constituent, de notre environnement, et se respecter comme corps occupant un espace partagé.

Sur la Place, plus de discours vides ni de mots-valises, les mots sont des actes, ils engagent celui qui parle et ceux qui écoutent, ils me fortifient ou m'ébranlent. Dans le défilé des paroles, les discours s'épuisent et pointent les subjectivités, les récits venant de la zone du dehors, de ce qui est rendu invisible, inaudible, inaccessible. Et peu à peu, ça rentre dans la chair, ça souffle dans le larynx, ça clapote avec la langue, ça déplace les « imaginaires », c'est une prise en direct avec le Réel qui ne se définit pas. La réalité change alors, j'en ressens ce à quel point elle est ma réalité, mais cette fois non imposée car fluctuante. La rencontre de l'autre en elle-même ouvre déjà une fenêtre utopique.

Lacan traitant du transfert : « Le sujet le ressent comme la brusque perception de quelque chose qui n'est pas si facile à définir, la présence. C'est là un sentiment que nous, n'avons pas tout le temps. Certes, nous sommes influencés par toutes sortes de présences, et notre monde n'a sa consistance, sa densité, sa stabilité vécue, que parce que, d'une certaine façon nous tenons compte

de ces présences, mais nous ne les réalisons pas comme telles. Vous sentez bien que c'est un sentiment dont je dirai que nous tendons sans cesse à l'effacer de la vie. Ça ne serait pas facile de vivre si, à tout instant, nous avions le sentiment de la présence avec tout ce qu'elle comporte de mystère. C'est un mystère que nous écartons, et auquel, pour tout dire, nous nous sommes faits. »³²⁷. L'image, c'est aussi la quête d'un idéal qui ne sera jamais accessible puisque, sitôt acquis, on se rend bien compte que « ce n'est pas ça », que ce n'est qu'une image.

Même le langage ne garde plus que son rôle de représentation prétendant marquer ce qui serait ou ne serait pas vrai, alors qu'il est d'abord articulation de sons, en lien avec de l'air et des mouvements de langue. Parler, ça affecte la matière, ça pénètre dans la chair et ça produit des permutations dans les corps en présence. Ce monde de représentation nous a débordés, et ceci s'est produit par la participation de chacun.e à son amplification.

Je n'ai pas de moi, il n'y a aucun écran sur lequel se fixent les mots entendus pour en constituer un objet, ils arrivent et entrent dans mes combinaisons nerveuses, ils me traversent avant de repartir vers d'autres matières à affecter. Rien n'est créé, rien ne meurt, tout se transforme : « je » n'est déjà comme étant qu'adressé. Je suis fluide et permutation.

Peut-on se passer du processus de nomination, circuler d'un discours à l'autre tout en se sentant protégé ? Prévention du risque, quand tu nous tiens... À partir du moment où l'on est sorti du discours, le rapport à l'autre est vécu comme pure présence, ce n'est pas un rapport de reconnaissance (pas d'idéal), la question est de partager l'espace entre les présences des corps, de savoir de quelle façon ils s'affectent les uns les autres. On circulerait alors dans la création de langage alphabétique, celui-ci étant pris comme un art et le langage mathématique étant par contre la référence de vérité : serait-on en train de devenir libres ? Mais on ne veut pas tous être libres, d'où de plus en plus de politique sécuritaire et le retour du religieux. Il y a toujours un ressenti qui échappe et qui ne passe pas par la conscience parce qu'il ne peut s'inscrire dans un discours.

Je sais à présent que Je ne m'appartient pas, et c'est pour cela que je ne peux appartenir à personne, et que la reconnaissance de l'autre n'a aucun support réel, puisque tout ce qu'il peut reconnaître n'est qu'une image qui elle-même reflète une absence d'identité. Ce n'est pas en le sens où j'aimerais « être quelqu'un », avoir une identité reconnue, mais bien au contraire, je suis et veux être encore plus une force mouvante, sans identité définie, une force issue d'un corps en mouvement, certes, mais une force non définissable. Et c'est en cela que, puisque cette force ne m'appartient pas, que mon corps et mon esprit ne m'appartiennent pas et qu'ils ne peuvent appartenir à quiconque, Je est puissance.

³²⁷

Lacan, J. (1953-1954). Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud. Ed. du Seuil, Paris, 1975. Pp. 53.

Introduction

Dans la partie De la Politique, nous avons souligné que l'autorité discursive n'était plus en mesure de reprendre les affections émergentes pour produire des affects communs, sauf en ce qui est du discours du risque. Nous avons aussi remarqué que le discours du maître s'était effacé, laissant le discours du capitaliste et le discours de l'analyste faire lien entre discours hystérique et discours universitaire, passant des minorités à la majorité. Enfin, la pluralité des sites de pouvoir dans la production des discours dominants nous a montré un potentiel de renversement interne allant vers plus d'autonomie, en contradiction avec une dépendance croissante. Ce qui nous amène à plusieurs questions. Est-ce qu'alors le discours deviendrait le seul espace reliant les êtres les uns aux autres, non plus unifiés par une figure intermédiaire ? Mais alors, son autonomie supposerait qu'il puisse circuler, se transformer, sans plus qu'une extériorité ne puisse venir le perturber. A moins que cette extériorité se manifeste dans ce que produit la forme même des énoncés, soit leur impact sur la subjectivité et les expériences affectives ne pouvant s'y intégrer. Foucault nous propose là un mécanisme discursif qui semble totalitaire, absorbant tout sur son passage.

Dans la seconde partie Du Sujet, nous avons analysé la mobilité de S2 au regard de l'injonction de subjectivité, où la réflexivité devient partie prenante du capitalisme, mais aussi sa résistance interne. Nous avons également vu que les discours dominants contribuaient à la production de plus de jouir et la multiplicité des identifications, à partir de quoi l'idéal du moi pouvait être déplacé, et ainsi la jonction symbolique/imaginaire. Nous avons aussi établi que les émergences affectives pouvaient être associées à la mobilisation d'un signifiant maître, un retour du refoulé primordial, ou une expérience affective non représentable. Cela conduisait à l'excorposition, à l'appel au signifiant maître incorporisé en fonction de l'expérience de protection dans l'affection partagée primordiale, ou à la constitution d'un espace de réflexivité.

Nous nous sommes demandés s'il était possible qu'une affection émergente (comprise comme une expérience de corps sans représentations associée) puisse s'étendre sans que jamais l'expression de son extériorité n'intègre le champ discursif : pourrait-elle s'exprimer en deçà et en dehors de la contradiction/résistance ? C'est une des questions que nous poserons dans ce chapitre, en interrogeant la « nécessité » du passage en affection, dire et discours.

En ce qui concerne les discours dominants, l'espace social (qui ne serait autre que le politique ?) est leur terrain d'expansion et de conflictualisation. Comment le discours de la valeur économique vient-il définir le mode de rencontre à l'autre, et est-il déterminant dans les productions

sociales, quels dispositifs disciplinaires lui sont associés ? Il est aussi intéressant de remarquer comment l'objet virtuel vient s'instituer dans les rapports humains, nous étudierons plus précisément de quelle manière, dans le stade du miroir, l'écran technologique se plaçant entre l'enfant et le parent sera déterminant dans les surfaces de reconnaissance du moi. Dans le champ du social nous questionnerons l'hygiénisation des rapports humains (l'autre est perçu comme risque plus que comme étranger) et une gouvernance par les algorithmes, qui font de la maladie, des accidents et de la mort, une donnée à analyser pour la réduire : cela vient-il se distribuer sur les corps en les liant et/ou les divisant ? Enfin, il faudra interroger la façon dont les trois discours dominants, s'ils ne sont plus associés à une autorité discursive représentée, peuvent être mobilisés par un contrôle social des uns envers les autres très fort : quelle extériorité est ainsi posée (regard de l'autre, modalités d'évaluation, gestion de l'image dans les réseaux sociaux, des données collectées à l'espace de réflexivité) ?

Puisque le transfert d'amour a été posé comme élément principal dans l'apparition et le devenir de l'affection émergente, par quel moyens cela peut-il jouer au niveau collectif ? Est-ce que, de la même façon que pour le sujet, il y a réflexivité dans les pratiques collectives, et si oui, en quoi cela mobilise le social ? L'extériorité prend donc forme dans les affections qui nous lient les uns aux autres lors des rassemblements, manifestations ou expérimentations collectives, au-delà du rapport au tiers symbolique, elles peuvent donc être force de déplacement des imaginaires par le Dire. Mais ne laissent-elles pas manifester le rapport de reconnaissance et de subsistance au lieu pré-institué de l'Autre, en ce qu'elles seraient plus un espace théâtral ? Soit en quoi les affections collectives émergentes demeurent bordées par la représentation étatique de la puissance de l'Autre, et par quels moyens leur expérimentation même pourrait la déplacer sur le collectif ? Nous interrogerons à partir de là le lien entre psychanalyse et mouvements sociaux, d'autant plus à partir de l'analyse de contenu des discours contemporains et, par leur impact sur les subjectivités, les affections nouvelles qui émergent et leur destin.

Avant donc, de déployer ces analyses, il nous faudra définir les termes qui bordent ce chapitre, soit ce que nous entendons sous le terme de social, société, collectif, communauté. Une fois ceci dessiné, nous étudierons ce qui fait affection, Dire et discours à ce niveau, puis l'impact et l'articulation des discours dominants au sein du social, et enfin, les modalités de Dire qui y sont inhérentes dans notre contemporanéité, toujours de façon non exhaustive, plutôt à titre d'exemples.

I. Qu'est ce que la société ?

Au niveau étymologique, le terme société vient du latin socius qui signifie compagnon, associé. A partir du XIV^{ème} siècle, social désigne l'allié, ce qui lie ou engage dans le sens des rapports militaires ou entre nations. Le terme de vie sociale est aussi employé dans le sens de vie civile, bonne pour la société. Le terme de contrat social vient y ajouter la dimension du droit plus que de la morale, ce qui fait juridiquement société, ce qui organise les modes d'existence³²⁸. Nous allons justement voir par quels moyens le droit et le travail viennent définir le social jusqu'à aujourd'hui, pour poser notre objet où s'articule le désir.

Le social renvoie aux relations entre les membres d'une société, ce qui est produit des interactions entre ces membres et influence leur comportement. Le terme social renvoie aussi, dans les imaginaires, à la fragilité de ces liens : les logements sociaux sont pour les plus précaires, le travail social s'exerce auprès des personnes en difficulté, les réformes sociales, l'aide sociale, le minima social (le minimum pour faire partie de la société ?)... Il renvoie ainsi à l'adjectif de « la société », cependant que le mot sociétal a été introduit pour faire rupture avec cette déclinaison de social dans le sens du bord de la société, sociétal étant l'adjectif qui désigne l'ensemble de la société. Social renvoie donc plus particulièrement aux liens qui sont susceptibles de s'effondrer (avec l'expression « un cas social » dont le sens a été entièrement transformé par ce biais dévalorisant du terme social). La politique sociale comprend avant tout les transferts économiques : les déséquilibres, les conflits et les revendications sont posés en termes de redistribution des richesses et de l'accès à celles-ci. Cette limitation du social aux plus précaires et à la répartition renvoie à une conception de la société sous sa forme monétaire : ce qui fait société est alors d'abord pensé en termes d'échanges économiques et de réduction des inégalités financières. Et de l'autre côté, le social est produit comme savoir dans le domaine des sciences sociales : sociologie, droit, économie, science politique, anthropologie, ethnologie, démographie, histoire ; détachées en fait en sciences humaines et sociales (avec géographie, sociologie, linguistique) et sciences économiques et sociales (intégrées dès le lycée, ce qui montre une jonction d'emblée entre la question économique et la question sociale, le terme humain y étant absent).

Le social est à la fois produit de la société et ayant un impact sur la société, la façon dont ça s'ordonne par la production et l'échange de savoir et de matériel. La socialité est le processus à partir duquel ça fait société. Si le discours c'est le lien social, ce lien peut produire des subjectivités individualisées (exemple du lien aseptisé). Cette partie vise justement à analyser ce que l'on entend par social et la façon dont nous étudierons à l'intérieur les dynamiques de discours et de Dire.

A. La construction du social :

La philosophie sociale, apparue au milieu du XVIII^e siècle, « désigne alors les valeurs et normes de conduite profanes, civiles, par opposition aux règles supérieures, de nature religieuse »³²⁹ (Vatin, F., 2017, De la philosophie sociale à la sociologie : science, normativité et politique) : elle est comprise à l'intérieur des frontières d'un Etat. C'est l'émergence de devoirs envers la société, distincts des devoirs envers Dieu, elle vise un idéal de société vers lequel on devrait tendre, alors que la sociologie, plus tard, viserait à décrire la société telle qu'elle est. Les « sciences sociales » gardent d'ailleurs la définition de social comme ce qui a trait à la société, au fonctionnement des relations dans la société, leur prise sur les comportements et les modalités du vivre ensemble. Selon F. Vatin, « La sociologie n'a inventé, ni le social, ni le discours sur le social. Elle ne saurait évincer la normativité que comporte tout discours sur le social, ce qui ne serait d'ailleurs pas souhaitable, car la sociologie ne peut renoncer au projet d'un mieux-être social sans devenir inconsistante. Mais elle a développé des méthodes d'étude, de mesure, d'explication du social. Elle engage en ce sens les sociologues à accepter les faits, tels qu'ils peuvent être établis, au mieux ou au moins mal, et ceci indépendamment de leurs propres jugements de valeur. Elle ne peut, en somme, soumettre la véracité à la normativité »³³⁰ (ibid).

Dans l'essor des sciences sociales, Pecqueur développe en 1842 une architecture institutionnelle du social, comme économie sociale : « Pour lui un individu incarne des habitudes, des idées et croyances contingentes qui donnent naissance à des institutions sociales qui réagissent en retour sur lui. Ainsi, Pecqueur explique que les « manières d'être de l'homme » deviennent autant « d'éléments distincts d'organisation » ou de « causes d'institutions » dont il identifie les huit principales. Le « sentiment religieux » devient la *religion* ou le *culte* ; la « notion du bien et du mal », la *morale* ; l'« amour et la paternité », le *mariage* et la *famille* ; l'« activité corporelle », l'*industrie* ou la *production* ; l'« activité intellectuelle », la *science* ; l'« activité sentimentale et l'imagination », les *beaux-arts* ; le besoin d'autorité, de centralisme et de refoulement des passions antisociales, se réalisent dans la constitution de l'*État* ou du *gouvernement* ; enfin, « la prédisposition organique ou nerveuse aux habitudes », devient l'*éducation*. On dira que chaque besoin de la société s'incarne dans une institution »³³¹ (Coste, C., 2017, Inventorier et inventer la

³²⁹ Vatin, F. « De la philosophie sociale à la sociologie : science, normativité et politique », *L'Année sociologique*, vol. 67, no. 2, 2017, pp. 296.

³³⁰ Ibid. Pp. 307.

³³¹ Coste, C., « Inventorier et inventer la société. Constantin Pecqueur (1801-1887) : expertise sociale et processus de socialisation », *L'Année sociologique*, vol. 67, no. 2, 2017, pp. 428.

société). Dans cette architecture institutionnelle du social, Pecqueur met en équilibre l'économie positive, l'économie normative et l'art au niveau des faits observés et des idéaux : « Le socialisme de Pecqueur propose un mixte entre économie positive et économie normative en précisant *ce qui doit être* sur la base de *ce qui est*, établissant ainsi des principes de justice sociale. C'est de la constitution de la propriété que l'*art social* de Pecqueur exige avant tout la réforme. La force du raisonnement de l'auteur est peut-être d'inscrire sa critique de l'organisation sociale dans une perspective historique. Il déconstruit l'idée d'appropriation naturelle des instruments de travail et donne à voir le processus mental et social qui sous-tend son évolution. Par là même, Pecqueur dessine la transformation ultime de ce droit, depuis son caractère *exclusif* que révèle son histoire, vers la promesse de son universalité »³³². Nous allons voir que le savoir portant sur le social cherche à extraire une logique à partir des pôles du droit, du langage, de la technique et du travail, à quoi nous associerons le désir.

Tout d'abord son aspect juridique, la façon dont sont ordonnées par les lois les institutions et les relations sociales : selon M. Béra (2017, La représentation disciplinaire du « social » dans les références et les lectures du jeune Durkheim) « À chaque fois que Durkheim étudiait un fait social ou une institution (comme la famille), il commençait par en analyser les formes juridiques. Le social avant la sociologie, c'est donc aussi cela : l'ensemble des règles de droit, pour chaque pays et chaque époque, en allant des différentes institutions sociales (la famille, l'économie, le politique), en passant par le pénal (les questions de peine, de crime, de sanction) et le civil avec les notions de responsabilité et de contrat »³³³. Le fait social est défini par Durkheim (1985, Qu'est ce qu'un fait social ?) comme tous les phénomènes, les représentations et les comportements, apparaissant de façon régulière et collective, fixés ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure, portés par les institutions³³⁴. Nous serions ainsi passés d'une société mécanique à une société organique « Selon Durkheim, les sociétés à solidarité organique accordent une place plus significative à l'autonomie individuelle. La dimension « individualiste » de la personnalité tend ainsi à se renforcer au détriment du collectif. Cela ne signifie pas que les institutions n'exercent plus aucune contrainte sur les individus mais que leur pouvoir s'affaiblit »³³⁵ (Ledent, D., 2013, Emile

³³² Coste, C., « Inventorier et inventer la société. Constantin Pecqueur (1801-1887) : expertise sociale et processus de socialisation », *L'Année sociologique*, vol. 67, no. 2, 2017, pp. 437.

³³³ Béra, M., « La représentation disciplinaire du « social » dans les références et les lectures du jeune Durkheim (1879-1894) », *L'Année sociologique* 2017/2 (Vol. 67), p. 498.

³³⁴ Durkheim, E. (1895). « Qu'est ce qu'un fait social ? » in *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Poche, 2010.

³³⁵ Ledent, D., « Émile Durkheim - L'invention du social », *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, vol. 30, no. 3, 2013, pp. 8-8.

Durkheim – l'invention du social). Nous avons vu que le passage vers la réflexivité se produisait plutôt par une projection des identifications affectives primaires dans les institutions, ce serait donc dans un troisième temps que le pouvoir des institutions s'affaiblit.

L'analyse des faits sociaux passe par l'évolution du langage, entendue comme faits linguistiques par la linguistique et la sociologie. Ainsi selon A. Meillet (1904, Comment les mots changent de sens) « si le milieu dans lequel évolue le langage est un milieu social, si l'objet du langage est de permettre des relations sociales, si le langage n'est maintenu et conservé que par ces relations, si enfin les limites des langues tendent à coïncider avec celles des groupes sociaux, il est évident que *les causes dont dépendent les faits linguistiques doivent être de nature sociale*, et que seule la considération des faits sociaux permettra de substituer en linguistique à l'examen des faits bruts la détermination des procès, c'est-à-dire à l'examen des choses, l'examen des actions »³³⁶. Le fait que le sens des mots se détermine au regard d'autres mots renvoie à la notion de valeur chez de Saussure³³⁷ (valeur d'un signe dans la langue comme ce que les autres ne sont pas). Cependant, Saussure cherche plus ce qui se joue dans la linguistique, séparée de la langue prise comme fait social, il suppose donc un système interne de la langue qu'il institue en même temps qu'il l'étudie.

Le structuralisme tire son origine du Cours de linguistique générale (1916) de Ferdinand de Saussure, qui envisage d'étudier la langue comme un système dans lequel chacun des éléments n'est définissable que par les relations d'équivalence ou d'opposition qu'il entretient avec les autres. Cet ensemble de relations forment la structure : toute langue constitue un système au sein duquel les signes se combinent et évoluent d'une façon qui s'impose aux acteurs et selon des lois qui leur échappent. Le structuralisme vise à mettre en évidence les structures logiques inconscientes, en expliquant un phénomène à partir de la place qu'il occupe dans un système, suivant des lois d'association et de dissociation (supposées immuables).

Lévi-Strauss (1949, Nature, culture et société. Les structures élémentaires de la parenté)³³⁸ s'intéresse aux liens de parenté dans les sociétés dites primitives en montrant que celles-ci sont régies par des lois d'association et de dissociation comme celles qui établissent les rapports entre les sons dans la langue. Ces liens déterminent les structures d'échange à partir de la prohibition de l'inceste. Althusser³³⁹ (1970, Idéologie et appareils idéologiques d'Etat) va poser un structuralisme

³³⁶ Meillet, A. (1904), « Comment les mots changent de sens », *L'année sociologique*, 9e année. Pp. 232.

³³⁷ De Saussure, F (1916). Cours de linguistique générale. Ed Payot, 1995.

³³⁸ Lévi-Strauss, C (1949). Nature, culture et société. Les structures élémentaires de la parenté, chapitre 1 et 2. GF Flammarion, Paris, 2008.

³³⁹ Althusser, L. (1970). « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». In *La Pensée*, no 151, juin 1970. In ouvrage de Louis Althusser, Positions (1964-1975), pp. 67-125. Paris : Les Éditions sociales, 1976.

appuyé sur les théories marxistes qui définit les structures économiques et sociales de production : c'est par la praxis que l'homme transforme son environnement naturel et social, et ainsi le travail devient déterminant de la structure économique. Au niveau de la sociologie, le structuralisme suppose une mathématisation de la société. L'habitus de Bourdieu³⁴⁰ (1984, *Ce que parler veut dire*) renvoie à une capacité acquise socialement pour répondre de façon adaptée à son environnement, ses comportements lui semblent alors naturels et non contraints, tout en produisant une conformité au groupe, cela se situe au niveau inconscient et est déterminé par les échanges sociaux. Le structuralisme suppose que ces mécanismes sont inchangeables car constitutifs du fonctionnement même du psychisme et des institutions, qu'on les retrouve dans tous les types de société, qu'ils sont le ressort du système langagier.

Foucault (1966, *Les mots et les choses*) montre en ce sens la nécessité d'une exégèse constante « Dieu est peut-être moins un au-delà du savoir qu'un certain en-deçà de nos phrases ; et si l'homme occidental est inséparable de lui, ce n'est pas dans une propension invincible à franchir les frontières de l'expérience, mais parce que son langage le foment sans cesse dans l'ombre de ses lois »³⁴¹, ce qui renvoie à Nietzsche (1888, *Le crépuscule des idoles*) « Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire »³⁴². C'est la même question que l'origine de la nomination qui se pose, et qui tend à poser dans le retour à S0 ce qui est lié de S1 à S2. Il y a ainsi une propension à recréer une puissance originaire, chaque fois que sa représentation externe est destituée.

Foucault définit le discours comme « la représentation elle-même représentée par des signes verbaux [...] la proposition est une représentation ; elle s'articule sur les mêmes modes qu'elle ; mais il lui appartient de pouvoir articuler d'une façon ou d'une autre la représentation qu'elle transforme en discours. Elle est, en elle-même une représentation qui en articule une autre, avec une possibilité de décalage qui constitue à la fois la liberté du discours et la différence des langues »³⁴³ (ibid). Si nous sommes passeurs de discours, c'est bien en ce sens que le langage nous détermine en nous traversant. **Ce que Foucault nomme « possibilité de décalage » dans la proposition, est précisément ce que nous étudions dans le passage du Dire au discours, ce qui fait que dans l'acte de représentation qu'est la proposition, puisse émerger une représentation qui n'existait**

³⁴⁰ Bourdieu, P. (1984). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris, Ed. Fayard, 1984.

³⁴¹ Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966.

³⁴² Nietzsche, F. (1888). *Le Crépuscule des idoles*. Hatier, 1983.

³⁴³ Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966. Pp. 97.

pas avant cette proposition (avec nomination), ou un lien entre représentations qui n'avait pas encore été effectué, posant ainsi une nouvelle représentation.

Le social peut être pris comme un ensemble de relations qui ont été uniformisées et que l'on cherche à maintenir, à orienter, il représente aussi les rapports existants comprenant les ordres institués, les mécanismes en jeu, les conflits en cours. Au niveau de la loi, l'équilibre du système juridique suppose un lien permanent entre les conditions concrètes d'existence et l'imaginaire normatif de la société, en supposant une prise en compte de ce qui est et une direction vers ce qui devrait être : le droit est ainsi construit pour canaliser cette dynamique qui fait agir les sociétés.

En ce sens, dans ce rapport entre société et droit, le monisme de l'humain permet de justifier théologiquement la colonisation et l'évangélisation : le débat de Valladolid n'a jamais porté sur l'âme des Indiens, mais bien plus sur des considérations économiques et politiques quant à l'usage que l'on fait des indiens. L'universalisme chrétien doit donc accepter l'exploitation de l'homme par l'homme : ce sont là les termes du débat qui tendent à définir les frontières de l'humain sous cette perception économique (le code noir formait une justification morale et éthique de l'esclavage). Les évangélistes reprennent la position de Saint Augustin, donnant que chaque homme doit aller vers la rédemption, certains peuples plus avancés devant mener les autres sur ce terrain : responsabilité morale des maîtres par rapport aux esclaves. Francisco de Vittoria écrit pour cela des recommandations, bien que sans valeurs coercitives : les missionnaires qui ont pour but d'évangéliser les indiens arrivent parfois en conflit contre les colons qui les exploitent et les corrompent. La Couronne est chargée de régler ce conflit, prise entre les intérêts de chacun et les réflexions de la commission de Salamanque, à qui il revient de trancher. Le travail des docteurs de Salamanque sera donc de déterminer l'espace d'action des missionnaires : les principes de l'unité du genre humain s'en trouvent menacés, en commençant par la disparition progressive des Indiens. Les jésuites vont alors organiser la Traite des Noirs pour continuer l'évangélisation des Indiens, puisque leur rétribution (aux jésuites) dépend de la continuité de leur mission, (ce qui rentre encore dans l'ordre économique). Le dogme du monogénisme est donc intouchable : Da Costa va donner, dans son Traité de Théologie, la nécessité de ramener les populations barbares à la religion en passant par la violence, c'est la politique coloniale.

A partir de là naît aussi une vision de la perversion comme ce qui fait le bord de l'humain dans des considérations biopolitiques, et ce qui joue sur les diagnostics médicaux et la vision sociétale de la perversion (ex : les précaires, les migrants, auxquels sont associés des pratiques perverses). La seconde scolastique de Salamanque prend source dans l'espace ibérique, ce sera les fondements du droit international, où les théologiens s'interrogent sur ce qui se joue dans l'histoire avec une lecture des textes arabes et les écrits missionnaires. L'unité du genre humain devient un

problème pragmatique car les principes, d'abord issu d'une question économique, sont traduits en droits. Nous retrouvons aujourd'hui comment, pour obtenir une force de travail, il faut faire de la pauvreté un crime, sur la base de l'endettement. Le commerce triangulaire né de la découverte de l'Amérique dépend de l'esclavage des noirs; c'est à la base de l'économie de marché qui sera développée par Adam Smith³⁴⁴ dans laquelle il relève déjà le problème moral : l'homme comme marchandise dans un commerce des sociétés privées. Le racisme est une des conséquences de l'esclavage, du moment où l'on ne peut se passer d'une catégorisation des humains dans la logique capitaliste. La réglementation du travail des enfants illustre bien que la notion de régulation des marchés (ou non régulation) est avant tout un concept politique.

Dans sa leçon inaugurale au collège de France³⁴⁵, Alain Supiot (2013) montre que ce qui fait société est inscrit dans la loi, elle-même prise dans des représentations et que ce ne sont plus les textes sacrés mais les lois de l'économie, de l'histoire et de la biologie qui cherchent à trouver une naturalité du fonctionnement des sociétés, pour en faire une prescription suprême s'imposant au droit positif. Or, la loi est précisément en lien avec un ordre affirmé et célébré, non pas démontré ni démontrable tel que pourrait le prétendre une idéologie scientifique, ce qui suppose chaque fois de revoir les lois qui régissent les comportements alors modifiés. Actuellement, la science économique cherche cet apanage pour être légitime à produire des lois. « Avec l'essor du capitalisme industriel et du positivisme scientifique, on a commencé de voir en l'Etat un simple instrument d'administration ou de domination. C'est cette crise qui a donné le jour à l'Etat social. Tandis que le langage est une donnée stable de la condition humaine, il n'en va pas de même des outils qui n'ont cessé d'étendre ce que Leroi-Gourhan appelle notre corps médial, celui qui s'extériorise dans la technique et transforme nos conditions de vie. Aussi l'homme doit-il faire face à la séparation croissante entre la stabilité de son corps biologique, dont la transformation se situe à l'échelle des temps géologiques, et l'évolution de ses outils lié au rythme des générations successives [...] La révolution industrielle avait soumis en un siècle le travail humain à des transformations d'une ampleur inédite à l'échelle des temps historiques »³⁴⁶ (A. Supiot, 2013, *Etat social et mondialisation : analyse juridique des sociétés*) : le travail est alors traité juridiquement comme une chose librement négociable, séparée de la personne elle-même (on passe du travail comme faisant partie de l'être, comme extension du corps, au travail du côté de l'avoir, propriété externe). Le droit

³⁴⁴ Smith, A. (1776). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1995

³⁴⁵ Alain Supiot, *Etat social et mondialisation : analyse juridique des solidarités*, Paris, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », 2013.

³⁴⁶ Ibid.

social serait arrivé pour éviter le péril de l'extinction de la classe ouvrière, humanisation de la technique, protégeant la santé et la sécurité physique et économique sur le temps long de la vie humaine. Et d'un même pas, il a rendu économiquement et politiquement durable l'exploitation du travail en marchandise. L'Etat social a alors eu ce rôle de serviteur de bien-être, prenant en compte tous les aspects de la vie des individus, ce que l'on trouve avec Foucault dans la notion de biopolitique, en commençant par le travail.

Il y a donc eu un changement juridique du travail à partir des évolutions techniques, qui rejoue ce qui se passe dans la production du savoir comme espace de réflexivité. Toujours selon A. Supiot « Le travail est inséparable de celui qui travaille et c'est pourquoi, jusqu'à l'avènement du capitalisme, son régime juridique avait toujours dépendu du statut personnel de ce dernier. Pour que le travail, et non son produit, puisse être traité comme l'objet d'un contrat, autrement dit pour instituer un marché du travail, il faut disjoindre le couple *psyché/soma* pour y introduire un rapport de propriété de l'homme sur son propre corps. John Locke voyait dans cette propriété de soi le fondement naturel, biologique, du droit de propriété sur les choses. Une telle disjonction correspond dans l'ordre juridique à celle qui intervient dans l'ordre scientifique, lorsque l'esprit du savant regarde le corps humain comme un pur objet. Maurice Merleau-Ponty a montré les limites de cette objectivation, qui annihile l'expérience que chacun a de son propre corps. Cette expérience est celle d'un rapport à soi-même, qui relève de l'être et non de l'avoir. D'où le conseil avisé de Ludwig Wittgenstein : « À qui dit "j'ai un corps", il faut demander "qui parle avec cette bouche ?" ». Dans la réalité du travail, la disjonction du sujet et de l'objet est donc matériellement impraticable. Aussi ne peut-on faire du travail l'objet d'un contrat que par le recours à des fictions juridiques. L'esclavage en est une, qui consiste à faire *comme si* le travailleur n'était pas un sujet, mais un objet à louer ou à vendre. Le louage de services en est une autre qui consiste à faire *comme si* le travailleur était à la fois sujet *et* objet du contrat. L'utilisateur du travail est alors libéré de la charge de l'entretien du travailleur tout au long de sa vie. C'est pourquoi cette fiction est nécessaire au capitalisme, dont le propre, ainsi que l'a montré Karl Polanyi, est de traiter le travail, la terre et la monnaie comme des produits marchands. Pour rendre cette fiction tenable, il a fallu insérer dans l'enveloppe contractuelle du louage de services un statut protégeant la survie physique et économique des ouvriers, donnant ainsi naissance au contrat de travail. L'essor de ce statut salarial a conduit à une résurgence juridique des formes non contractuelles de l'échange, telles les solidarités intergénérationnelles établies par les régimes de retraite par répartition, qui instituent une dette de vie à l'égard de la génération antérieure. Plus généralement, le droit social a été à l'origine de la consécration, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, du principe de dignité humaine, qui a précisément eu pour objet de réintégrer nos besoins physiques dans l'orbe des Droits de

l'homme »³⁴⁷ (ibid). Nous voyons ici de quelle façon les rapports sociaux sont venus s'articuler, comme leur fondement même, sur le rapport économique à partir de la question du travail, développé ensuite dans les autres sphères (vers le capital humain et écologique).

C'est ce que Durkheim (1893, *De la division du travail social*) exprime via l'individuation, produit par la division du travail, nécessaire au fonctionnement du capitalisme pour étendre son marché de consommation « En effet, être une personne, c'est être une source autonome d'action. L'homme n'acquiert donc cette qualité que dans la mesure où il y a en lui quelque chose qui est à lui, à lui seul et qui l'individualise, où il est plus qu'une simple incarnation du type générique de sa race et de son groupe [...] L'effacement du type segmentaire, en même temps qu'il nécessite une plus grande spécialisation, dégage partiellement la conscience individuelle du milieu organique qui la supporte comme du milieu social qui l'enveloppe et, par suite de cette double émancipation, l'individu devient davantage un facteur indépendant de sa propre conduite. La division du travail contribue elle-même à cet affranchissement »³⁴⁸. En fait, nous pourrions inverser les termes affranchissement par asservissement et émancipation par aliénation, car c'est seulement le déplacement dans l'espace de réflexivité (comme on l'a vu dans le second chapitre) de la projection dans la représentation instituée de la puissance de l'Autre : il y a déplacement mais pas renversement. Hayek (1979, *Droit, législation et liberté*) pose que ce sont les réseaux d'argent qui font les liens sociaux, et ainsi la redistribution des richesses suffirait pleinement à maintenir ces liens³⁴⁹. Ceci laisse totalement de côté la question de la reconnaissance et des inscriptions culturelles, de tous les échanges non marchands.

Reprenons le déroulement de Supiot : « l'enfermement de la justice sociale dans les registres de la redistribution des biens ou de la reconnaissance des personnes est donc un piège dont il faudrait parvenir à sortir. La scène juridique ne se laisse pas réduire à cette dichotomie des personnes et des choses, mais fait aussi place à l'action, et donc au travail, qui inscrit les personnes dans l'univers des choses. À condition de n'être pas rabattu sur celui des animaux ou des machines, le travail n'est pas seulement le moyen de créer des richesses, il est aussi le lieu où l'être humain, confronté aux réalités du monde, fait l'apprentissage de la raison. La justice sociale implique de donner à chacun la possibilité de réaliser ce qu'il est dans ce qu'il fait, de forger sa personne dans l'épreuve du travail. L'une des caractéristiques de l'État social moderne est d'avoir exclu la division

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Durkheim, E., (1893). *De la division du travail social*. Paris, PUF, 10^e édition, 1978. pp. 400.

³⁴⁹ Hayek, F. A. (1979). *Droit, législation et liberté*. Paris PUF, Coll. Quadrige. 2007.

du travail du domaine de la justice, et son avenir dépendra de sa capacité à l'y réintégrer. »³⁵⁰ (Supiot, A., 2013, *Etat social et mondialisation : analyse juridique des solidarités*). C'est la mise en place de l'Etat social qui a déplacé le paternalisme dans un dispositif disciplinaire, celui-ci n'étant plus le rôle des patrons mais dans le principe de solidarité économique par les impôts. Ce principe de solidarité a aussi diminué, avec une gestion par les chiffres, de ce qui était avant de l'ordre de la morale et des liens directs entre individus, ces liens ayant été centralisé par l'Etat comme protecteur social et injonction normative dans la division du travail. Alors que l'Etat libéral n'agit qu'en cas de défaillance des autres acteurs ou pour le maintien de l'ordre public, l'Etat social cherche à prévenir ces catastrophes et est garant d'une qualité des rapports sociaux tout en produisant ce qui résisterait à la spontanéité des rapports sociaux (ce serait donc le tiers qui incarne la nécessité politique pour maintenir les liens sociaux et socialiser les risques quand il n'y a pas de responsabilité imputable, comme on l'a vu dans le premier chapitre). Le développement du savoir y prend pleine place en poussant plus loin les liens libidinaux (production de réflexivité après la projection instituée sans lien affectif, retournement de l'ambivalence affective).

Adam Smith (1776, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*), propose la vision d'un ordre social à partir d'une analyse du fonctionnement économique de la société en définissant trois ordres différents de personnes : ceux qui vivent de la rente, ceux qui vivent du salaire, ceux qui vivent du profit. De ces trois ordres, celui du premier est lié à l'intérêt général de la société en fonction de la demande, comme le second en est même dépendant. Néanmoins, ces deux ordres ne seraient pas à même (par manque d'effort pour le premier, par manque de temps pour le second) de bien comprendre leur intérêt et de faire poids dans les délibérations publiques. Par contre, le troisième ordre, ceux qui vivent du profit doivent nécessairement combattre pour leur intérêts : « Les plans et les projets de ceux qui emploient les fonds règlent et dirigent toutes les opérations les plus importantes du travail, et le profit est la fin que visent tous ces plans et tous ces projets. Mais le taux de profit n'augmente pas, comme la rente et le salaire, avec la prospérité de la société, et ne baisse pas avec son déclin. Au contraire, il est naturellement bas dans les pays riches, et élevé dans les pays pauvres, et il est toujours plus élevé dans les pays qui vont le plus rapidement à la ruine. L'intérêt de ce troisième ordre n'a donc pas le même lien avec l'intérêt général de la société que celui qu'ont les deux autres. Les marchands et les maîtres manufacturiers sont, dans cet ordre, les deux classes de gens qui emploient communément les plus grands capitaux, et qui par leur richesse s'attirent la plus grande part de la considération publique. Comme toute leur vie durant ils se lancent dans des plans et des projets, ils ont souvent

³⁵⁰ Alain Supiot, *Etat social et mondialisation : analyse juridique des solidarités*, Paris, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », 2013.

plus d'acuité d'esprit que la plupart des gentilshommes campagnards [...] C'est par cette connaissance supérieure de leur propre intérêt qu'ils en ont souvent imposé à sa générosité, et qu'ils l'ont persuadé à la fois de renoncer à son propre intérêt et à celui du public, par une conviction très simple mais très honnête que leur intérêt, et non le sien, était l'intérêt du public... L'intérêt des négociants, c'est toujours d'élargir le marché et de restreindre la concurrence. Toute proposition d'une nouvelle loi ou d'un nouveau règlement de commerce qui provient de cet ordre, devrait toujours être accueillie avec beaucoup de circonspection, et ne devrait jamais être adoptée qu'après avoir été longuement et soigneusement examinée, non seulement avec l'attention la plus scrupuleuse, mais avec la plus grande méfiance »³⁵¹.

Aujourd'hui, la frontière entre les trois est plus floue, surtout entre rente et profit, mais Smith montre ainsi la prévalence des intérêts économiques dans les choix de société, voire dans le fonctionnement même de la société et l'idéologie qui peut y circuler (rapport ici économique entre savoir et pouvoir). Pour lui, la croissance est en quelque sorte l'objectif, la cause finale de l'économie politique à partir de la Nation pensée sous ses deux composantes : l'Etat et la Société Civile. Ce n'est qu'au XIX^{ème} siècle que le décalage entre les progrès économiques (la croissance) et la misère des villes va faire naître l'expression : question sociale. C'est-à-dire une interrogation sur le lien incertain entre augmentation de la puissance productive et les conditions sociales d'existence. L'après deuxième guerre mondiale, la croissance et la nécessité de stabiliser l'Europe, la doctrine de Keynes (1936, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*) en acte finalement, apporte l'expression : Economie du Bien Etre, ce sont les 30 glorieuses. Presque tous les courants économiques admettent au bout du compte que la croissance de long terme résulte de la quantité de Capital, de Travail et du progrès technique. Y compris Marx³⁵² (1859, *Contributions à la critique de l'économie politique*) qui parlera de travail en quantité et en qualité et d'Instruments de travail en quantité et en qualité. Tout se passe comme si l'Humanité développait ainsi sans qu'il soit besoin d'insister plus.

Quoi qu'il en soit des problèmes d'estimation qui sont inhérents à tout travail statistique, il est convenu d'admettre que l'augmentation du Produit n'est pas statistiquement expliquée complètement par l'augmentation de la quantité de facteur de production utilisée. Ce qui n'est pas expliqué de la croissance du produit, le reste statistique, le résidu est considéré comme imputable au progrès technique. Il est nécessaire de se demander ce que l'on entend par progrès technique. En effet, nous en avons une idée intuitive qui désigne d'une part, la technologie intégrée dans les

351 Smith, A. (1776). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1995. PP. 296.

352 Marx, K. (1859). *Contributions à la critique de l'économie politique*. Paris, Éditions sociales, 1972

instruments de production et, d'autre par le savoir faire et la formation générale du Travail. Smith (ibid) va définir l'économie comme un savoir nécessaire aux hommes d'Etat pour qu'ils mettent la Société Civile et l'Etat en situation de s'enrichir par leurs initiatives. Le monde marchand est ainsi inséparable de l'Etat qui l'organise : le Marché n'est ni autonome, ni le résultat séculaire de la culture occidentale, il est pensé, organisé par l'Etat-Nation en vue d'augmenter la richesse de la Nation. Nous nous situons actuellement dans une situation où il faut pouvoir organiser des marchés mondiaux structurés, car l'univers économique excède la sphère d'action des Etats, ce que nous avons vu dans le premier chapitre.

Le développement des mathématiques au cours du XIX siècle permet l'émergence de la Théorie de l'Equilibre Général. C'est une théorie mathématique qui vise la meilleure affectation possible des ressources en fonction des préférences individuelles. Après avoir constaté que le Marché naturel, libéral, n'est pas du tout cela, l'idée consiste à imaginer un système parfait de marchés : parfait sous l'angle de la performance et parfait sous l'angle de la justice. La Théorie de l'Equilibre Général enregistre les défaillances du marché libéral, explicitement, et propose l'institution par l'Etat d'un système marchand parfait. En quelque sorte, un Marché construit peut tendre à être un système parfait d'affectation des ressources. C'est suite à cette théorie que Keynes³⁵³ va développer l'Etat Providence qui est redevable envers ses citoyens (entre autres lié aux efforts des guerres) et responsable de la croissance économique et sociale par le soutien du salaire. On a aujourd'hui plutôt le contraire qui s'impose avec l'introjection de ce qui avait été auparavant projeté dans l'institution étatique.

La critique de l'économie politique de Marx (1859, Contribution à la critique de l'économie politique)³⁵⁴ provoque une bifurcation par rapport à ce qu'il appelle économie scientifique qui a commencé avec Adam Smith : la valeur d'échange commande les marchandises (valeur intrinsèque des marchandises, salaire comme temps nécessaire pour leur production). Le rapport essentiel est entendu comme un rapport social de production du social, en ce sens il s'établit par le discours, dans son processus même. Le conflit doit éclater pour Marx car il ne concerne que des apparences : il faudrait opérer un déplacement vers la capacité de travail qui est achetée (pour la philosophie d'Aristote, c'est une contradiction). Les critiques de Marx portent sur la confrontation entre visible et invisible (avant sa théorisation par Merleau-Ponty), l'argent permet de transformer en marchandises ce qui n'est pas matériel : propriété, travail, argent (on achète de l'argent avec les intérêts) sont des marchandises fictives. Le partage entre visible et invisible est mobile en fonction

³⁵³ Keynes, J. M. (1936). Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie, Paris, Payot, 2017

³⁵⁴ Marx, K. (1859). Contributions à la critique de l'économie politique. Paris, Éditions sociales, 1972.

des conflits en jeux, des rapports savoir/pouvoir en action, des discours. Les connaissances dépassent les formes de visibilité par un code de lecture de la réalité qu'elles introduisent (pour Hegel l'apparence est un appareil).

Le capital humain, tel qu'il est développé plus tard, est différent de cette économie scientifique et plus proche du rapport essentiel de Marx, visant la prise en compte de la plus-value, aporie du capitalisme. Le marxisme a oscillé entre point de départ d'une nouvelle économie scientifique via la critique du capitalisme, et activité de critique incessante, principe d'économie politique visant à reconduire les apparences à ce qui est leur rapport essentiel. Cette critique a trois fondements : une critique de la méthode des économistes scientifiques (lecture symptomale de la contradiction à la base de leur doctrine), une critique philosophique post-kantienne (de l'expérience des sujets porteurs et acteurs de l'étude de production capitaliste) sur l'apparence produite par le système, une critique politique et anthropologique (repartant de Hegel) qui reprend salariat-corrée-esclavage dans le rapport d'exploitation au niveau des apparences : il n'y a que dans la corvée que la structure de l'exploitation est transparente. Le rapport entre Marx³⁵⁵ et Heidegger³⁵⁶ pose une production du côté de l'étant, et un rapport de classe du côté de l'être. Avec Marx, on est dans une ontologie du social plus que dans une science, ce sont les rapports de production qui déterminent le sens, représentables dans leur finalité. Et c'est à partir des rapports de production que s'instaure la dialectique du désir et du plus de jouir, par l'économie des discours.

Avec l'Etat providence, et suite à l'effondrement du bloc soviétique, la formation discursive est prise dans l'ordre du marché, ses acteurs prenant le rôle de l'Etat en régulateur des affections émergentes et producteurs d'affects communs. Bourdieu et Boltanski (1976, *La production de l'idéologie dominante*) montrent que la science économique érigée en raison gouvernementale prend alors plein pied dans les années 1982-84 en France, avec les principes d'un usage systématique et d'une généralisation du savoir économique, devant permettre de garantir à la fois la stabilité de l'ordre social et un développement harmonieux³⁵⁷. Si la pensée keynésienne lie la science économique un peu plus étroitement à l'État, désormais investi de fonctions économiques qui excèdent largement ses fonctions traditionnelles, la construction d'un système de statistique publique a durablement renforcé un processus qui fait des croyances économiques les représentations collectives dominantes. Selon Bourdieu (2001, *Contre-feux2*, pour un mouvement social européen) « les grands groupes de communication contribuent pour une part décisive à la

355 Marx, K. (1859). *Contributions à la critique de l'économie politique*. Paris, Éditions sociales, 1972.

356 Heidegger, M. (1927). *Être et Temps*. Paris, Gallimard, 1964.

357 Bourdieu P., Boltanski L. *La production de l'idéologie dominante*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 2, n°2-3, juin 1976. *La production de l'idéologie dominante*. pp. 3-73.

circulation quasi-universelle de la doxa envahissante et insinuante du néo-libéralisme, dont il faudrait analyser en détail la rhétorique (...). Imposée par un effet d'*enveloppement continu*, cette doxa finit par se présenter avec la force tranquille de ce qui va de soi. »³⁵⁸. C'est ce que nous avons développé dans le second chapitre par l'intériorisation des discours dominants, mais avec la distance posée par l'espace de réflexivité et leur potentiel renversement interne.

Tandis que nous avons relevé la méfiance concernant les éléments de langage issus de la politique, la création de valeur prend donc sa source au sein des acteurs du marché, relayé par une prétention de parler vrai pour l'accentuer. Ainsi, le développement du French Impact pose que les financements venant des donateurs doivent être évalués selon l'impact social du projet, mais c'est beaucoup plus qu'un enjeu de communication qui s'impose aux organisations demandeuses. Une culture de l'impact entre en opposition avec une confiance accordée aux acteurs associatifs ou scientifiques et les valeurs qu'ils pourraient défendre : le soutien n'est pas en référence à la cause développée, mais à ses résultats chiffrables. Les apports à première vue positifs de la recherche de l'impact relèguent systématiquement au second plan l'engagement en termes de valeurs.

Selon Nietzsche (1888, *La volonté de puissance*) « toutes les valeurs par quoi nous avons essayé jusqu'à présent de rendre le monde estimable pour nous, et par quoi nous l'avons précisément *déprécié* lorsqu'elles se montrèrent inapplicables – toutes ces valeurs sont, au point de vue psychologique, les résultats de certaines perspectives d'utilité, établies pour maintenir et augmenter les terrains de domination humaine : mais projetées faussement dans l'essence des choses. C'est toujours la naïveté hyperbolique de l'homme qui le fait se considérer lui-même comme le sens et la mesure des choses [...] en tant que nous croyons à la morale, nous condamnons l'existence [...] Une seule interprétation a été ruinée, mais comme elle passait pour la seule interprétation, il pourrait sembler que l'existence n'eût aucune signification et que tout fût en vain »³⁵⁹. C'est-à-dire que le sens posé sur ce qui fait société est dépendant de l'ordre qui la gouverne, et le processus de subjectivation rejoint ici celui d'individuation. Se trouve en parallèle de la diffusion médiatique le contrôle social par les pairs, intensifié par les réseaux sociaux, mais qui produisent aussi des contradictions ouvrant le champ de réflexivité. C'est leur contrôle par un appareil de domination qui donne un espace d'identification uniformisé : on le voit actuellement avec le développement du crédit social en Chine, mis en place par le gouvernement.

358 Bourdieu, P. (2001) *Contre-feux 2, Pour un mouvement social européen*, Paris, Liber-Raisons d'agir.

359 Nietzsche, F. (1888). *La volonté de puissance*. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991. Pp. 41.

Ricœur³⁶⁰ (1969, *Le conflit des interprétations*) montre que ce ne sont pas les valeurs (comme ce qui constitue une culture) mais ce qui détermine leur validité, donc en fonction d'une finalité, qui font qu'un discours peut se prétendre comme valable. L'éthique du discours est dans le prolongement de cette thèse de la validité : terreur de vérité dans le discours, exigence que quelque chose de valide soit dit, vérifiable par une méthode. Le paradigme psychanalytique est celui d'une interrogation de la validité de ce que l'on croit dire : émancipation de la conscience fausse, c'est-à-dire de l'idéologie qui baigne les discours dominants (ce qui me fait vouloir dire ça). La validité du discours donne les codes de l'interprétation. Les valeurs religieuses ont pour condition d'être absolues, elles collent au signifiant zéro, et la laïcité en tant que nouvelle philosophie ne laisse pas le vide nécessaire à la réflexivité, posant un nouvel universalisme dans le rapport au monde scientifique. Selon Habermas (2005, *La logique des sciences sociales et autres effets*)³⁶¹, il y a trois sens possibles de la vérité : l'adéquation de l'idée à la chose (affect) ; l'exactitude de l'action avec la justesse des normes (discours) ; l'authenticité de l'action expressive (Dire : la valeur ne dépend plus d'aucune autre, elle est en elle-même absolue).

Dans la construction sociale, Leroi-Gourhan (1964, *Le geste et la parole I. Technique et langage*) nous montre que l'appropriation de l'outil comporte une démarche intellectuelle et que cette démarche dépend de la forme de l'outil : « chaque domaine a ses voies de démonstration, celui du matériel dans la techno-économie et l'histoire, celui de la pensée dans la philosophie morale ou métaphysique ; si l'on est justifié de les trouver complémentaires, cette complémentarité est dans une réelle opposition »³⁶². Il expose que l'agriculture a été progressive et non pas événementielle, et marque l'impact matériel dans le processus social : « Les conséquences de la sédentarisation agricole sont uniformes dans toutes les régions qu'elle atteint : elles correspondent à la formation d'un groupe humain dans lequel les individus se comptent par dizaines, rassemblés autour des réserves alimentaires et protégés du milieu naturel et de leurs semblables par un appareil défensif. Ces conséquences immédiates sont à l'origine de la transformation complète que subissent à ce niveau les sociétés humaines. Les sociologues ont depuis longtemps fait ressortir ces traits : capitalisation, assujettissement social, hégémonie militaire et il suffit ici de dégager deux de ces points qui semblent intéresser directement la fonction techno-économique »³⁶³. En fait, l'économie, la technologie et le risque (ou la défense) ont depuis toujours été au cœur du processus social, où

³⁶⁰ Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil.

³⁶¹ Habermas, J. (2005). *Logique des sciences sociales et autres essais*. PUF, Paris.

³⁶² Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le geste et la parole. I. Technique et langage*. Editions Albin Michel. P. 208

³⁶³ Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le geste et la parole. I. Technique et langage*. Editions Albin Michel. P. 234

nous retrouvons nos discours dominants. Ce sont les rapports nouveaux entre le stock alimentaire et l'homme qui déterminent l'organisation stratifiée comme ajustement indispensable des rapports sociaux. En moins de 2000 ans, les premiers villages sont apparus et les premières villes avec ce qu'elles supposent de chefs et de guerriers, de serviteurs et de villageois assujettis.

L'agression dans la chasse pour l'acquisition des possessions passe dans le maintien de celles-ci, et commence la division du travail par le temps libéré et l'augmentation du nombre d'individus via la sédentarisation agricole. Leroi-Gourhan pointe la nécessité d'articuler développement technique et idéologique dans la prise en compte de l'évolution sociale « Prise par éléments séparés, la civilisation est incompréhensible ; la saisir par l'évolution d'une idéologie religieuse ou politique est proprement renverser le problème, y voir le seul jeu de contingences techno-économiques serait d'ailleurs aussi inexact car un cycle s'établit entre le sommet et la base : l'idéologie se coule en quelque sorte dans le moule techno-économique pour en orienter le développement [...] Le technicien est donc bien le maître de la civilisation parce qu'il est le maître des arts du feu... Mais l'artisan est un demiurge asservi. On a vu plus haut que sa position dans le dispositif techno-économique est une position de subordination »³⁶⁴ (ibid). Nous avons déjà là le rapport maître-esclave qui se poursuit toujours sous de nouvelles formes, où nous posons la question du langage en moyen d'émancipation à condition d'un assujettissement incorporisé, mais où il demeure les dispositifs techniques tout à fait aussi dans le même mode (travail comme émancipateur et comme aliénant).

Et c'est aussi là que se forme l'outil comptable, première forme de l'écriture, donc inhérente à une hiérarchie sociale en place. « Si l'on considère que la voie suivie jusqu'à présent par l'humanité est totalement favorable à son avenir, c'est-à-dire si l'on accorde une totale confiance dans toutes ses conséquences à la fixation agricole, cette perte de la pensée symbolique multidimensionnelle n'est pas à considérer comme autre chose que l'amélioration de la course des équidés lorsque leurs trois doigts se sont réduits à un seul. Si, par contre, on considère que l'homme réaliserait sa plénitude dans un équilibre où il garderait contact avec la totalité du réel, on peut se demander si l'optimum n'est pas rapidement dépassé à partir du moment où l'utilisation technique trouve dans une écriture complètement canalisée le moyen d'un développement illimité »³⁶⁵. L'évolution sociale comprend toujours un écart entre la dimension morale et le développement technologique, mais cet écart vient en fait s'inscrire non seulement dans la modalité des relations humaines, mais aussi dans leur intériorisation.

³⁶⁴ Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le geste et la parole. I. Technique et langage*. Editions Albin Michel. P. 248

³⁶⁵ Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le geste et la parole. I. Technique et langage*. Editions Albin Michel. P. 293

Par exemple, le prisme de l'image avec la télévision, image oralisée, rend passif le système d'interprétation, mais internet ne donne-t-il pas un autre rapport à l'image qui suppose une multitude d'identification ? « Les techniques audio-visuelles s'offrent réellement comme un état nouveau dans l'évolution humaine, et un état qui porte directement sur le plus propre de l'homme : la pensée réfléchie [...] Une société où la propriété de forger des symboles s'affaiblirait perdrait conjointement sa propriété d'agir »³⁶⁶ (ibid) : son expansion et la possibilité de s'en saisir (face à face des caméras et des interprétations) donnent une acquisition indiscutable sur des informations précises, puisque tous les moyens d'interprétation sont mobilisés. Il y a surproduction d'affects communs, mais pluralité de leur site de production par l'appropriation des techniques.

B. De la science dans le social

Ce que l'on avait relevé avec les discours dominants se retrouve en fait être des modalités de la socialisation, en deçà du langage, depuis l'acquisition progressive de l'agriculture : c'est comme production de savoir que la pratique passe dans les discours. Et justement nous avons également souligné la façon dont, du passage du rapport maître-esclave à un Etat social (il nous manque ici les échelonnages de la souveraineté que nous avons vu développés avec La Boétie dans le premier chapitre), le rapport de domination est projeté dans la représentation instituée de la puissance de l'Autre, ce qui distancie des liens affectifs premiers de domination (dans le transfert d'amour). Puis, a été noté que de l'Etat social à un Etat libéral, ce rapport se rejoue dans l'espace de réflexivité, soit en ce qu'il produit un écart (avec le discours de l'analyste), soit en ce qu'il rejoue le rapport de domination directe par les objets de jouissance (avec le discours du capitaliste). Il est donc nécessaire à présent d'interroger le rôle de la science dans ce qui fonde les rapports sociaux, en commençant par un retour épistémologique³⁶⁷.

³⁶⁶ Leroi-Gourhan, A. (1964). Le geste et la parole. I. Technique et langage. Editions Albin Michel. P. 295

³⁶⁷ Chalmers, A. F (1976). Qu'est ce que la science ? Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend. Editions La Découverte, Paris, 1987 pour la traduction française.

Hume (1739, *Traité de la nature humaine*)³⁶⁸ considère que toute inférence déductive suppose que le futur va ressembler au passé, c'est le pouvoir caché du passage du descriptif au normatif. Il y a les relations d'idées (raisonnement démonstratif) et les questions de fait (raisonnements moraux dans lesquels il n'y a jamais de preuve démonstrative) : ce n'est pas l'expérience qui démontre cette relation entre fait et généralité. L'habitude et la coutume sont égales au raisonnement comme principe inhérent de la nature humaine, responsable de notre croyance : l'accoutumance apparaît un guide la vie, sur lequel se base le raisonnement. Avec Thomas Bayes (1763, *An essay towards solving a problem in the doctrine of Chances*), il y a confirmation incrémentale (non absolue, quantifiable) et degrés de croyance. Le probabilisme donne que les degrés de croyance d'un agent rationnel se laissent représenter par une gradation : la confirmation absolue n'existe qu'en logique pure.

Duhem (1906, *La Théorie physique. Son objet, sa structure*) développe le holisme épistémologique : la réfutation d'une hypothèse touche toute la théorie car elle peut aussi bien concerner l'hypothèse testée que les hypothèses auxiliaires. Les énoncés observationnels sont emprunts de théorie, par le fait même des instruments utilisés : la théorie spécifie le langage de l'observation. Russel (1912, *The problems of Philosophy*) pose que le principe d'induction, qu'il est convenable d'accepter vu ses implications pratiques, ne peut être défini rationnellement, puisqu'il est principe même du fonctionnement rationnel. Toutes nos prévisions basées sur l'expérience ne sont autres que probables. Il distingue un aspect psychologique (attente de certaines relations en fonction des plaisirs/souffrances engendrés) et un aspect logique (loi générale de probabilité d'association). Le concept de loi de la nature devient trop fort et est préféré celui de modèles probabilistes (non pas déterministes). Donnant que la connaissance cesse d'être un miroir mental de l'univers pour devenir un simple instrument à manipuler la matière, le but de la science n'est pas la vérité mais la construction d'inventions utiles (vérité technique, non plus absolue).

Selon Bachelard³⁶⁹ (1938, *La formation de l'esprit scientifique*), le discours scientifique concerne la connaissance empirique et non phénoménale. Il cherche à démarquer la connaissance scientifique du sens commun en donnant que la connaissance scientifique se construit contre le sens commun, de façon discontinue. Il propose une psychanalyse de la connaissance : connaître les pulsions animant l'expérience scientifique et les obstacles épistémologiques, en s'intéressant uniquement aux sciences empiriques. L'expérience concrète serait le premier obstacle épistémologique (ordre trouvé opposé à ordre prouvé). Il définit trois états de la connaissance avec

³⁶⁸ Hume, D. (1739). *L'entendement. Traité de la nature humaine*, livre I et appendice. GF Flammarion, Paris, 1995.

³⁶⁹ Bachelard, G. (1938) *La Formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin.

une ontogénèse (ce qui renvoie à Auguste Comte : état théologique, état métaphysique, état positiviste) : état préscientifique (antiquité au XVIIIe siècle) avec la représentation (connaissance concrète, âme puérile ou mondaine), état scientifique (fin XVIIIe, début XXe) avec la géométrisation (état concret-abstrait, âme professorale), nouvel esprit scientifique (dès 1905 avec la théorie de la relativité d'Einstein, aussi la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat, aussi les Trois essais sur la théorie sexuelle de Freud) avec l'abstraction (état abstrait, âme en mal de quintessence, submergée par le doute). Bachelard considère que l'opinion se contente de désigner les objets en fonction de ses besoins et ainsi ne cherche pas à les connaître (préjugés en fonction de l'utilité). C'est le sens du problème qui marque la spécificité de l'esprit scientifique, pour aborder le réel non pas comme ce qu'on pourrait croire, mais ce qu'on aurait dû penser : rien ne va de soi, rien n'est donné, tout est construit. Dans la phénoménotéchnique, les phénomènes sont créés par la technique.

Carnap (1950, *Empirisme, sémantique et ontologie*)³⁷⁰ qui fait partie de l'Ecole de Vienne (dont sont issus Frege, Russel, Whitehead), défend l'empirisme logique contre la métaphysique et l'idéalisme allemand. Il énonce que le sens d'une proposition est sa méthode de vérification, soit le sens compris comme vérifiable ce qui renvoie au physicalisme : tout peut être ramené à la règle physique. Il se positionne contre Hegel et Heidegger : les simili-énoncés soit comportent des mots sans signification, soit sont assemblés sans faire sens (énoncé contraire à la syntaxe logique). Le mot reçoit sa signification par une procédure de réduction en fixant les modalités de son occurrence dans sa forme la plus simple. Ce qui induit un holisme épistémologique, dans la tentative d'arriver à un langage pur par une vérification syntaxique qui donne un sens aux énoncés, en s'appuyant sur une vérification empirique qui donne un sens aux mots.

Pour Popper (1934, *Logique sur la découverte scientifique*), la démarcation est un critère permettant de distinguer énoncé scientifique et énoncé non scientifique (ce n'est pas un critère de sens). Un bon critère de démarcation doit être capable de vérifier des propositions qui ne peuvent être expérimentées, car la méthode inductive pose le problème des concepts et des connaissances préalables à sa mise en pratique. La falsifiabilité des propositions permet de passer des propositions particulières aux propositions universelles via le *modus tollens*. Un modèle théorique pourrait néanmoins ne jamais être falsifié avec l'introduction d'hypothèses *ad hoc*, la modification *ad hoc* des propositions ou la non reconnaissance des expériences falsifiantes comme niant le système. On doit alors exclure les énoncés scientifiques non falsifiables par l'expérience (ce à quoi ne peut répondre la psychanalyse). Un cas empirique peut falsifier une hypothèse mais il ne peut la vérifier. C'est ce qu'on observe dans l'épistémologie évolutionniste via la résistance des théories aux

³⁷⁰ Carnap, R. (1950) « Empiricism, Semantics, and Ontology », *Revue internationale de philosophie*, 4, p. 20-40. Version révisée in Carnap, *Meaning and Necessity*, 2e éd., 1956. (Trad. Philippe de Rouilhac et François Rivenc: « Empirisme, sémantique et ontologie », in Carnap, *Signification et nécessité*, Paris: Gallimard, 1997.)

tentatives de falsification de ses hypothèses : méthode hypothético-déductive avec conjonctures et réfutations qui permettent de confirmer une théorie non encore falsifiée. Pour Popper, il n'y a pas d'induction, il résout le problème de l'induction au sens logique mais pas méthodologique : c'est la manière dont on tire des conclusions de l'expérience qui va poser problème.

Lakatos³⁷¹ (1961, *Preuves et Réfutations : essai sur la logique de la découverte mathématique*) a critiqué le falsificationisme naïf en rejetant la possibilité de mettre en place des expériences cruciales, lui préférant la mise en concurrence de programmes de recherche, ce qui est plus proche de l'activité scientifique réelle : il distingue les programmes progressifs ou dégénérésents. Selon Hempel (1959, *La logique de l'induction*), la méthode scientifique consiste à observer des faits et formuler des hypothèses, qui se présentent comme des solutions provisoires à un problème donné, dont on déduit des implications vérifiables et contrôlables. L'expérimentation isole certaines variables pour éviter les hypothèses auxiliaires. L'inférence déductive donne que si les prémisses sont vraies, la conclusion est vraie, elle est nécessaire pour la formulation et la justification des hypothèses.

Goodman (1947, *On Infirmities of Confirmation-Theory*) reprend Hume pour montrer que la justification de l'induction dépend de sa conformité aux règles générales de sa formation (instantialisme), c'est le cercle vertueux. Les inférences inductives valides sont celles qui confirment un type d'hypothèse : les énoncés nomologiques (qui expriment une loi avec des prédicats qualitatifs) et non pas les énoncés accidentels (avec des prédicats positionnels). La confirmation d'une hypothèse est ce qui donne du sens à un prédicat (on pourrait donc confirmer toute hypothèse formulant un sens nouveau), d'où le choix de se référer aux prédicats les plus implantés dans la science.

D'après Kuhn (1962, *La structure des révolutions scientifiques*), il y a incommensurabilité des théories scientifiques : le développement scientifique serait discontinu, mettant en relation des théories qui n'ont entre elles aucune mesure. Il met en lumière des ensembles historiques et des pratiques théoriques : révolution scientifique successive (science normale avec un paradigme, période de crise avec résultats contradictoires, révolution scientifique et nouveau paradigme). Les paradigmes sont les éléments constitutifs de la nature, ils permettent d'organiser nos perceptions à une époque donnée, c'est le holisme sémantique : le sens d'un mot dépend du système théorique dans lequel il est employé (donc pas de continuité entre les paradigmes).

³⁷¹ Lakatos, I. (1961). *Preuves et Réfutations* (en) : essai sur la logique de la découverte mathématique, Paris, Éditions Hermann, 1984.

François Jacob, dans *La logique du vivant* (1970) montre que la théorie vient toujours avant l'observation. Le choix de la cohérence d'une théorie, plus que de son aspect fondé empiriquement qui serait illusoire, conduit au relativisme : toute justification est alors relative au choix, lui-même non fondé en raison, d'un système de croyance. Si la science est efficace (prédictions et contrôle des phénomènes), cela signifierait qu'elle est plus proche de la vérité dans son rapport au monde ? Ou alors que ce rapport au monde passe de plus en plus par la technique et ainsi que la perception elle-même devient essentiellement technique et que les actions portent sur des phénomènes techniques. Cela pose la question éthique du droit à agir sur le monde, sur la nature, et à produire des normes (engagement ontologique qui met du sens sur une action).

Cette suite de théories épistémologiques nous permet de cerner les déplacements dans la production discursive scientifique, et ce que ces déplacements produisent dans le champ du savoir, soit des productions sociales. La science ne pourrait donc être créatrice de valeur, elle cherche à faire entrer un ordre de faits selon un système théorique et technique (ce qui rejoint Leroi-Gourhan), à partir de quoi se développent des concepts précis. Une question éthique est par nature une question qui n'a pas de solution, la science élargit les limites par rapport à ces questions mais ne donne pas d'éléments pour répondre : si le champ du savoir s'élargit, le signifiant maître demeure en position de vérité.

Foucault montre (1966, *Les mots et les choses*), via la notion de synthèses objectives, deux nouvelles formes de pensée : « on cherche ainsi les conditions de possibilité de l'expérience dans les conditions de possibilité de l'objet et de son existence, alors que, dans la réflexion transcendantale, on identifie les conditions de possibilité des objets de l'expérience aux conditions de possibilité de l'expérience elle-même. La positivité nouvelle des sciences de la vie, du langage et de l'économie est en correspondance avec l'instauration d'une philosophie transcendantale »³⁷². Ce qui rejoint ce que nous avons développé au début du chapitre deux (Du Sujet) : l'instauration d'un positivisme « toute une couche de phénomènes est donnée à l'expérience dont la rationalité et l'enchaînement reposent sur un fondement objectif qu'il n'est pas possible de mettre au jour ; on peut connaître non pas les substances, mais les phénomènes ; non pas les essences mais les lois ; non pas les êtres mais leur régularité [...] c'est dans le trésor des connaissances positives que les métaphysiques des fonds ou des transcendants objectifs trouveront leur point d'attaque ; et c'est inversement dans le partage entre le fond inconnaissable et la rationalité du connaissable que les positivismes trouveront leur justification. Le triangle critique-positivisme-métaphysique de l'objet

³⁷² Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966. Pp. 257.

est constitutif de la pensée européenne »³⁷³ (ibid). Quelque chose comme une analytique du mode d'être de l'homme n'est devenue possible qu'une fois dissociée, transférée et inversée l'analyse du discours représentatif. Ce qui donne lieu, en déplaçant les contenus empiriques vers une subjectivité constituante, à une anthropologie : « les limites de droit de la connaissance (et par conséquent tout savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, telles qu'elles se donnent précisément dans ce même savoir empirique. »³⁷⁴ (ibid).

Les courants scientifiques attribuent une valeur de vérité (même temporaire) à l'option (la variation d'interprétation) qu'ils représentent. La polysémie est ce sur quoi peut se fonder un accord, qui institue un changement dans la continuité à partir d'un Dire (énoncé premier) qui délimite. La pensée ne peut être culturellement relativiste car elle est toujours à la recherche d'une cohérence (signifiant zéro) en ce que la langue ne peut s'organiser en communication qu'en portant l'empreinte d'un réseau de signifiant commun, bien que subjectivable (inscription structurelle dans un discours, résistance par l'affection émergente). Nietzsche³⁷⁵ (1882, *Le gai savoir*) soutient que la vie est inconcevable avec la vérité, ce qui implique une perpétuelle auto contradiction performative. C'est de l'écart que le plaisir naît, ce qui serait anti-philosophique : Nietzsche nie la science car elle oublie la vie pour chercher ce que la vie tend à réaliser en chacun, avec une dimension éthique : on peut avoir un eugénisme avec une éthique de la vie. Nous en arrivons donc à poser comment, à partir de la science, se détermine le rapport à la vérité, et en quoi le désir y demeure sous-jacent.

En ce sens, la vérité est appréhendée à travers ce qu'elle produit comme effets, elle ne peut donc devenir valeur dans le principe même de vie. Rickert³⁷⁶ (1910, *Le système des valeurs*) s'y intéresse à travers les valeurs de culture : c'est à partir des valeurs que le sens se construit (différent de la représentation), les lois ne donnent que des explications quant à l'enchaînement des phénomènes. Les représentations sont un ensemble de traits, pris comme des individualités : la compréhension en produit des totalités locales, ce qui donne les valeurs de culture (en dehors des chaînes causales). Associer des individualités est une autre façon de s'emparer du Réel, ce que Foucault (1975-76, *Il faut défendre la société*) a avancé comme généalogie « Appelons, si vous voulez, « généalogie » le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui

³⁷³ Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966. Pp. 258.

³⁷⁴ Ibid. Pp. 261.

³⁷⁵ Nietzsche, F. (1882). *Le gai savoir*. Flammarion, Paris, 2007.

³⁷⁶ Rickert, H. (1910). *Le système des valeurs et autres articles*. Paris, Vrin, 2007.

permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles »³⁷⁷.

Le progrès suppose l'idée que l'avenir sera meilleur que le présent (pensée tournée vers l'avenir comme marque idéologique du positivisme), ce qui affadit la vie présente (et demande un sacrifice). Aujourd'hui, le présent est valorisée dans la consommation du plus-de-jouir, en même temps qu'il est figée dans une virtualité, un imaginaire inaccessible (comme devenir de l'individu) : le présent est virtuel. Dans la physique, contrairement à la biologie, il n'y a pas de ruptures, tout est continuité. L'idéologie de la vie vécue s'impose en même temps que la biologie est valorisée comme glorifiant la valeur de la vie : d'où l'importance de l'organicisme aux XIX^e et XX^e siècles (énergie, magnétisme). De l'époque qui valorise la vie vécue au privilège accordé aux sciences de la vie, on arrive au fondement d'une métaphysique vitaliste, telle que soutenue par Heidegger. La connaissance serait l'ennemi de la vie métaphysique, car elle établit des identités qui ne sont pas des dépassements. La vie métaphysique suppose une intensification, une énergie potentialisatrice, d'où l'écartement de ceux qui n'auraient pas ces capacités. Les adversaires principaux de Heidegger sont les néo-kantiens pour qui la philosophie de la vie prépare la philosophie de l'être. La volonté de puissance nietzschéenne³⁷⁸ implique que la vie ne serait vraiment vie que si elle monte en puissance, comme quintessence de l'être dans un pur dépassement de soi.

Une science ne serait science que si elle est axiologiquement neutre, c'est-à-dire qu'elle ne valorise pas son objet : là on tire de la biologie quelque chose qui définit une valeur, or une science ne peut servir à exprimer des valeurs, on est dans la fiction idéologique. De même avec la santé et la maladie, on est déjà dans un système de représentation qui n'a plus rien à voir avec la biologie en tant que science. D'après R. Gori (2010, *De quoi la psychanalyse est-elle le nom ?*) « L'espoir de trouver dans la science le guide moral de nos conduites s'avère à la fois vain, naïf et dangereux. Il repose essentiellement sur cette confusion de la norme prise comme fait objectif et de la norme conçue comme valeur »³⁷⁹. Le concept de vie accomplie (propre au vitalisme) devient la vie saine au XIX^e, concept problématique puisque l'aboutissement de la vie est la mort. Le philosophe devient seul légitime, avec la valeur vie, et capable de déterminer ce qui est bon (la vie en puissance) de ce qui est mauvais (dégénéré) : la santé de l'espèce se présente alors comme la nécessité de rechercher le plus de vitalité possible pour aller vers le progrès. La philosophie orientée

³⁷⁷ Foucault, M. (1975-1976). « Il faut défendre la société » Cours au Collège de France. Ed. Seuil, Paris, 1997

³⁷⁸ Nietzsche, F. (1888). *La volonté de puissance*. Gallimard, coll. Tel, Paris, 1995.

³⁷⁹ Gori, R. (2010). *De quoi la psychanalyse est-elle le nom ?* Démocratie et subjectivité. Denoel, coll. Médiations. PP. 209.

par la biologie se fonde en tant qu'hygiène de l'espèce : la science naturelle explique que la sélection naturelle est la source du progrès et de conservation de l'espèce. Le passage suivant est de fixer des idéaux politiques à cette perfectibilité biologique : on emprunte une autorité à la science pour en faire une valeur qui ne peut être clairement définie mais qui prend la fonction de moteur de l'action politique ou de justification des logiques économiques. « Plus on feint d'ignorer ce rapport des savoirs au pouvoir, plus on transforme la science et ses pratiques en idéologie »³⁸⁰ (ibid).

La philosophie de la santé doit elle-même intégrer ces critères, c'est-à-dire ne pas exprimer le moindre doute qui serait alors faiblesse : sa position métaphysique ne peut être que radicalement orientée. De même dans l'art, le geste critique doit être éliminé au regard de la réalité perfectibilisée de la représentation. Selon Rickert (1910, *Le système des valeurs*) « ce n'est pas seulement notre pensée qui doit s'harmoniser avec le mouvement de la biologie (dont on a fait des descriptions de valeur), mais aussi notre vouloir, notre sentir, notre agir »³⁸¹. Pour Nietzsche³⁸² (1888, *la Volonté de puissance*), la vérité ne vaut pas la peine de mourir pour elle, car les connaissances peuvent empêcher cet idéal de vie accomplie, ascendante, dans le prisme où la vie serait la santé : « d'une façon générale, le sentiment de valeur est toujours en retard, il exprime des conditions de conservation, de croissance, d'une époque bien antérieure : il lutte contre de nouvelles conditions d'existence, d'où il n'est pas sorti et que, nécessairement, il interprète mal : il entrave, il éveille la méfiance de ce qui est nouveau [...] Idée fondamentale sur la nature de la décadence : ce que l'on a regardé jusqu'à présent comme sa cause, c'en est la conséquence »³⁸³.

D'autres niveaux de pensée peuvent décaler cette valorisation de la vie comme santé : chez Schopenhauer³⁸⁴ (1818, *Le monde comme volonté et comme représentation*), le monde est travaillé par la « volonté de la volonté », par la représentation de la volonté. La représentation est pensée en tant que limitation de la volonté et elle doit toujours être dégagée comme volonté elle-même : dès qu'elle se possède, elle trouve que ce n'est pas ça et elle souffre. Aucune volonté ne pourrait contrecarrer la volonté de représentation puisqu'elle est cette volonté elle-même. D'où le choix d'une voie bouddhiste pour Schopenhauer : éteindre la volonté. La négation du vouloir vivre est alors la délivrance (alors que pour Nietzsche ce serait dégénérescence), du côté de la mélancolie

380 Gori, R. (2010). De quoi la psychanalyse est-elle le nom ? Démocratie et subjectivité. Denoel, coll. Médiations. Pp. 27.

381 Rickert, H. (1910). *Le système des valeurs et autres articles*. Paris, Vrin, 2007.

382 Nietzsche, F. (1888). *La volonté de puissance*. Gallimard, coll. Tel, Paris, 1995.

383 Nietzsche, F. (1888). *La volonté de puissance*. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991. Pp. 93.

384 Schopenhauer, A. (1818). *Le monde comme volonté et comme représentation*. PUF 3^{ème} ed. Quadrige, Paris, 2014.

(musique pour éteindre en soi la volonté de vivre prise en illusion se renforçant et tombant à côté de ce que serait exister sans être, sans représentation). Cette vie douloureuse à rejeter pour Schopenhauer devient héroïsme pour Nietzsche : une santé qui serait fondée sur la maladie (de représentation), une santé douloureuse, qui coûte des efforts car jamais suffisamment atteinte (la maladie serait le fondement de la valeur-vie). Ceci va contre le darwinisme sur un plan uniquement biologique : l'humain seul serait capable de cette seconde santé, par le choix d'un mode d'existence douloureux, duquel l'homme puisse s'élever au-delà des considérations matérielles.

Le besoin de la maladie ainsi que de la passion (nous le comprenons ici tel l'amour et non tel l'emballement des jugements propres à la raison), nous l'avons développé dans la partie Du Sujet, comme ce qui fait retour à l'affection partagée, à partir de quoi le champ du savoir se trouve déplacé, car nécessairement en écart par rapport au vécu, et débordant les limites du corps. La volonté dépasserait la représentation en tant que souffrance, elle pourrait faire un tour de force dans le choix d'un style de vie non associé à la reconnaissance : c'est la traversée du fantasme. Là où la vie, phénomène culturel, est du côté de la création : nous avons aussi vu que l'affection partagée fait en partie retour sur le corps propre dans le cas de la jouissance. La morale n'est plus alors elle-même morale, car elle empêche cette lutte subjective, car elle impose et assujettit, ce qui freine la volonté de puissance. Le surhomme³⁸⁵ (Nietzsche, 1885, Ainsi parlait Zarathoustra) méprise les idéaux des autres, alors qu'il s'érige lui-même en idéal dont le ressort est le dépassement de la douleur : c'est bien le processus de production du signifiant maître (ou autonomation).

Nietzsche (1888, La volonté de puissance) montre que la production de valeur est bien plus inscrite dans un rapport de pouvoir que dans un rapport de vérité, qui est de l'ordre de la puissance. C'est ici le rapport entre le processus scientifique lui-même et l'utilisation de la connaissance qui est pointée, la création de S2 et par retour de S0 « les catégories ne sont des vérités qu'en ce sens qu'elles sont pour nous des conditions d'existence : de même que l'espace d'Euclide est une pareille vérité conditionnée [...] La logique étant considérée comme moyen pour faciliter la pensée : comme moyen d'expression – non point comme vérité... Plus tard elle agit comme vérité [...] Les autres « êtres » agissent sur nous ; notre monde apprêté des apparences est un ajustement, une victoire sur les actions de ceux-ci : une sorte de mesure défensive. Le sujet seul est démontrable : on peut émettre l'hypothèse qu'il n'y a que des sujets – que « l'objet » n'est qu'une sorte d'effet du sujet sur le sujet... Un mode du sujet »³⁸⁶ **ce qui peut être conçu ne peut être autre qu'une fiction. Là où le Dit lui-même sera aussi toujours une fiction de l'affection de laquelle il émerge : rien ne peut se prétendre vérité que ce qui fait sens dans l'espace de**

385 Nietzsche, F. (1885). Ainsi parlait Zarathoustra. Idées Gallimard, trad. Maurice de Gandillac, Paris, 1971.

386 Ibid. Pp. 297.

réflexivité, espace lui-même potentiellement soumis à une nouvelle extériorité qui le viendra renverser, où nous avons bien constitué le sujet scientifique, le sujet qui rend possible le discours analytique. C'est précisément le Dire qui produit l'historicisation de son propre discours : chaque sujet organise un morceau du monde pour le faire sien (espace transitionnel de Winnicott) et le désir s'origine de ce morceau, il fait lien à l'autre.

La connaissance ne peut donc être en soi, elle se produit dans le devenir de son interprétation, en tant que volonté d'illusion comme volonté de puissance, négation de soi. Résultat aussi de la raison de contradiction : si A existe, il faudrait nécessairement que B, son idée contraire, existe aussi, du moins comme idée : un signifiant s'oppose toujours à un autre signifiant. Pour Nietzsche, le monde-vérité est alors ce qui diminue la valeur du monde tel qu'il est et le rend inconsistant, sans saveur tout en bloquant le potentiel subversif dans son actualité. C'est un monde de relations s'affectant les unes les autres (proche de Spinoza) « chaque centre de force possède sa perspective pour tout le reste, c'est à dire son action particulière, sa résistance. Le « monde-apparence » se réduit donc à une façon spécifique d'agir sur le monde, en partant d'un centre »³⁸⁷ (ibid). La volonté de savoir est inextricable d'une volonté de puissance : le monde-vérité est façonné par et donc réduit dans les énoncés des puissants.

L'instauration de la causalité, logique qui détermine notre interprétation des rapports humains et le fonctionnement de la justice, en lien avec le concept de responsabilité est déjà une forme d'interprétation du libre arbitre « Ce que veut l'homme, ce que veut la plus petite parcelle d'organisme vivant, c'est une augmentation de puissance. Dans l'aspiration vers ce but il y a plaisir tout autant que déplaisir ; dans chacune de ses volontés l'homme cherche la résistance, il a besoin que quelque chose s'oppose à lui. Le déplaisir, entrave de sa volonté de puissance, est donc un facteur normal [...] donc le déplaisir n'est pas suivi d'une diminution de notre sentiment de puissance, cela est si peu le cas que, le plus généralement, il agit même comme excitation sur la volonté de puissance – l'entrave est le stimulant de la volonté de puissance »³⁸⁸ (ibid). **On observe un lien à Spinoza dans l'extension de la puissance affective de l'ordre du conatus, prise chez Nietzsche comme l'aspiration d'augmentation de puissance ; sauf que ce dernier suppose ici la recherche de résistances alors que pour Spinoza cela n'est pas nécessaire. Alors que dans le stoïcisme, on recherche à épandre cette puissance en soi pour étendre sa capacité affective : la volonté de puissance est donc bien du côté du désir et non de la jouissance, elle ne retourne pas sur le corps propre mais en produit l'extension affective. Le lien entre désir et affection est**

387 Ibid. Pp. 330.

388 Ibid. Pp. 342.

donc au niveau du (a) non retourné dans le corps propre, le reste de l'affection partagé dans l'ordre de la puissance affective ou volonté de puissance. Entre Spinoza et Nietzsche, nous dirons que le désir est la quête toujours renouvelée de ce qui faisait affection partagée, mais à partir des objets de savoir, soit nécessairement dans l'écart perpétuel. Concernant le désir de savoir, ce serait proprement ce qui fait lien à l'autre, soit les attaches psychiques associées aux restes de l'affection partagée (refoulement primordial des représentances), ce que l'on retrouve dans l'expérience de sublime.

Selon Foucault (1970, *La volonté de savoir*), la connaissance est « le système qui permet de donner une unité préalable, une appartenance réciproque et une conaturalité au désir et au savoir [...] (le savoir) ce qu'on doit bien arracher à l'intérieur de la connaissance pour y retrouver l'objet d'un vouloir, la fin d'un désir, l'instrument d'une domination, l'enjeu d'une lutte »³⁸⁹. Alors que la connaissance est comprise dans une extériorité, le savoir est intrinsèquement lié à la vérité « si jamais, dans la philosophie occidentale jusqu'à Nietzsche, le désir et la volonté n'ont pu se défaire de leur subordination à l'égard de la connaissance, si toujours le désir s'est trouvé doublé par le préalable de la connaissance, c'est à cause de ce rapport fondamental à la vérité »³⁹⁰ (ibid). Quand on parle en dehors de la connaissance, on ne peut statuer sur la véracité objective des énoncés, en tant que cette véracité objective est fait et faite de discours, elle est une construction sociale, constituée de la forme des discours et en constituant les contenus. Il n'y a pas de vérité dans l'ordre du désir, la vérité serait le retour dans le S0 de la production du savoir, et ainsi nécessairement singulière.

La vérité n'est point ici l'essence du connaître, elle émerge dans le désir même du connaître (désir de la représentation de l'affection partagée), donc de façon étrangère à la connaissance elle-même, dans un retour sur soi, étant donné qu'il n'y a pas de connaissance en soi, il y a un retour sur soi de la connaissance qui produit de la vérité en révélant quelque chose du désir de connaître. Le désir de connaître est donc un désir de commun, de ce qui fait lien. Nietzsche (1887, *La généalogie de la morale*)³⁹¹ a montré que le rapport sujet/objet n'est pas constitutif de la connaissance, mais qu'il en est bien plus l'illusion produite. Il a introduit à la place du cogito le jeu de la marque (mot, signe) et du vouloir (interprétation, volonté de puissance) : le signe est du côté de l'analogie, une maîtrise qui efface la différence sur un

389 Foucault, M. (1970-1971). *La volonté de savoir*. Cours au collège de France. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011. Pp. 18.

390 Ibid. Pp. 24.

391 Nietzsche, F. (1887). *La généalogie de la morale*. Flammarion, Paris, 1997.

principe de reconnaissance ; l'interprétation se situe en amont et entre-signes, elle introduit les différences radicales (celle du mot et du sens) sur les différences premières du chaos : c'est ce que nous entendons par la transformation du Dire en discours. Il n'y a pas pour Nietzsche (1888, La volonté de puissance) d'autre façon d'appréhender le monde que sous la forme de l'apparence « l'apparence, telle que je la comprends, est la véritable et l'unique réalité des choses, celle à qui conviennent tous les prédicats existants [...] Je ne pose pas l'apparence comme le contraire de la réalité ; j'affirme au contraire que l'apparence est la réalité, celle qui s'oppose à ce que l'on transforme le réel en un monde vrai imaginaire »³⁹².

L'expertise s'est développée dans un déplacement du serment (engagement de la vérité du récit dans la parole) au jugement-mesure (vérité du côté d'un savoir objectivé) qui se réfère à une norme. L'évaluation, le savoir expert (intégration dans un discours préétabli faisant autorité), annule l'authenticité du récit qui comprend l'expérience vécue, la prise en compte de la multitude des formes de discours, l'engagement subjectif dans la parole. Comme nous l'avons vu avec Foucault (1970, La volonté de savoir) « la justice ne s'ordonne plus tellement à une vérité affirmée ou risquée, elle est liée plutôt à une vérité que l'on sait. Etre juste c'est ne pas oublier de savoir la vérité ; c'est ne pas oublier la vérité que l'on sait »³⁹³. Ainsi le savoir se déplace et fait retour de l'exercice du pouvoir au contrôle de la justice : il structure un ordre de représentation et de contrôle par là-même de la réalité partagée. La vérité qui était alors permanence d'une règle ancestrale se prolonge dans la conformité à un ordre des choses que la science révélerait : c'est bien le passage au discours hystérique avec Lacan (1977, Le Séminaire XXV, Le moment de conclure) « La science n'est rien d'autre qu'un fantasme, un noyau fantasmatique [...] la science est une futilité qui n'a de poids dans la vie d'aucun, bien qu'elle ait des effets, la télévision par exemple. Mais ses effets ne tiennent à rien qu'au fantasme qui « hycroît ». La science est liée à ce qu'on appelle spécialement pulsion de mort. C'est un fait que la vie continue grâce au fait de la reproduction liée au fantasme »³⁹⁴ : le fantasme est la vérité prise comme désir.

Selon Pierre Descola³⁹⁵ (2005, Par delà nature et culture ?), le totem est ce qui définit les caractéristiques physiques et morales. Les différentes visions du monde ou ontologies (naturalisme en occident, totémisme, animisme, analogisme) sont exprimées par des images, et l'interprétation

392 Nietzsche, F. (1888). La volonté de puissance. Gallimard, coll. Tel, Paris, 1995.

393 Foucault, M. (1970-1971). La volonté de savoir. Cours au collège de France. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011. Pp. 105.

394 Lacan, J. (1977-1978). Le Séminaire, Livre XXV, *Le moment de conclure*. Éditions du Seuil, Paris, 2005. pp. 13.

395 Descola, P. (2005). Par delà nature et culture? Ed. Gallimard, Paris.

des images se fait en fonction de ces ontologies qui organisent les discours. Dans le naturalisme, les images font appel à la spécificité de l'être humain possédant une intériorité (conscience), qui le détache des autres êtres vivants. Les images, loin d'avoir une fonction purement perceptive apparaissent en tant que dispositif, par l'intermédiaire desquels les idéologies constituent le sens de ce qui est perçu. Du grec ancien ikon (image) et graphein (écrire), l'iconographie désigne aujourd'hui la description et l'interprétation d'un ensemble de représentations d'un sujet (ce que l'on retrouve dans notre publicité moderne).

Le concept de distinction est un concept social, il vient du dehors, des autres (on ne se distingue pas, les autres nous distinguent). Ce terme vient de l'utilité du salut de la contre-réforme protestante ; c'est une forme de rejet du lien social que propose Nietzsche avec une volonté comme s'auto-déterminant. Pour Durkheim (1918, *Le contrat social de Rousseau*), l'ordre moral dépasse l'individu, il est surajouté à sa nature physique ou psychique comme corps social. « Pour que les rapports de fait deviennent moraux, il faut qu'ils soient consacrés par une autorité qui n'est pas dans les faits. Le caractère moral leur est ajouté synthétiquement. Mais alors il faut une force nouvelle qui opère cette liaison synthétique : c'est la *volonté générale*. nous retrouvons partout les deux tendances antithétiques qui caractérisent la doctrine de Rousseau : d'une part, la société réduite à n'être qu'un moyen pour l'individu, de l'autre, l'individu placé sous la dépendance de la société, élevée bien au-dessus de la multitude des particuliers.... la solidarité sociale résulte des lois qui attachent les individus au groupe, non les individus entre eux ; ils ne sont solidaires les uns des autres que parce qu'ils sont tous solidaires de la communauté, c'est-à-dire aliénés en elle »³⁹⁶. **Ce qui est posé ici dans le processus de solidarité comprend la notion d'identification à la communauté, nous chercherons justement à analyser si cette identification peut s'extraire d'une identification discursive pour produire une affection collective (qui engendrera dans le Dire une identification soumise ensuite à interprétations multiples).**

En conclusion, s'il semble que la science laisse le signifiant maître du côté de la croyance, questionnant l'origine, l'émergence de nouveaux savoirs viennent le déranger (exemple de 1905). Le champ du savoir, soit le S2 est à la fois ce qui constitue le contenu discursif au niveau du social, et ce qui peut être mobilisé dans le désir de connaître au niveau des représentances refoulées de l'affection partagée, depuis les pratiques de socialisation. Donc, si la vérité est de l'ordre du fantasme par la reconstitution de S0, elle est aussi prise dans la jouissance, objet (a) retourné dans le corps. Nous en arrivons au moment d'interroger plus précisément le social à partir de la psychanalyse.

³⁹⁶ Durkheim, E. (1918). *Le contrat social de Rousseau*.
http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

C. Lecture psychanalytique du social :

Nous voici donc à questionner, à partir de la psychanalyse, comment désir, fantasme, jouissance et demande s'articulent dans le social ? Et en quoi la psychanalyse y arrive en qualité d'opérateur discursif, soit de production de savoir ?

Pour Freud, nous l'avons vu dans le premier chapitre (Du Politique), il ne semble pas possible que le lien libidinal de la foule ne soit pas attaché en amont à un meneur, ce serait une transformation qui s'effectue sur la base du transfert d'amour d'une personne extérieure à la foule. Il y aurait une rivalité entre les membres qui, suite à la disparition (meurtre par les membres ou par les ennemis) de la personne aimée, se transformerait en sentiment social. Et ainsi, l'égalité se manifesterait à partir de la jalousie procédant au meurtre, alors racine de la conscience morale et du sentiment de devoir, avec un chef qui en est exclu. En ce sens, Freud (1921, *Psychologie des foules et analyse du moi*) pose que l'homme est un animal de horde conduite par un chef³⁹⁷. Nous avons déjà longuement interrogé cette affirmation, cette partie tend à la remettre pleinement en question.

En économie, les mouvements humains se définissent à partir de la rareté (comprenant les ressources rares et la pénurie) ; en psychanalyse, à partir du manque : se rejoindraient là besoin et désir dans la demande. Pour Freud (1933, *Pourquoi la guerre ?*), trois causes limitent le bonheur : la dégradation du corps, la sur-puissance de la nature, l'inimitié entre les hommes³⁹⁸. Le premier facteur concerne l'économie de la santé, le rapport entre les deux derniers facteurs est primordial en économie : évolution de la technique et des échanges. La monnaie accumule et déplace la violence par une substitution d'objet de la pulsion : ce qu'il y a de destructeur dans le besoin de posséder est organisé dans les sociétés capitalistes autour de l'anonymat de l'objet monnaie. L'angoisse du futur dans le capitalisme est traitée par l'accumulation du retard avec la jouissance et l'organisation de la pénurie : quand on vit dans ce détour infini, les objets créés sont des leurres. La société utilise la pulsion de mort, elle se fonde à partir d'elle : la politique est la continuation de la guerre selon Foucault (1975, *Il faut défendre la société*), qui renverse le propos de Clausewitz³⁹⁹. C'est ainsi que le capitalisme détourne la pulsion de mort en aménageant un délai par rapport à la satisfaction (ce

³⁹⁷ Freud S. (1921). *Psychologie des foules et analyse du moi*.
http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_de_psychanalyse/Essai_2_psy_collective/Freud_Psycho_collective.pdf. P. 52.

³⁹⁸ Freud, S. (1933). *Pourquoi la guerre ?* trad. J. G. Delarbre et A. Rauzy. In *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

³⁹⁹ Foucault, M. (1975-1976). *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris.

qui relance le désir par la production de savoirs communs, ce sont des objets subjectivés dans le sens passif de la subjectivation) : la consommation est la destruction de l'objet, d'où la surproduction du manque. Keynes⁴⁰⁰ (1936, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*) fait du taux d'intérêt un fantasme qu'il compare à une névrose collective, dans le déni de la mort. La spéculation est une régulation réfléchie (en miroir) sur les désirs des autres.

Le fonctionnement mimétique est aussi une forme régulée de la pulsion de mort qui converge vers la monnaie, dirigée elle-même sur ce qui est supposé désiré par l'autre. A. Orléans⁴⁰¹ (2011, *L'empire de la valeur*) introduit la politique dans la monnaie, de l'ordre de la souveraineté plus que d'un imaginaire collectif. Le rapport au temps dans le capitalisme engendre une dette de vie qui poursuit l'esprit du protestantisme⁴⁰² (Nietzsche, 1887, *La Généalogie de la morale*) : la culpabilité a aussi pour fonction de socialiser le désir, par l'uniformisation du refoulement primaire. Loin de l'agressivité que nous avons vu dans la chasse puis dans la défense de la nourriture, c'est bien du logos que s'origine la pulsion de mort (dans la quête de l'éternel dans la parole) au sein de laquelle une dette s'enracine dans le rapport à la croyance. Selon Deleuze⁴⁰³ (1972, *L'anti-Œdipe*), les schémas de l'Œdipe sont en lien avec cette organisation économique et la structuration par la dette : la dette est un moyen d'asservissement des peuples. La structuration des désirs est orientée par les raretés économiques mais ne s'y superposent pas : l'accumulation de richesse et l'endettement mettent au jour l'inadéquation du désir, le désir est d'abord pris dans le refoulement de la représentance de l'affection partagée, soit dans le savoir comme lien.

Selon Winnicott (1962, « L'adolescence » in *De la pédiatrie à la psychanalyse*), le rôle de la société par rapport à la régulation pulsionnelle peut être évalué dans le passage de l'enfant à l'adulte, lors de l'adolescence. Il pose que la bombe atomique donne une protection suffisante à la communauté, rendant futile la discipline des corps en vue de la préparation d'une guerre sur leur territoire même. « Tel est l'effet de la bombe atomique. Si cela n'a plus de sens de traiter nos ados difficiles en les préparant à combattre pour la patrie, nous voilà devant le fait que l'adolescence existe, que c'est une chose en soi [...] les besoins que manifestent les adolescents sont donc les suivants : éviter la solution fausse. Se sentir réel ou accepter de ne rien sentir du tout. Avoir une attitude de déficit dans une situation où la dépendance est satisfaisante et ne manquera pas de l'être.

⁴⁰⁰ Keynes, J. M. (1936). *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, 2017

⁴⁰¹ Orléans, A. (2011). *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*. Ed. Seuil, Paris

⁴⁰² Nietzsche, F. (1887). *La généalogie de la morale*. Flammarion, Paris, 1997.

⁴⁰³ Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris.

Provoquer sans cesse la société pour que l'antagonisme de cette société se manifeste et qu'on puisse y répondre par de l'antagonisme [...] Pour que l'adolescent traverse ce stade du développement par un processus naturel, il faut s'attendre à un phénomène qu'on peut appeler le pot au noir des adolescents. Il faut que la société considère cela comme un trait permanent, qu'elle l'accepte, qu'elle y réagisse de façon positive, qu'elle aille même au devant de ce phénomène mais se garde d'y porter remède. Toute la question est de savoir si notre société est assez saine pour cela »⁴⁰⁴ ; c'est justement une question intéressante quand on observe les mobilisations venant des lycéens et des étudiants, et la répression qui leur est associée. L'adolescence ferait donc problème seulement à partir du moment où la société dans laquelle elle existe est protégée et ne vise autre chose qu'à se maintenir telle quelle. Cela est très intéressant au regard de ce que nous avons développé dans le précédent chapitre, nous y reviendrons.

Santé psychique et société sont indissociables pour Winnicott (1971, *Jeu et réalité : l'espace potentiel*) : « Je suis persuadé que la santé psychiatrique existe bien, ce qui signifie que je me sens le droit d'étudier la société en tant qu'elle établit en termes collectifs la croissance individuelle vers un accomplissement personnel. L'axiome est donc que, puisqu'il n'est pas de société, sinon en tant que structure édifée, maintenue et constamment reconstruite par les individus, il n'est pas d'accomplissement personnel sans la société et pas de société en dehors des processus de croissance collective des individus qui la composent [...] En réalité, il nous faut accepter que les individus sains du point de vue psychiatrique, dépendent, en ce qui concerne leur santé et leur accomplissement personnel, de la loyauté envers une aire délimitée de la société »⁴⁰⁵. Il est ici supposé que la santé psychiatrique, même si bien existante chez l'enfant, doit nécessairement se développer en lien avec une inscription dans la société, voire plus car c'est le terme de loyauté qui est employé, mais que l'inverse par contre n'est pas systématique. Ainsi chaque société se devra d'être sans cesse reconstruite par les individus qui la composent sans quoi cette loyauté ne pourra pas s'actualiser et un fonctionnement sain ne pourra s'y accomplir. Ce la nécessite que des espaces vides puissent être investis.

L'aliénation au langage pour Lacan, tout comme l'aliénation au travail pour Marx sont le socle du lien social, de ce qui constitue le discours. Ce qui ferait le politique est l'apparition du tiers entre l'individu et ses objets, il n'est pas en position d'autorité, mais de marchand (tout comme la

404 Winnicott, D. (1969). De la pédiatrie à la psychanalyse (1935-1963) « L'adolescence » 1962. Ed. Payot, coll. Sciences de l'homme.

405 Winnicott, D. (1971). *Jeu et réalité : l'espace potentiel*. Ed. Gallimard coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1975. PP. 138

monnaie est une convention symbolique), alors que nous avons vu avec Leroi-Gourhan que l'artisan est au cœur du processus de socialisation. Le discours capitaliste est un discours marchand, il ne prend sa valeur que de son potentiel mercantile dans la production de savoirs. Avec l'essor des réseaux sociaux, la technoscience en rationalisation des subjectivités est réinjecté dans les pratiques qui produisent de nouveaux savoirs. Le signifiant dans la nomination est ce qui donne sens, non pas en tant qu'objet mais qu'existence, il pose une origine nécessairement mystique. Le discours du capitaliste est le propre du semblant : c'est un discours en chaîne, en boucle, niant l'impossible, il n'y a pas d'impuissance définie par la barrière de la jouissance s'y différenciant comme disjonction de sa production à la vérité. Ce discours rejette la Vérité (comme origine de nomination) en plaçant le semblant en lieu de S1, le couvrant de consistance imaginaire. C'est du semblant que se règle l'économie de discours, et le signifiant Maître est le semblant majeur masquant S1 à la place de la vérité : « on pense contre un signifiant. C'est le sens que j'ai donné au mot de l'appensée. On s'appuie contre un signifiant pour penser »⁴⁰⁶ (Lacan, 1976, Le Séminaire XXIII, Le Sinthome). Le discours capitaliste promulgue le fantasme comme rapport répété du sujet divisé à l'objet de désir, produisant le plus de jouir.

Le discours s'origine d'un trou, où S2 est venu suturer de représentations le manque de l'objet (a), c'est à un lieu de jouissance, qu'il lui assigne, qu'il cherche à retourner, sa référence est ce qu'il dit vouloir maîtriser : il y a un rapport d'impuissance entre la place de l'effet de discours et celle de vérité du discours (qu'on retrouve dans le poinçon entre S barré et (a) dans le fantasme). Lorsque la science est prise en discours comme savoir du Maître, cela donne que le signifiant maître peut tout signifier sauf lui-même puisqu'il est ensemble vide (S barré). La vérité est la jouissance (supposée par S0) de l'Autre, ce qui fait que la vie s'arrête à un certain point avant d'y arriver (signifiant entre savoir et jouissance). Dans le discours de l'hystérique le savoir vient à la place de la jouissance, il y a identification à la jouissance de l'Autre supposée Maître (idéal du moi qui retourne l'objet (a) sur le corps propre).

L'image fondatrice du semblable est l'image fondatrice de mon désir selon Lacan (1961, Le Séminaire IX, L'identification), révélation imaginaire de la frustration « remplir cette fonction de monter cette interversion – désir chez l'un, demande chez l'autre, demande de l'un, désir de l'autre – qui est le nœud où se coince toute la dialectique de la frustration [...] l'objet lui-même comme tel, qui est l'objet du désir, est l'effet de l'impossibilité de l'Autre de répondre à la demande »⁴⁰⁷ : la répétition de la demande est en elle-même un rapport à la frustration. Par la projection de la

406 Lacan, J. (1975-1976). Le Séminaire, Livre XXIII, *Le sinthome*. Editions de seuil, Paris, 2005. Pp. 155.

407 Lacan, J. (1961-1962). Le Séminaire, Livre IX, *L'Identification*. inédit.
staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20IDENTIFICATION.pdf. Pp. 96.

puissance nommante de l'Autre dans l'Etat social, l'ambivalence affective y trouve sa destination : le désir, s'il est d'abord pris dans la demande, c'est en ce que la nomination isole une partie de (a) dans le corps propre, à quoi le sujet devra répondre dans un rapport de dette. Il ne peut y avoir pacte que dans le champ de la loi, au niveau symbolique : la castration n'est pas un fantasme « c'est l'opération réelle introduite de par l'incidence du signifiant dans le rapport au sexe »⁴⁰⁸ (Lacan, 1968, Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse). En ce sens, la frustration est une opération qui maintient la représentation instituée de l'Autre comme protecteur et persécuteur (dans l'ambivalence affective), jouant la demande. Qu'en est-il alors de ce rapport quand cette représentation se destitue et qu'un espace de réflexivité tente d'être constitué à partir du collectif ? Nous allons pour illustrer cela prendre l'exemple de l'Assemblée de coordination de Nuit Debout Paris République.

En effet, au mois de septembre 2016, la plupart des commissions, créées lors de l'occupation de la place, ne reviennent pas après l'été. Une tentative de relance du mouvement est faite « la rentrée des classes de Nuit Debout », mais un mouvement social ne se construit pas sur un agenda commun, c'est la jonction d'une extériorité (venant de la politique ou d'un événement, par exemple, un suicide ou une bavure policière) d'une affection émergente (qui s'intensifie avec la nomination) et d'éléments contingents. Pendant l'été, une Assemblée de coordination Nuit Debout Paris République⁴⁰⁹ s'est constituée, pour préparer cette rentrée et quelques autres événements au cours de l'été, mais les forces s'affaiblissent. Des conflits émergent entre la fonction de cette assemblée et l'indépendance des commissions, à partir de quoi a été proposé un texte « Fonctionnement des commissions de Nuit Debout Paris République »⁴¹⁰ par des membres de la commission Debout Education Populaire, commission qui servait souvent d'interface pour les conflits, ayant posé depuis le début du mouvement son autonomie matérielle et organisationnelle. Ce texte a circulé pendant deux mois, a été revu chaque semaine, discuté, jusqu'à ce que son adoption lors d'une Assemblée de coordination ne nécessite pas de vote pour être respecté, chacun y ayant contribué et chaque opposition ayant été discutée. Néanmoins, la plupart des commissions étaient déjà parties après la rentrée, et ce texte ne servira que quelques fois après. Ainsi, reste à la fin du mois de septembre trois composantes : la commission Debout Education Populaire⁴¹¹ avec la Biblio ebout (leur fonction combinée est d'organiser des débats ouvert à tous et d'horizontaliser l'accès au savoir, elle ne fait sens qu'à s'effectuer en place publique), une partie de la commission logistique (qui comprend le

408 Lacan, J. (1968-1969). Le Séminaire, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991. Pp. 77.

409 <https://nuitdebout.fr/paris/>

410 <https://www.balotilo.org/v/8298/V9QTg5PzCYw2nRuW/results>

411 <https://educpopdebout.org/>

matériel commun des commissions et les responsables du camion et de la cave de stockage proche pour l'acheminer), les personnes pour qui Nuit Debout avait donné un sens et qui ne pouvaient s'insérer dans un collectif externe (des personnes précaires, souvent isolées et sans-logis, n'ayant pas les codes pour se sentir intégrées en dehors de leur espace de vie, la place publique). La plupart des autres acteurs se sont constitués en collectifs plus ou moins institutionnalisés et ne sont plus sur la place, cette présence étant plus perçue comme un handicap pour mettre en place des actions. Nous passons sur les nombreux déçus qui sont partis, les conflits non résolus et les autres formes de lutte qui étaient pré-existantes et ont pu se trouver renforcées : mise en réseaux de nombreux collectifs et préférence à des actions communes plutôt que séparées.

Il y a donc, à partir de fin septembre, une quarantaine de personnes sur la place, qui souhaitent poursuivre l'occupation, mais bien souvent n'ont jamais été à l'initiative des choses proposées en amont. Très vite, il y a une frustration qui se construit, ils auraient été abandonnés, avec la volonté, sans capacité à la mener à bien, de revoir la place remplie. L'Assemblée de Coordination de Nuit Debout Paris République comprend donc ces déçus déterminés, la commission Debout Education Populaire et quelques « anciens » des commissions déconstruites dont la logistique. Les réunions ont lieu toutes les semaines, pour préparer l'occupation qui n'a plus lieu que le weekend. Il s'y discute les actions/événements communs à organiser sur la place, en plus des activités de Debout Education Populaire qui sont gérées en interne. Les réunions durent en général plus de 4 heures, d'abord sur la place puis dans une salle prêtée par les Grands Voisins à partir de novembre, toujours ouvertes à tous. Lors de chaque réunion, le modérateur est tiré au hasard parmi les volontaires, l'ordre du jour est établi en commun, et la parole est donnée dans l'ordre des demandes, avec un temps limité (mais non chronométré) laissé à la gestion du modérateur. Ces réunions sont en général très conflictuelles, épuisantes pour la plupart, et se rejoue précisément le rapport à la frustration, qui est ici géré d'une façon intéressante, dans l'apprentissage collectif. Par exemple, des personnes venaient souvent en disant que l'Assemblée ne faisait rien, qu'elle ne faisait que parler, et que rien n'avancait. Une réponse « si tu proposes quelque chose on est là pour le mettre en place ensemble, mais là tu nous demandes de faire quelque chose alors que toi-même tu ne sais pas ce que c'est », une autre « c'est pas nous et toi, là il n'y a qu'une groupe puisque tu es là, donc si tu dis « vous ne faites rien », ça veut dire que tu en fais partie, tu devrais dire « on ne fait rien » et proposer quelque chose »... La plupart des réunions n'a en fait d'autres fonctions que de marquer la limite de la puissance collective.

Un événement se produit lors de l'arrivée d'une personne, ancien journaliste reporter, qui veut faire une grande journée de solidarité avec les migrants, c'est « faites la dignité »⁴¹² le 18

décembre 2016. La constitution de cet événement a déplacé le rapport à la capacité d’agir, sa réussite, par le nombre de personnes venues, le nombre de migrants nourris, la qualité des interventions, le skype effectué en direct avec la Syrie. Je me suis longuement interrogée sur ma place dans ce processus, j’avais été désignée par l’élection sans candidat en coordinatrice de l’événement, pour établir le programme, mettre en lien les différents aspects (scène, cantine, communication, financement..), et j’ai perçu plusieurs fois que cette position était celle de liant, qui supposait une confiance d’abord en moi, avant qu’elle se déploie dans le collectif (dans toutes les difficultés rencontrées le jour même, je n’ai pris que des décisions concernant le programme, tout le reste a été géré par les personnes en tâche).

A partir de ce jour, plus d’événements ont été proposés et mis en place, et des liens avec d’autres collectifs se sont produits (contre les violences policière suite à l’agression de Théo⁴¹³, contre la corruption avec une Assemblée générale de plus de 2000 personnes⁴¹⁴), le rapport à la frustration s’est alors déplacé, avec à peu près les mêmes personnes qu’au début, accusant l’Assemblée de coordination, non plus de ne rien faire, mais « de ne pas commencer par le plus important, le logement, c’est ça le plus important, qu’on ait tous un toit pour nous loger ». Les personnes « demandant » cela, quand on leur proposait de les aider, nous disait qu’elles ne savaient pas comment faire, pas quoi faire, que nous pouvions, pas elles. J’ai alors, dans l’idée de l’événement de décembre, proposé d’organiser avec elles une journée « solidarité logement »⁴¹⁵ lors de laquelle des propositions concrètes pourraient émerger. Cela a permis dans un premier temps que des contacts soient constitués en commun, mais l’utilisation des médias (téléphone, mail) n’étant pas à leur disposition, je me suis rapidement retrouvée seule à centraliser les contacts, tout en en discutant ensemble lors des Assemblées de coordination. J’ai alors proposé qu’ils soient, sur place, les modérateurs et prévoient le programme, ce à quoi nous nous sommes attelés, mais je me rendais compte que si je ne proposais pas de réunion, rien ne se faisait. En fait, le jour même de l’événement, ils n’étaient pas là, ce qui m’a laissée fortement désorientée... Deux semaines plus tard, deux de ces personnes réapparaissent, avec la même demande.

Plusieurs éléments : tout d’abord, la demande et la frustration s’expriment dans une position d’extériorité au groupe, alors que la satisfaction et la préparation se font dans une adhésion au groupe. Néanmoins, la frustration et la demande peuvent aussi se manifester dans une adhésion au groupe par rapport à d’autres membres du groupe, soit en se traitant directement lors des réunions,

⁴¹³ <https://nuitdebout.fr/paris/2017/02/13/compte-rendu-de-lassemblee-populaire-du-349-mars/>

⁴¹⁴ <https://nuitdebout.fr/paris/2017/02/20/assemblee-generale-contre-la-corruption-des-elus-du-19-fevrier356-mars-2017/>

⁴¹⁵ <https://nuitdebout.fr/paris/2017/03/07/journee-solidarite-logement-4369-mars/>

soit en se référant sur la personne en charge de la coordination. Il y a donc dans tous les cas un tiers comme émergent du collectif, qui n'a pas pour fonction de prendre des décisions, mais de donner la parole ou la place à chacun.e : le modérateur ou le coordinateur. Dans le rôle de coordinatrice, je me suis trouvée plusieurs fois, en cas de conflits, soit à assumer une charge que personne ne voulait (ce qui faisait frustration d'une partie du groupe face à une autre), soit à proposer une troisième voix (par exemple pour l'anniversaire de Nuit Debout, il y a eu un conflit sur ce que c'était que fêter un anniversaire, tout en voulant marquer une date, j'ai proposé de l'intituler « un an après Nuit Debout, où en sommes nous ? » au lieu des « un an de Nuit Debout »).

Je pense que mon écoute de psy a facilité la possibilité d'entendre, en fonction de là où chacun se situait, la possibilité d'un entre-deux, mais je ne suis pas sûre d'être parvenue, en tout cas pas dans l'Assemblée de coordination, à le projeter sur le groupe (nous interrogerons cela plus tard concernant le collectif Debout Education Populaire). Ensuite, c'est dans l'organisation plus que dans l'événement lui-même, que la frustration et la demande s'expriment, dans l'action, les liens entre personnes au regard de leur tâches sont déterminants, quelque soient les aléas (et il y en a eu beaucoup). Nous avons vu avec Lacan, que la dialectique de la frustration se pose dans le rapport entre demande et désir : quand la demande (exemple le logement) renvoie au désir du collectif (faire ensemble), la demande du collectif (« propose ») renvoie au désir de l'autre (être soutenu). C'est à ce moment que l'objet du désir (être soutenu) est l'effet de l'impossible du collectif à répondre à la demande (le logement), où se place la dialectique de la frustration : cette dialectique ne peut être dépassée que si le désir de l'un se fonde dans le désir du collectif, ce qui suppose en amont une satisfaction de la demande. La constitution collective de la demande a répondu au désir mais n'a pas satisfait la demande, qui est venue se répéter. Il semblerait que l'émergence du désir collectif ne puisse se produire que s'il y a d'abord satisfaction de la demande, sans quoi la personne en demeure extérieure : l'objet du désir n'y trouve pas la représentation du refoulé, le lien de l'objet (a) comme reste de l'affection partagée. Nous y reviendrons.

Il est tout de même intéressant de noter que ce que nous avons relevé là est inverse au processus analytique : ne pas répondre à la demande (en ce que l'analyste est en position de supposé savoir), pour qu'émerge le désir. Je crois que j'ai essayé de tenir cette position au niveau collectif, sans vraiment y tenir, et que le rapport de frustration alors engendré n'opère pas de la même façon : il faudrait qu'il y ait une première satisfaction de la demande (ce qui est d'ailleurs le cas en analyse, par l'acceptation de la demande d'analyse), pour que les autres demandent puissent ne pas être satisfaites et qu'un désir émerge. Mais là encore, dans le champ du social et du politique, la compétition des offres donne une sorte de nécessité de répondre à la demande, où le désir ne peut émerger, ce que nous nous devons d'interroger : la demande pose toujours une exclusion.

Le discours capitaliste vise précisément à orienter le désir dans le plus de jouir, la partie de l'objet (a) retourné sur le corps propre, qui masque la demande. La fonction de la plus-value chez Marx apparaît « par le fait du discours parce que ce qu'elle démontre, c'est dans la renonciation à la jouissance, un effet du discours lui-même [...] Il faut supposer qu'au champ de l'Autre, il y ait ce marché, qui totalise les effets, les valeurs, l'organisation des choix, des préférences, qui implique une structure ordinale, voire cardinale. Le discours détient les moyens de jouir en tant qu'il implique le sujet. Il n'y aurait aucune raison de sujet, s'il n'y avait au marché de l'Autre un corrélatif, c'est qu'un plus de jouir s'établisse qui est capté par certains [...] Le plus de jouir tient à l'énonciation, est produit par le discours, pour qu'il apparaisse comme effet »⁴¹⁶ (Lacan, 1967, Le Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre). Le plus de jouir pénètre le fantasme par la représentation du savoir intériorisé, qui donne l'illusion à l'individu d'être la cause de son désir avec la perte de la valeur d'usage, où le sujet est représenté en valeur d'échange. Le plus de jouir n'apparaît que dans la mise en marché de la jouissance, ou plutôt comme son passage de valeur d'usage à valeur d'échange : le plus de jouir est donc ce qui choisit dans l'échange et ne demeure présent que dans le fantasme, alors seule valeur d'usage de la jouissance. Le passage de la demande au désir marque celui de la valeur d'usage à la valeur d'échange, soit là où s'établit le plus de jouir.

Pour Lacan, (a) n'a ni valeur d'usage, ni valeur d'échange, c'est la mesure par essence « le (a) est ce qui anime tout ce qui est en jeu dans le rapport de l'homme à la parole [...] il y a un (a) d'une part : qui n'est plus le (a) abandonné au sort du jeu : la mise, qui est (a) en tant que c'est moi qui me représente, que là je joue contre, et contre précisément la fermeture de cet Univers qui sera l'Un s'il veut, mais que moi je suis (a) en plus »⁴¹⁷ (ibid) : nous avons posé qu'il y avait (a) comme reste de l'affection partagée retourné dans le corps (de l'ordre de la jouissance), et (a) comme représentation de l'affection partagée refoulée (de l'ordre du désir). Pour Smith (1976, Recherche sur la nature et la cause de la richesse des Nations), c'est le travail qui est la mesure étalon, dans une dimension économique, et c'est bien dans le travail que nous retrouvons l'artisan au cœur du processus de socialisation. Le propre du capitalisme est de faire l'écart entre travail et profit, de cette plus value, le plus de jouir, en lui prêtant la valeur de (a) ce qui réduit l'objet cause de désir à sa dimension économique dans l'ordre social : la valeur étalon n'est plus le travail mais la production/consommation. Ce (a) en plus que moi je suis (capital humain à consommer), se doit d'apporter sa plus-value dans l'ordre du marché, soit de faire de son manque la dette de son existence en tant que singularité à promouvoir.

416 Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 7.

417 Ibid. Pp. 90.

La subjectivité, que nous avons définie dans le second chapitre espace de réflexivité, est en rapport avec les niveaux d'identification (moi idéal, idéal du moi). Le sujet exilé de sa subjectivité apparaît sous forme d'angoisse (objet du désir de l'Autre), sans quoi il est celui qui se loge en position d'objet dans un lien social, mobilisant les signifiants constitutifs des discours de son époque, signifiants qui échouent à résorber ledit objet. C'est par les affections venant heurter la fonction logique de sujet (par la chute de S2) que la subjectivité peut-être atteinte dans le Dire. Selon E. Porge et M. Sauret (2009, *Du sujet de nouveau en question*) « Des subjectivités vont précisément par leur contribution provoquer des effets de déplacement de discours, dont leurs contemporains seront changés [...] Généraliser de façon logique la définition du sujet, ainsi que les opérations qu'elle permet (l'aliénation et la séparation, par exemple), permet d'entendre la parole de subjectivités à chaque fois singulières. Grâce à cette généralisation, Lacan a pu écrire une structure d'un nombre restreint de discours qui articulent un rapport entre une subjectivité particulière, différente pour chaque *parlêtre*, et l'ex-sistence unique du sujet »⁴¹⁸. Le sujet, comme coupure ou aphanisis, est proprement désubjectivé (là où il y a sujet, il y a fading de la subjectivité prise dans la mise en récit de S2), puisqu'il est représenté par un signifiant pour un autre signifiant excluant l'appropriation, il est entre-deux. On ne peut donc pas parler de sujet contemporain mais de subjectivité contemporaine qui articule d'une certaine façon S2 où le sujet aura à se faire reconnaître. En quoi alors, si la réponse à la demande est constitutive de l'inscription du désir dans le collectif, la psychanalyse peut-elle émerger au niveau du lien social ? Et en quoi, par la-même, peut-elle être perçue en tant que discours pris en valeur ?

Selon Freud (1926, *La question de l'analyse profane*), « Notre culture exerce sur nous une pression presque insupportable, elle réclame un correctif. Est-il trop fantastique de s'attendre à ce que la psychanalyse, malgré ses difficultés, puisse être appelée à l'entreprise de préparer les hommes en vue d'un tel correctif ? Peut-être viendra-t-il un jour à l'idée d'un américain de dépenser un peu de son argent pour mettre à l'école de l'analyse les social workers de son pays et d'en faire une troupe auxiliaire pour combattre les névroses culturelles ? Pourquoi pas, notre fantaisie ne travaille-t-elle pas toujours d'après nos modèles ? »⁴¹⁹. C'est là la fonction tellement risquée de la psychanalyse que d'être au service de la société la plus violente soit-elle, afin d'acheter la paix sociale, de condamner dans la subjectivité les contradictions du social, de travailler à la conservation de ce qui ne peut se soutenir de façon viable, sans remettre en cause le système qui le

⁴¹⁸ Porge, E., Sauret, M., Guérin, N. « Du sujet de nouveau en question. Réponses d'Érik Porge et de Marie-Jean Sauret aux questions de Nicolas Guérin », *Psychanalyse*, vol. 16, no. 3, 2009, pp. 65.

⁴¹⁹ Freud, S. (1926). *La question de l'analyse profane*. Paris, PUF, Ed. Quadrige 2012. P. 79.

produit, et ainsi d'en favoriser la continuation. Comme le soutient Yves Clot (2008, *Le travail sans l'homme ?*) « la psychanalyse envahit le champ du travail par un dispositif de retraitement subjectif des déchets du travail »⁴²⁰. Se pose, dans la formulation de Lacan (1966, la question de la direction de la cure) « bien sûr, la demande se déploie sur le champ d'une demande implicite : ce pourquoi il est là [...] sa demande présente n'a rien à faire avec cela, ce n'est même pas la sienne, car après tout c'est moi qui lui ait offert de parler (le sujet seul ici est transitif). J'ai réussi en somme ce que dans le champ du commerce ordinaire, on voudrait pouvoir réaliser si aisément : avec de l'offre je crée de la demande. Mais c'est une demande, si l'on peut dire, radicale »⁴²¹. La non réponse à la demande dans l'analyse déplace la suggestion au transfert, met en jeu le sujet supposé savoir et le ramène à la demande d'amour, qui n'est demande d'aucun besoin, soit là où peut se manifester la puissance affective à partir de l'objet (a) en reste de l'affection partagée.

En cela, la psychanalyse a contribué à la fabrique de la subjectivité contemporaine, du moment où elle a été constitutive d'un discours, notamment en la façon dont elle a pu, à sa manière produire par le savoir des liens : selon Winnicott (1958, *La psychanalyse et le sentiment de culpabilité*) « de mon point de vue personnel, le travail de Mélanie Klein a permis à la théorie psychanalytique de commencer à englober l'idée de la valeur d'individu, alors que dans la psychanalyse primitive, la définition s'établissait en termes de santé et de maladie névrotique. La valeur est intimement liée à la capacité de se sentir coupable »⁴²² c'est-à-dire qu'à partir de la qualification d'objets en « bon/mauvais », cela a donné une dimension morale à la psychanalyse mais l'a aussi intégré dans la marchandisation du moi par la culpabilité. On pourrait dire de même pour ce qui est de la notion de suppléance au Nom du Père dans la psychose, que sa mise en discours suppose une norme positive. C'est ce qui est dénoncé par Foucault (1961, *Histoire de la folie à l'âge classique*), « le médecin, en tant que figure aliénante, reste la clef de la psychanalyse [...] La psychanalyse peut dénouer quelques unes des formes de folie, elle demeure étrangère au travail souverain de la déraison. Elle ne peut ni libérer ni transcrire, à plus forte raison expliquer ce qu'il y a d'essentiel dans ce labeur »⁴²³. Il dénonce la fiction du discours vrai dans la psychanalyse comme produit d'une historicité plus que d'une nature, fut-elle de désir, dans la critique du complexe d'Œdipe freudien, qu'il considère plutôt en qualité de détermination exigée par la distribution du pouvoir au savoir purifié de la loi.

420 Clot, Y. (2008). *Le travail sans l'homme ?* Paris, La Découverte.

421 Lacan, J. (1966). *La direction de la cure* (1958). *Ecrits*. Paris, Seuil. Pp. 617.

422 Winnicott, D. (1969). *De la pédiatrie à la psychanalyse (1935-1963)* « La psychanalyse et le sentiment de culpabilité », 1958. Ed. Payot, coll. Sciences de l'homme.

423 Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972. PP. 530.

Dans son éthique, la psychanalyse peut-elle, doit-elle permettre l'émergence d'un nouveau discours, à partir du moment où celui-ci viendrait opérer de façon logique un savoir, ou bien est-il possible, précisément, que le discours de l'analyste ne fonctionne que dans la cure et que son expansion dans le social ne fasse que renforcer S1 comme vérité toujours plus inaccessible, substituée de semblants et renvoyant à la subjectivité sa responsabilité ? La psychanalyse lacanienne, par son travail logique sur le sujet ne pose pas de discours sur les subjectivités, mais instaure un savoir sur les dynamiques à l'œuvre, justement dans la production et l'aliénation à ce savoir. L'impact sur la subjectivité ne peut s'y produire que dans la cure, ou dans la psychanalyse de groupe, soit en tant que praxis, mais pas dans la mise en discours de sa théorie, sans quoi cela renforcerait à nouveau la production de savoir imposé en extériorité de la réflexivité.

L'usage de la parole crée le sens, c'est un processus auto performatif qui trouve sa réalité dans le corps qui l'articule (vers le symptôme). Selon Lacan, (1976, Le Séminaire XXIII, Le Sinthome) « c'est en tant que le sinthome fait un faux trou avec le symbolique qu'il y a une praxis quelconque, c'est-à-dire quelque chose qui relève du dire, de ce que j'appellerai en l'occasion aussi bien l'art-dire, voire, pour glisser vers l'ardeur [...] le support de la fonction du signifiant en ce qu'il crée tout signifié »⁴²⁴. La psychanalyse en tant que praxis est de l'ordre du Dire, mais cela n'est qu'une issue face à la prédominance historique du discours du Maître dans la société occidentale.

Foucault (1976, Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir) dénonce la façon dont la psychanalyse a investi le champ de l'aveu, lieu de pouvoir (précisément comme lieu de double subjectivation, passive et active) : « l'obligation de l'aveu nous est maintenant renvoyée à partir de tant de points différents, elle nous est désormais si profondément incorporée que nous ne la percevons plus comme l'effet d'un pouvoir qui nous contraint ; il nous semble au contraire que la vérité, au plus secret de nous-mêmes, ne demande qu'à se faire jour ; que si elle n'y accède pas, c'est qu'une contrainte la retient, que la violence d'un pouvoir pèse sur elle, et qu'elle ne pourra s'articuler enfin qu'au prix d'une sorte de libération [...] il faut être soi-même bien piégé par cette ruse interne de l'aveu, pour prêter à la censure, à l'interdiction de dire et de penser, un rôle fondamental ; il faut se faire une représentation bien inversée du pouvoir pour croire que nous parlent de liberté toutes ces voix qui, depuis tant de temps dans notre civilisation, ressassent la formidable injonction d'avoir à dire ce qu'on est, ce qu'on a fait, ce dont on se souvient et ce qu'on a oublié... Immense ouvrage auquel l'Occident a plié des générations pour produire – pendant que d'autres formes de travail assuraient l'accumulation du capital – l'assujettissement des hommes ; je veux dire leur constitution comme « sujets » aux deux sens du mot »⁴²⁵. Par la demande d'aveu, la

⁴²⁴ Lacan, J. (1975-1976). Le Séminaire, Livre XXIII, *Le sinthome*. Éditions de seuil, Paris, 2005. Pp. 73.

⁴²⁵ Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997. Pp. 81.

psychanalyse opère dans le champ du social, elle s’empare de l’injonction de subjectivité pour faire exister ce qui reste insu de l’ordre des discours.

Nous avons en ce sens développé l’idée que l’affection ne nécessitait pas de Dire pour se manifester, que le Dire en était une opération de projection pour maintenir son existence au-delà de la présence des corps, ou pour nommer la représentance refoulée et la placer ainsi au lieu de l’Autre. Il semblerait donc que ce soit dans le passage du Dire au discours que se produise la nécessité de l’aveu : soit de raccrocher ce qui émerge à la reconnaissance de ce qui est déjà, pour lui donner forme valable dans l’horizon du signifiant zéro, le processus d’assujettissement à l’ordre du discours. En psychanalyse, la manifestation du Dire n’est pas renvoyée à l’interprétation comme mise en discours, mais à l’acte analytique. Le Dire peut demeurer en extériorité du champ discursif, en ce qu’il n’y est jamais tout à fait intégré, qu’il déploie la puissance affective dans la communauté, ce qu’il nous faut développer.

Toujours avec, Foucault, cette production de savoir sur soi aliénée à l’autre puisqu’adressée se retrouve comme ars erotica dans la science du sexuel « peut-être cette production de vérité , aussi intimidée qu’elle soit par le modèle scientifique, a-t-elle multiplié, intensifié et même aussi créé ses plaisirs intrinsèques... plaisir à la vérité du plaisir, plaisir à la savoir, à l’exposer, à la découvrir, à se fasciner de la voir, à la dire, à captiver et à capturer les autres par elle ; plaisir spécifique au discours vrai sur le plaisir »⁴²⁶ (ibid) : c’est proprement le passage de la jouissance phallique à la jouissance multiple. Le plaisir de se sentir interprété opère exactement dans le champ médical venant poser un savoir sur soi, comme nous pouvons le voir avec ce cas clinique :

Mme V. vient me voir à la demande de son chirurgien maxillo-facial avant de prévoir l’intervention chirurgicale au cours du traitement orthodontique. La patiente a 20 ans, et a déjà eu deux années de traitement. Elle dit avoir toujours voulu changer de nez, c’est la raison principale pour laquelle elle souhaite une intervention sur la mâchoire. Mais elle envisage ensuite des interventions sur « pratiquement tout mon visage » : ses cheveux « j’ai toujours rêvé d’être blonde, les filles blondes ont beaucoup de chance, elles sont beaucoup plus belles ». Elle a déjà eu une intervention pour se faire recoller les oreilles. Elle souhaite également une modification de ses seins et ses lèvres pubiennes. Elle veut devenir plus belle, annonçant d’emblée que sa mère lui a toujours dit qu’elle était moche « et pourtant, je lui ressemble ». Elle est jalouse de sa grande sœur qui est blonde et « plus belle » qu’elle, et d’ailleurs me dit « vous aussi, vous ne pouvez pas dire l’inverse, vous êtes blonde, tout doit être plus facile pour vous ». Elle fait un travail dans le droit chemin de ses parents, alors qu’elle aurait voulu devenir chirurgienne « pour réparer les gens ».

⁴²⁶ Ibid. Pp. 95.

Elle évoque un parcours psychiatrique « on m'a dit que j'étais schizophrène, bipolaire, hypocondriaque, anxieuse, déprimée », et lors de l'entretien elle vient à plusieurs reprises demander un diagnostic « est-ce que je suis anxieuse ? », collant à chaque mot que je prononce pour s'en ressaisir dans une définition identitaire. Au cours de l'entretien, elle est recroquevillée sur elle-même, et échange des regards assez brefs, elle se pétrie les mains, parle facilement sans relance, de façon assez saccadée. Pour marquer ma distance avec tout critère diagnostique, je lui dis que chacun peut être confronté à des difficultés ou des conflits face auxquels il a accès plus ou moins facilement à des ressources internes pour les surmonter. Elle rebondit là-dessus en rapportant un conflit récent avec son « petit-copain », à la fin duquel elle l'a frappé « est-ce que c'était une crise ? Est-ce que c'est normal de faire ça ? ». A nouveau, elle demande ici, de la part de l'autre, une inscription de son geste par un énoncé qui le nomme. Elle semble incapable, sans l'autre, de qualifier ses actes, tout comme elle attend de l'autre qu'il lui donne une nouvelle identité par des interventions chirurgicales.

Lors du second entretien, elle me demande si je vais dire au chirurgien que je suis pour ou contre son intervention, me mettant dans une position d'expert, comme elle a été confrontée précédemment avec les diagnostics psychiatriques, et en tant que c'est ce qu'elle demande « combien de séances il vous faudra pour poser un diagnostic ? » Moi « je ne suis pas médecin, je ne fais pas de diagnostic ». Elle évoque ses craintes par rapport à la chirurgie : l'anesthésie qui lui donne envie de vomir, les mâchoires découpées qu'elle a vues sur internet, la peur de voir son nez aplati, la douleur au réveil, le fait de ne pas pouvoir ouvrir la bouche, de manger liquide. Et ses attentes de la fin du traitement « je suis stressée quand je dois voir des gens, j'ai peur de leur jugement, si j'étais plus belle, ils me jugeraient mieux ». Elle s'accroche aux jugements venant de l'autre « depuis le collège, on se moque de moi ». Tout ce qui vient de l'autre prend fonction de vérité et tend à lui donner la marque identitaire qui lui manque pour se constituer, mais en fait seulement si ça va dans le sens du regard qu'elle porte sur elle-même.

J'insiste sur le fait que l'intervention demeure son choix, que je ne suis pas partie prenante sur la question, mais que je peux l'accompagner, quelque soit l'avis du chirurgien. Lorsqu'elle aborde son visage, elle exprime une grande détresse, liée à l'impossibilité de le masquer : elle évite au maximum tout contact avec autrui, se limitant au cercle familial et à celui de son ami « lui me dit que je suis belle mais c'est parce qu'il ne me voit pas comme je me vois, il me dit sûrement ça pour me faire plaisir, je ne le crois pas ». Elle ne parle pas avec ses proches de son apparence insupportable « ça serait encore pire ». Elle insiste sur l'importance et l'urgence pour elle de cette intervention qui va changer sa vie, un espace semble s'ouvrir « je ne suis peut-être pas que mes maladies, je suis peut-être aussi autre chose ». Je me tais, elle s'agite sur sa chaise. L'entretien se termine, elle ne reviendra pas.

Ce cas est très éclairant sur la fonction que peuvent occuper le regard et la nomination de l'autre dans la demande : il y a un plaisir pris à être nommé de l'extérieur, comme objet de savoir. Chez cette patiente, même si le regard de l'autre est vécu comme persécuteur, elle demeure en attente de celui-ci pour confirmer son propre regard. Le rapport au savoir médical, qu'elle me fait incarner du fait du cadre hospitalier, est similaire au bon regard, celui qui répare, et par ses diagnostics pose les bases d'une identité nommée, mais qui pourrait tout aussi bien devenir persécuteur. Et pourtant, son savoir est mobilisé dans sa certitude d'être moche, où je ne peux répondre cette fois puisque l'identification se fait par rapport à la couleur de cheveux : c'est donc de ce lien initial qu'elle cherche la confirmation, celui de sa différence telle une marque d'existence. Cela la pose dans des identités multiples mais toutes marquant l'exclusion, la confirmation qu'elle n'est pas « normale ». Quand apparaît dans l'espace de réflexivité la possibilité d'une autonomination, la non réponse à la demande (je reste silencieuse) fait émerger le désir et l'excitation si proche de l'angoisse. En ne répondant pas à la demande, la psychanalyse favorise l'émergence du désir, mais ne l'oriente pas, celui-ci ne s'oriente que de ce qui est supposé du désir de l'Autre, soit le (a) comme lien.

Foucault (1976, Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir) montre la jonction entre psychanalyse et savoir sur le sexe dans une période où justement la sexualité était mise au devant de la scène, espace de liberté et de subversion « la garantie que là, au fond de la sexualité de chacun, on allait retrouver le rapport parents-enfants, permettait, au moment où tout semblait indiquer le processus inverse, de maintenir l'épinglage du dispositif de sexualité sur le système d'alliance. Il n'y avait pas de risque que la sexualité apparaisse, par nature, étrangère à la loi : elle ne se constituait que par celle-ci »⁴²⁷. On ne peut pas rendre aveugle dans l'analyse ce que produit le dispositif analytique, technique de subjectivation en rapport à une norme, sans y inclure la part fondamentale du transfert. Le dire vrai dans la psychanalyse, du moins dans sa demande, serait encore dans l'attente de reconnaissance du maître comme pour l'aveu : est-ce ce que suppose être engagé dans sa parole, ou bien n'est-ce pas plutôt se reconnaître comme divisé dans sa parole, par l'impossible de tout dire mis à jour, et subjectivité dans l'effet même de ce Dire au regard du bouleversement discursif et représentatif qu'il produit ? La psychanalyse propose une théorie socio-psychologique et non une description naturaliste, mais elle porte, ainsi que la science, à avoir des effets sur le Réel, justement par le transfert qui favorise l'ouverture de la puissance affective.

Lacan (1968, Le Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre) pose en effet la question de la demande sous sa forme inversée : « En raison de ce qui est de la nature du névrosé, qui est profondément qu'on lui demande ce qu'il en est de son désir, est-ce que la question ne peut pas être

⁴²⁷ Ibid. Pp. 149.

posée si le psychanalyste n'est pas complice à soutenir sans le savoir ce qui est le fond de la structure du névrosé : que son désir ne peut se soutenir que d'une demande »⁴²⁸. L'aveu serait l'infrastructure qui fait tenir la possibilité de l'assujettissement dans sa fiction d'émancipation, le maintien d'un discours du maître. L'injonction de subjectivité produite par le pouvoir est toujours autre que le sujet divisé, elle borde l'espace de réflexivité, elle est au niveau du discours, où même dans le Dire elle doit s'intégrer à moins d'inventer pleinement un langage. Sauf si le Dire ne vise pas à parler de soi comme dans l'aveu, repris par l'interprétation du maître qui condamne ou absout, mais à énoncer une extériorité en acte. Dans la psychanalyse, le pouvoir du côté de l'analyste ne s'exerce pas, sans s'ignorer, il est justement mis en question dans le transfert au sujet supposé savoir chez l'analysant. **Parce que l'analysant vient avec ce discours de l'aveu comme régime de vérité (dans sa demande), de quoi il pourra sortir avec le Dire à condition que l'interprétation apparaisse elle-même extériorité (et non pas maintien du refoulement). Peut-être cela fait-il partie de ce qui est passé par la pratique même de la psychanalyse, que de sujet supposé savoir, il y en ait moins qui assure cet ordre symbolique sauf à engendrer de la méfiance, et cela se déploie dans les imaginaires où se loge dans la technique.**

En allant déconstruire les discours les uns après les autres, jusqu'à faire implorer sa propre discursivité, la psychanalyse est arrivée au « discours sans parole »⁴²⁹. Cela se répercute-t-il dans le social, ou bien a-t-il été mis à jour justement en tant que produit du social qu'elle a relayé, comment les deux s'articulent-ils ? La psychanalyse révèle qu'il n'existe pas d'univers du discours en tant que système autonome et fermé : la parole fonctionne d'abord hors-sens dans ce qui la cause. Ce qui apparaît comme objet (a) dans la pratique analytique est pris dans l'effet des discours dans l'Histoire : le passage du phallus de la valeur d'usage à la valeur d'échange a conditionné le passage de l'aveu à celui de la cure analytique. Le refoulement de la représentance de l'affection partagée permet de comprendre l'objet (a) tel le reste, à la fois de ce qui est intériorisé (la continuité et les ruptures de l'affection partagée), de ce qui est retourné dans le corps (par la jonction entre S1 et S2 qui constitue après-coup S0, où se fonde jouissance et vérité), l'objet du désir de savoir (ce qui fait lien dans la réflexivité par le transfert), dont les formes sont imposées du dehors comme plus de jouir. Ce n'est donc pas tellement comme perte, mais comme déploiement que la division du sujet se produit, et le manque se manifeste de la butée du désir sur les objets de plus de jouir. L'amour (qui est proprement une affection qui ne peut se transformer en discours, à se dire seulement sous forme poétique) est ce qui permet de passer d'un discours à l'autre.

428 Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981). Pp. 144.

429 Ibid. Pp. 4.

Nous en arrivons à questionner, avec Lacan, le rapport entre forclusion et social : à partir du moment où se pose la pluralité des Noms du Père, la forclusion concerne le Dire. Dans le fait de pouvoir dire, d'y être obligé ou d'en être empêché. La forclusion serait, d'une autre façon, ce qui résiste à l'injonction de l'aveu. Si le nécessaire est ce qui ne cesse pas de s'écrire, l'impossible ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, le possible ce qui cesse de s'écrire, le contingent ce qui cesse de ne pas s'écrire, alors l'écrit est en ce sens du Dire, entre nécessaire et contingent. La topologie comprend un mouvement permanent avec des lignes de prédilection. Un traumatisme (destitution de S2) est toujours susceptible d'advenir en psychanalyse car la structure et les positions se modifient par le biais du transfert, en tant que celui-ci supporte un sujet supposé savoir, ou s'articule sur une béquille imaginaire. L'acte authentique (le Dire) est une création dans l'ordre du signifiant (ce qui ne signifie pas nécessairement la création d'un nouveau signifiant), une rencontre qui inscrit une nouvelle liaison. Selon H Guilyardi (2006, *Ceci n'est pas une dépression*), dans la psychose, l'imaginaire est soit un cercle fermé⁴³⁰ (où le Réel n'a pas de place, passe inaperçu), soit un cercle brisé : le Réel fait irruption après que le symbolique soit venu déconstruire l'échafaudage fantasmatique, comme on le voit dans les stomatodynies, pour ce qu'il en serait des forclusions somatiques où le Réel apparaît par la douleur dans le corps (ce qui spécifierait la somatose de la conversion est qu'il n'y a pas de relation spéculaire à l'Autre).

Pour Freud (1924, *La perte de réalité dans la névrose et dans la psychose*), dans la névrose, ce serait la surpuissance de l'influence de la réalité qui est déterminante ; dans la psychose, celle du ça : dans la névrose l'obéissance initiale est suivie d'une tentative de fuite (pas de déni de la réalité mais prise dans la réalité imposée), dans la psychose la fuite initiale est suivie d'une phase active (déni et modification de la réalité). « Le nouveau monde extérieur fantasmatique de la psychose veut se mettre à la place de la réalité externe ; celui de la névrose au contraire aime s'étayer, comme le jeu de l'enfant, sur un fragment de la réalité – un autre que celui contre lequel elle doit se défendre –, lui prête une importance particulière et un sens secret que, d'un terme pas toujours approprié, nous appelons symbolique. C'est ainsi que pour la névrose comme pour la psychose, la question qui vient à se poser n'est pas seulement celle de la perte de la réalité, mais aussi celle d'une substitution de la réalité »⁴³¹. Ce serait bien le passage du Dire en discours qui serait impossible dans la psychose, par la non jonction entre S1 et S2, tel que nous l'avons vu dans la partie du sujet. Ce qui fait lien social dans la psychose est un lien libidinal sans production de savoir, le savoir étant dans une réflexivité close ou imposée par rapport au monde extérieur.

430 Guilyardi H., «Ceci n'est pas une dépression», *Hors collection* 2006, p. 237 à 238.

431 Freud, S. (1924). *La perte de réalité dans la névrose et dans la psychose*. In *Névrose, psychose et perversion*. Bibliothèque de psychanalyse. Paris, PUF, 1973. P. 301

La psychanalyse reproduit cette distance de soi à soi dans un premier temps avant d'expérimenter sa propre présence (par le transfert d'amour) dans l'extrémité de la vacuité à quoi elle mène. Plus l'objet s'élabore, plus s'approfondit pour le sujet l'aliénation de sa jouissance, et ceci on le voit dans l'évolution des connaissances scientifiques : la parole réordonne les contingences passées, la seule parcelle de liberté que l'on peut percevoir en l'être humain est de l'ordre de la contingence, toute action volontaire n'est pas libre. Le sujet de la civilisation scientifique est donc profondément aliéné dans sa tentative constante d'objectivation par le discours et la distance prise avec la vérité et le sens. Cependant, nous avons vu que c'est aussi dans le désir de savoir, quête de (a) en tant que représentance de l'affection partagée refoulée, que se produisent du lien et un espace de réflexivité commun : ce serait la tâche de la psychanalyse au niveau social.

D'après Freud (1936, Nouvelle suite des leçons, In Œuvres complètes de psychanalyse), dans le ça, « des mots opposés existent les uns à côté des autres, sans se supprimer les uns les autres ni se soustraire ; tout au plus concourent-ils à des formations de compromis, sous la contrainte économique dominante, celle à l'éconduction de l'énergie »⁴³². L'inconscient est ici pensé comme le lieu de l'Autre et non pas du S2 ou du S0 puisque les signifiants ne sont pas articulés les uns aux autres, ils ne le deviennent que lors de leur mise en représentation par la contrainte affective. En ce sens, selon Winnicott (1967, La nature humaine), « on se sent fou dans le monde intérieur de l'enfant »⁴³³ car la continuité est instaurée par le langage, et le sens mis dans les relations causales est sous forme de contrôle magique. Il démontre de quelle façon il est impossible pour l'Homme de supporter la « destructivité fondamentale dans les relations humaines »⁴³⁴ (ibid) comme propre à l'amour pulsionnel dans la relation des corps, c'est en fait un présupposé de la psychanalyse (sens dans lequel les discours nous protègent en créant un bord). La théorie du cercle protecteur vise à limiter cette destructivité en l'intégrant par le refoulement au niveau du bord de la perversion, ce cercle protecteur est bordé par les discours. La tension n'est pas dans l'amour/destruction mais dans le vouloir/non vouloir : c'est au niveau de l'acte, du Dire ou ne pas Dire. Le rêve contient des restes de la non-intégration (objet a), c'est aussi la base du processus créateur. Pour Lacan, les résistances ne sont pas dans le moi, mais inhérentes à la structure de discours. Si l'enfant a été initié à un schéma de traduction, alors le reste du travail est un travail d'éducateur (c'est-à-dire dans le passage du Dire au discours). Le trop d'écart entre l'acte et le discours serait au fondement de l'angoisse.

432 Freud, S. (1931-1936). Nouvelle suite des leçons. In Œuvres complètes Psychanalyse, Autres textes. PUF, Paris, 1995. PP. 156.

433 Winnicott, D. (1967). La nature humaine. Ed. Gallimard, coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1990, P. 98.

434 Ibid P. 100

Dans les perversions, c'est le fantasme qui soutient le désir et non l'inverse (on trouve chez Sade⁴³⁵ l'importance de la spéculation imaginaire). Chez le névrosé le fantasme pervers est soutenu et interdit par le désir : le pervers se fait objet de la jouissance supposée de l'Autre et cherche à la soutenir dans l'autre. Le pervers a bien un rapport à la loi, mais celle-ci est non fermée, il doit s'en constituer lui-même un bord par la production d'objet de jouissance dans le savoir. En effet, il n'y a pas de scénario sadien qui ne débute par un discours : le pervers est entièrement pris dans le lien social, il en fait la condition même, son bord, c'est le discours en tant qu'il supplée l'image, qui décore le fantasme. Le plaisir pervers est le moteur d'un désir illimité parce qu'il a déjà connaissance de la limite, sauf que celle-ci est vacillante : « je sais bien mais quand même ». La jouissance perverse correspond à la mise en acte du discours pour qu'il puisse être effectif : discours sadien « commettez ensuite ». Ceci serait à l'inverse du discours du maître qui repose sur une limite fixe induisant un renoncement, par une jouissance prescrite.

Au niveau de la demande, Lacan (1962, Le Séminaire IX, L'identification) montre que l'objet (a) est pris dans l'idéal du moi « l'accent est mis différemment selon les deux versants de la névrose : pour l'obsessionnel, l'accent est mis sur la demande de l'Autre, pris comme objet de son désir, pour l'hystérique l'accent est mis sur l'objet de l'Autre, pris comme support de sa demande [...] (a) l'objet du fantasme, (a) l'objet du désir, n'a pas d'image et l'impasse du fantasme du névrosé c'est que, dans sa quête de (a) l'objet du désir, il rencontre i(a) – telle qu'elle est l'origine, d'où part toute la dialectique à laquelle je vous introduis – à savoir que l'image spéculaire, tient en ceci : l'image spéculaire est une erreur »⁴³⁶. Si le névrosé constitue son désir par rapport à la demande de l'Autre (en tant qu'espace et non lieu des signifiants), dans l'hystérie c'est un tiers qui doit se charger de répondre à cette demande. Alors que l'obsessionnel pose un défi, en montrant que cette demande provoque chez lui un désir impossible. L'image du moi peut s'effacer radicalement devant le verbe de l'Autre (trauma). Dans le sens où (a) n'a pas d'image spéculaire, et que tout ce qui peut le traduire dans l'imaginaire n'est que fiction de discours, aucun peuple ne peut-il croire ce qu'il ne ressent pas ? Construire la forme sans l'affection est le propre du discours dominant, mais seulement en ce qu'il prend le désir dans les objets de jouissance, à moins de faire de soi-même la représentation vide encore de l'idée (Dire : départ de l'historicisation de son propre discours).

Il y a une contradiction interne à l'action psychanalytique : comme théorie, elle isole le sujet et le responsabilise autant que la médecine par rapport à son comportement individuel, et par là favorise l'individualisation et l'achat de la paix sociale dans la dissolution des

⁴³⁵ Sade, (1791). Justine ou les malheurs de la vertu. Le livre de poche, 1973.

⁴³⁶ Lacan, J. (1961-1962). Le Séminaire, Livre IX, *L'Identification*. inédit. staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20IDENTIFICATION.pdf. Pp. 176.

conflits ; comme praxis elle engage, par le refus de la demande, l'émergence du désir de savoir producteur de lien ; comme discours, elle favorise la constitution de l'espace de réflexivité où la puissance nommante de l'Autre est intériorisée. Selon S. Maubrun (2017, Jean-Louis sous Lacan et la politique. De la valeur) les psychanalystes ne pourraient prendre la parole en tant que tels, sauf à tromper l'analyse de leur propre discours, ou à en passer par l'écrit, reste⁴³⁷. La notion de communauté doit être distinguée de celle de société : celle-ci est un agrégat des premières, c'est dans la communauté que peut prendre naissance une affection collective, car la société est dirigée par les affects relayés via les discours.

On demande un savoir qui va au-delà de ce qui est nécessaire pour survivre comme corps, l'a-prendre est un plus de jouir au regard du savoir-faire de l'esclave. Par la lettre, le sujet s'appuie sur une marque extérieure, résistant aux discours et se déployant sous le signifiant unaire pour son identification fondamentale. D'après Lacan (1977, Le Séminaire XXV, Le moment de conclure) « Le symbolique, c'est le langage : on apprend à parler et ça laisse des traces [...] ça laisse des conséquences qui ne sont rien d'autre que le sinthome, et l'analyse consiste [...] à se rendre compte de pourquoi on a ces sinthomes, de sorte que l'analyse est liée au savoir. C'est très suspect »⁴³⁸.

En effet, l'analyse est liée au savoir, dans le sens du désir de savoir que nous avons défini, et c'est en quoi le sinthome est un effet du refoulement primaire de la représentance de l'affection partagée, il est entre (a) comme lien et (a) comme jouissance. Dans le Dire, moment où (a) paraît dans l'équivalence momentanée entre affection partagée et Autre, se (re)constitue le sinthome. C'est par le Dire que s'effectue la nomination, et du Dire il y a toujours quelque chose à reconstituer de l'Autre (vers le signifiant zéro). Quand nous posons que le Dire est l'acte du sinthome, cela suppose que le Dire dans le collectif, la nomination d'une affection partagée, sans représentation antérieurement associée, peut aussi faire que la puissance nommante de l'Autre est prise dans chacun des membres de la communauté. Ceci, bien entendu seulement s'il n'y a pas de représentant de cette communauté, sans quoi nous retrouvons ce qui a été développé dans le premier chapitre, sous la forme de l'autorité discursive. C'est la thèse que nous soutenons ici et que nous allons pouvoir développer.

Tout d'abord, nous allons reprendre les discours dominants pour interroger leur impact dans la société et le renversement qui peut se produire au niveau de la communauté. De cela, nous terminerons en analysant la potentialité du Dire au niveau collectif et social.

⁴³⁷ Maubrun, S. « Jean-Louis Sous Lacan et la politique. De la valeur », *Essaim*, vol. 39, no. 2, 2017, pp. 189-192.

⁴³⁸ Lacan, J. (1977-1978). *Le Séminaire, Livre XXV, Le moment de conclure*. Éditions du Seuil, Paris, 2005. pp. 17.

II. Des discours économiques, du risque et de la technoscience dans le social

Nous avons vu que l'économique, la défense et la technique étaient au fondement de la socialisation, déjà dans la mise en place de l'agriculture, qui a favorisé une hiérarchisation. La tension entre l'artisan et le marchand, dans le rapport au gouvernant, a depuis été constitutive du social, nous souhaitons les interroger dans leurs relations contemporaines. Ce sont donc plus les contenus de ces pratiques, leur mode de circulation par les discours et les dispositifs disciplinaires qui sont à interroger, à partir de ce que nous avons posé de l'instabilité du fonctionnement hiérarchique institué dans notre Etat. Ce qui fait société, le social, se résumerait aujourd'hui aux échanges marchands et la loi ne viserait plus qu'à réguler ceux-ci ? Comment les technosciences participent-elles de cet imaginaire social ? Est-ce que le risque est devenu le dernier terme appelant le tiers protecteur en constructeur de lien social ? Nous cherchons à voir de quelle manière valeur économique, technoscience et risque sont producteurs de comportements que ce soit au niveau des institutions (processus sociaux figés) et des collectifs ou associations qui tentent justement d'y échapper. Encore une fois, cela ne prétend pas se poser comme analyse universelle, mais bien plus sous la forme d'exemple signifiant des logiques contemporaines.

A. Discours économique dans le social :

Nous avons noté que l'Etat Social marquait, avec la biopolitique, et la sortie de la sphère familiale, la projection de la puissance nommante de l'Autre dans l'Etat à la fois protecteur et potentiellement persécuteur, lieu de réception de l'ambivalence affective. La fin de l'Etat Social est donc établie par la mise en place du néolibéralisme, dont nous allons tenter de bien cerner les termes, afin d'en analyser plus précisément la marque discursive et les dispositifs disciplinaires. Selon le philosophe Michel Feher⁴³⁹ (2014, « crédit, estime de soi, partage » s'approprier les concepts du néolibéralisme), le néolibéralisme se manifeste par l'emprise de la finance et de la science, qui comprend le paradigme de la protection, conduisant à une position passive. L'enjeu,

439 Feher, M. (2014). « crédit, estime de soi, partage » s'approprier les concepts du néolibéralisme. Entretien filmé sur Médiapart. Avril 2014.

aujourd'hui, serait de rivaliser avec les marchés financiers en passant par l'appropriation des concepts qui définissent la valorisation : crédit, estime de soi, partage... Mais le problème alors ne serait-il pas de servir ces logiques en pensant les combattre ? Ne vaudrait-il pas mieux produire ses propres concepts ? L'étude des keynésiens (socio-démocrates) des marchés financiers donne que le bon manager n'est plus celui qui maximise le profit en étant raisonnable, mais celui qui arrive à ramener des investisseurs (vendre le fait que les coûts du travail sont bas dans les entreprises et la détention de « bonnes idées » : baisse du coût du travail, maîtrise des marchés financiers, innovation...). Le terme de néolibéralisme est très contesté car il englobe de nombreuses définitions et sa date d'apparition ne fait pas consensus. Le néolibéralisme tel qu'il se dessine à partir des années 70-80 se différencie du libéralisme par quatre caractéristiques : ce n'est plus le profit qui est moteur de l'économie, mais le crédit (diffusion de la société du risque) ; la propriété n'est plus un bien (du côté de l'avoir) à faire fructifier, mais un capital (du côté du paraître, qui englobe alors toutes les sphères de l'individu : vie privée et vie publique) qui doit trouver un investisseur ; le marché n'est plus le produit de l'homme mais l'homme devient produit (bien de propriété qui prend une valeur) des marchés financiers ; si l'offre crée toujours la demande, cette offre n'est plus du côté du marché mais de l'homme, produit à échanger, les marchés financiers qui gouvernent la demande où se fait écho la demande de soi pris en objet à offrir (on repère le discours capitaliste de Lacan, nous y reviendrons). Le néolibéralisme poursuit la production des objets de plus de jouir.

Enfin ce qui spécifie aussi le néolibéralisme, c'est le renforcement de la croyance en la science économique, suite à la crise financière des années 1970, en tant que solution scientifique, fondée et véritable de tous les problèmes sociaux et économiques (développement des logiques de prévention et d'évaluation des risques). L'entreprise néolibérale va consister à discréditer toute politique caractérisée inflationniste et inefficace pour atteindre les objectifs non monétaires qu'elle se donnerait (en premier lieu le plein-emploi) et, symétriquement, à légitimer la spéculation comme mécanisme stabilisateur de l'ordre économique international. C'est bien l'extension à tous les objets du discours de la valeur économique : passage de la puissance des nations à leur prospérité dans une croissance stable.

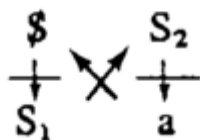
Selon Bourdieu (1998, *L'essence du néolibéralisme*), le programme néolibéral tire sa force politico-économique de ceux dont il exprime les intérêts « (il) tend globalement à favoriser la coupure entre l'économie et les réalités sociales, et à construire ainsi, dans la réalité, un système économique conforme à la description théorique, c'est-à-dire une sorte de machine logique, qui se présente comme une chaîne de contraintes entraînant les agents économiques »⁴⁴⁰. Le risque majeur

440 Bourdieu, P. (1998). *L'essence du néolibéralisme*. Le Monde diplomatique.

pour les entreprises étant de perdre la logique des marchés et ainsi leur investissement : quand on prend les objets d'un modèle, on se soumet à ce modèle. Ici, ce sont des techniques d'assujettissement personnel (puisque ce sont les individus qui s'y conforment), au nom du rationnel de la science économique, qui demandent un surinvestissement dans le travail. Ceci étant censé produire de la plus-value pour l'individu seul, ce qui concourt à affaiblir les repères et les solidarités collectives (par rapport au tiers) : l'individu est le seul garant de la place qu'il s'efforce d'occuper face à l'autre, dans un registre concurrentiel favorisé par le chômage de masse. La défense de l' « intérêt public » par l'Etat vient buter sur cette contradiction, basée sur une logique comptable et prétendant lutter contre les inégalités qu'elle produit en réalité.

Le travail est pris dans la mobilisation des affects joyeux : épanouissement, réalisation de soi, accomplissement personnel... C'est bien une régulation des comportements par les affects : la vérité subjective comprend justement que dans le travail se situerait ce qui fait lien à l'autre, soit ce que nous avons compris comme désir de savoir. Le rôle des institutions et des entreprises est alors de mettre en œuvre cette logique de valorisation dans l'ordre de la valeur d'échange : une compétence de même qu'un produit répondront à une demande ou proposeront une offre. L'éducation a alors pour rôle de former les individus à la maximisation de leurs compétences dans ce sens, c'est-à-dire en fonction des demandes susceptibles à venir (innovation normative). La souffrance des sujets est dans l'aporie de sa contradiction essentielle : obtenir ce qu'il désire et préparer son avenir (répondre à la demande en y inscrivant son désir, ne pas pouvoir demander si l'on n'est pas désirable). Le désir de savoir, entendu comme lié au refoulement de la représentance de l'affection partagée, est ainsi pris dans la demande de faire de soi un objet de jouissance. Le lien social se fonderait sur l'image à présenter à l'autre, à partir d'une homogénéisation affective autour des objets de consommation.

Discours du Capitaliste



Il y a une impossibilité, dans les 4 discours, entre la place du produit et la vérité (qui fait place au réel), ce qui disparaît dans le discours capitaliste : circularité complète où S1 n'est, en tant que vérité, plus marqué d'impossible, mais exploitable et exploitant, lieu de définition permanente des valeurs en relation avec le maître argent. Ce discours ne fonctionne que parce qu'il est encadré

voire justifié par les autres discours : nous l'avons vu du passage du discours hystérique des minorités au discours universitaire des majorités. La lettre mise en position d'adresse dans le discours est toujours le lieu où s'effectue le travail, c'est ce qui est mis au travail par l'agent pour donner le produit, soit dans le discours capitaliste, le S2. Quelle que soit la lettre qui se posera là, ce qu'elle représente sera mis au travail.

De quelle façon cela fonctionne-t-il au niveau de l'institution universitaire ? Le savoir universitaire et sa diffusion par les publications, sont à présent réglés par les algorithmes via l'impact factor, qui limite l'extension au niveau institutionnel et social des connaissances peu attractives pour le marché (par exemple en science de gestion : il y aura moins d'étoiles pour les chercheurs en logistique que ceux en marketing). Cela a aussi pour conséquence de mettre le monde académique sous la coupe du privé qui finance et des lobbies/actionnaires, repoussant la reconnaissance par les pairs qui était propre au discours universitaire : à nouveau, le pouvoir se situe ailleurs que dans l'institution. Selon A. Rouquet (2017, Face à l'évaluation par « étoiles ») : « L'appauvrissement généré est d'autant plus fort que pour être publié dans une revue, il faut forcément suivre un canevas formel (revue de littérature/méthodologie/résultats/discussion) auquel il est impossible de dévier. Ce canevas impose ainsi d'écrire selon les codes du raisonnement hypothético-déductif, alors qu'on sait depuis plus d'un siècle et Peirce qu'il existe d'autres formes de logiques comme l'induction et l'abduction »⁴⁴¹. Il montre que quatre acteurs se divisent les tâches nécessaires pour la publication : l'articleur est l'enseignant chercheur qui se coupe du terrain par devoir de publications permanents, le doctorant est sur le terrain pour fournir les données, le méthodologiste est responsable de la mise en forme sans quoi le contenu n'est pas étudié, le « suceur de roue » n'a jamais publié lui-même mais rassemble une liste de co-auteurs et bénéficie ainsi d'une visibilité. Ce qui nécessite aussi de publier en anglais et pose donc une domination de l'anglais et de ses registres affectifs, soit un pouvoir discursif dans le champ du savoir.

Entre existence et objectivité se situerait l'utilité de l'individu moderne : « il faut produire », et c'est ce terme que nous retrouvons également dans le système de soin via la tarification à l'acte et la valeur ajoutée. Pour illustrer cela, je vais présenter l'histoire de l'Association Psychanalyse et Médecine à l'Hôpital de la Pitié-Salpêtrière, et sa mise à pied en décembre 2017. Fondée en 1997, l'Association Psychanalyse et Médecine a été portée par l'enseignement d'un psychiatre psychanalyste, Houchang Guilyardi, en vue de promouvoir rencontres et confrontations entre champ analytique et domaine médical, autant au niveau de la

441 <https://theconversation.com/face-a-levaluation-par-etoiles-chercheurs-en-gestion-revoltions-nous-86968>

pratique que de la recherche. Son attention et ses interventions sont axées sur la reconnaissance du sujet dans ses interactions complètes, dans son corps, son histoire, ses relations, au sein d'un service hospitalier chirurgical, souvent centré sur des exigences scientifiques et quantitatives. Elle se dirige vers une écoute du corps passant par le langage, de façon à restituer au symptôme somatique une place au-delà du champ du dysfonctionnement organique. Elle repositionne aussi la question de la guérison, non plus du côté d'un retour à l'état antérieur (disparition du symptôme), mais de la recherche d'un nouvel équilibre, le précédent ayant été perturbé et nécessitant l'apparition du symptôme.

Tout en s'appuyant sur les atteintes du corps et sur une clinique auprès du patient hospitalisé (c'est-à-dire au cœur même du trauma, puis dans l'après coup), l'Association Psychanalyse et Médecine a mis en place différents groupes de travail ouverts à tous ceux qui exercent dans le champ médico-psycho-social, et sont impliqués dans une pratique clinique institutionnelle ou libérale, ainsi qu'aux étudiants. C'est donc un espace de production de savoir clinique et théorique dans le sens du lien, à l'intérieur de l'institution hospitalière et à l'extérieur, en interaction permanente, tout comme ça l'est pour le sujet en souffrance. Elle propose ainsi au premier plan les consultations psychanalytiques publiques de malades atteints d'une pathologie somatique ou organique grave. Ces consultations se déroulent en deux temps, un entretien lors duquel le sujet vient déposer auprès de l'analyste qui le reçoit pour la première fois, et de l'auditoire silencieux, quelques morceaux de son histoire, plus ou moins rattachés à la pathologie somatique, qui l'amènent à se confronter à cette situation. De l'apport combiné d'une nouvelle rencontre analytique et d'une exposition au groupe (car c'est bien de s'exposer dont il s'agit ici), vont émerger différentes défenses, une sensibilité plus à nue, voire un retour en soi dans la parole du patient adressé aux autres. Cette rencontre singulière sera reprise dans un second temps sans la présence du sujet, lors d'une discussion dynamique et argumentée par les différents membres de l'auditoire et l'analyste qui a fait l'entretien. Ceci permet un aller retour entre clinique et théorie sur le positionnement d'un sujet face à un corps médicalisé, ce corps qui fait mal, son corps.

L'Association propose en parallèles différents lieux d'échanges et d'élaborations, en s'appuyant sur les concepts fondamentaux de la psychanalyse élaborés par Freud et Lacan. Elle est également ouverte aux propositions singulières de ses membres et à une lecture critique d'autres auteurs et théories analytiques, psychologiques, anthropologiques, philosophiques, sociales, médicales, scientifiques, ou toutes autres susceptibles d'interroger le sujet en souffrance dans son corps. Sont ainsi mis en place des cartels, lectures ou relectures attentives des œuvres fondamentales et dans une dynamique d'échange en groupe, conférences, séminaires, recherches et rédaction d'ouvrages. Lieu de réflexion et d'enseignement, elle contribue aussi par ses travaux et ses collaborations à la formation des analystes et des universitaires.

L'Association proposait une Formation de Clinique Analytique Hospitalière (FCAH) à ses adhérents (psychanalyste pratiquant ou en formation, étudiant en psychologie), après une sélection rigoureuse où le désir de savoir était précisément interrogé. Ce stage comprend des entretiens cliniques, une participation au travail des équipes hospitalières, des réunions et une supervision obligatoire. Ces stages requièrent un positionnement éthique, une conscience des responsabilités, un respect du secret médical, une solidarité d'équipe et une relative autonomie, sans indépendance. Cela passe par une convention entre le stagiaire (son université de rattachement) ou bénévole (s'il n'est pas étudiant), l'association et l'institution hospitalière. Le stagiaire/bénévole est confronté à la clinique des atteintes corporelles et plus particulièrement d'une partie du corps visible, marquant la reconnaissance de l'identité du sujet par l'image. Lieu de déformations, d'amputations, ou encore de fragmentations, l'hôpital est aussi le lieu de la reconstruction : reconstruction du corps, remplacement d'un corps défaillant, abîmé, souffrant, par un corps neuf, fonctionnel, autre...

Il faut bien entendu également prendre en compte la place singulière qu'occupait cette unité au sein de l'institution hospitalière. De ce fait, elle fait bien partie de l'institution via son ancrage spatial (elle possède ses propres locaux, situé dans l'hôpital, dans le service de stomatologie), et ses échanges avec le corps médical autour de l'accompagnement et du soin du patient hospitalisé (les « psy » portent la blouse blanche médicale, ainsi qu'un badge précisant leur fonction). D'un autre côté, elle a un statut à part, lié à son approche clinique du patient souvent inconnue, ignorée ou rejetée par le domaine médical. Elle agissait dans les services de chirurgie neurosensorielle, maxillo-facial, ophtalmologie, ORL et neurovasculaire de la Pitié-Salpêtrière, soit en se présentant au chevet des patients hospitalisés, soit en proposant des consultations de psychothérapie psychanalytique dans ses locaux à l'hôpital à moyen et long terme (consultations non payantes). « L'équipe de psy », (comme nous nous présentions) était donc composée de 14 membres : un psychiatre vacataire à 30%, 4 psychologues vacataires à 30%, des stagiaires ainsi que des psychologues/psychanalystes bénévoles, présents de façon partielle répartie sur la semaine.

Les patients auxquels nous nous adressions en hospitalisation étaient rarement à la source de la demande d'une entrevue, ils n'ont souvent pas connaissance de la possibilité qui leur est donnée de rencontrer un psychologue-psychanalyste. Cette demande peut être énoncée par les infirmières, lorsque nous arrivons dans le service ; ce sont elles qui sont au plus près du quotidien des malades à l'hôpital, c'est pourquoi notre soutien et notre écoute autant auprès des patients que de celles-ci sont fondamentaux (un groupe de soutien de l'équipe de soins avait été mis en place dans un service en demande). Le travail, pris dans le désir de savoir comme liant, a été fondamentalement interdisciplinaire, c'est par la régularité des passages, les nombreux échanges autour des patients avec les équipes de soin, et les médecins, que la prise en compte des dynamiques en cours pouvait se faire.

La demande pouvait également venir de la famille, qui la transmettait aux infirmières ; cette demande est particulière car elle implique souvent que la famille soit elle-même en grande difficulté et ait besoin d'un soutien auprès du psy. Il nous était parfois possible, lors de la visite des proches au patient, de nous entretenir avec eux, en dehors de la chambre où a lieu l'entretien entre le patient et un autre membre de l'équipe. C'est en ce sens que le travail au sein d'une équipe de psy est particulièrement important et opportun. La demande peut encore venir des médecins ou chirurgiens lorsqu'ils rencontrent une difficulté avec le patient, surtout quand cette difficulté les handicape dans leur propre pratique (refus de se faire hospitaliser, risque de décompensation postopératoire, violence à l'égard de l'équipe médicale). Au delà de la présence aux staffs médicaux, ont été mis en place des entretiens systématiques en pré ou postopératoire, dans une dimension pluridisciplinaire et préventive. Pour les patients atteints de cancer des voies aéro-digestives, de glossodynie, de gliomes, d'uvéïtes, en traitement orthodontico-chirurgical, une consultation systématique a été instaurée de façon à prévenir les difficultés psychiques des patients et de leur proche.

Nous pouvons en ce sens recueillir plusieurs témoignages tels que celui du Dr. Fardeau « Une collaboration étroite s'est structurée entre le service d'ophtalmologie et l'équipe de psychologues de Unité de Psychosomatique, Psychothérapie, Psychanalyse et Psychiatrie dirigée par Dr. H. Guilyardi, à l'hôpital de la Pitié-Salpêtrière. Le service d'ophtalmologie est spécialisé dans la prise en charge de maladies chroniques inflammatoires endoculaires, les uvéïtes, pathologie anxigène, qui requiert des traitements eux-mêmes psychotropes. La survenue de deux suicides de jeunes patients ainsi traités, au cours de l'année 2010, a conduit les ophtalmologistes à demander une prise en charge collégiale avec l'intervention des psychologues. Sur les 7 dernières années plus de 300 patients ont été pris en charge ainsi. Sur ces 7 dernières années aucun effet secondaire psychiatrique grave n'a été à déplorer. »

En troisième, les membres de l'Unité de Psychologie et Psychanalyse sont invités à participer à différentes recherches médicales (CRC, CHRC) et à la préparation de cours ou d'interventions, proposées par les instances hospitalières ou universitaires rattachées. Le rôle de cette Unité au sein de l'hôpital peut comprendre études préliminaires à la recherche, passation de questionnaires, analyse d'entretiens, mise en place d'une problématique clinique et qualitative parallèle à une recherche quantitative, réflexion autour des thèmes et problèmes soulevés par la recherche... D'où le constant aller-retour proposé entre clinique et théorie, et ce en vue ou non d'une publication, où l'échange des savoirs commence par la clinique. De même, la préparation de cours ou d'interventions (auprès d'étudiants, par exemple lors du DES de chirurgie orale ; ou de praticiens, par exemple lors du congrès de stomatologie) et leur présentation sont centrales dans la visée d'enseignement que se donne l'Association. Ces différentes activités permettent une réflexion

et l'apport de connaissances (notamment dans le domaine médical) au psychologue souvent isolé dans sa pratique (stagiaire ou non), à condition d'un investissement personnel soutenu par l'objectif d'intégrer l'équipe (et ainsi de s'intégrer) à une institution laissant trop souvent de côté l'approche analytique, posant la limite inhérente à chaque savoir pour en constituer du commun. Depuis plusieurs années, nous avons reçu beaucoup de demandes d'autres services, ne bénéficiant pas de la présence d'un psychologue, pour recevoir des patients. Cela marque bien la demande des équipes médicales et soignantes, le manque de psychologues en poste et la qualité du travail effectué par cette Unité. C'est bien ici le désir en amont de la demande qui fait que se produisent les rencontres, et que se déploie une demande autre.

Pendant deux ans, le poste de Houchang Guilyardi est reconduit malgré la date posée de départ en retraite. Cette reconduction a nécessité plusieurs demandes et les relais des chefs de services avec lesquels nous travaillons et ainsi la mise en lien avec la direction. Au cours de l'été 2016, à la demande de l'administration, deux médecins ont été mandaté pour rencontrer les membres de l'équipe en poste et définir le cadre de travail de l'Association dans l'hôpital ainsi que son intérêt. En début d'année 2017, dans une période d'accréditation de l'hôpital, il nous a été annoncé que le poste du Dr. Guilyardi ne serait pas reconduit, que la convention avec l'Association prendrait fin en décembre et que les psychologues en poste seraient rattachés au service de psychiatrie de liaison. La justification de cette décision comprenait la volonté « d'homogénéisation des pratiques », le refus de l'accès du secret médical aux bénévoles, l'absence de « valeur médicale ajoutée » dans les activités de l'Unité. Il nous a clairement été énoncé (je reprends ici les termes d'un entretien avec la direction) que « le suivi à long terme n'était pas une mission de la fonction publique », que « la psychanalyse n'avait pas sa place à l'hôpital », qu'au nom de « l'égalité dans l'accès aux soins, nos services ne pouvaient être aussi bien pourvus alors que d'autres manquaient de psychologues ». C'est donc en choisissant le nivellement par le bas, plutôt que l'extension d'une pratique bénéfique, que ce choix a été fait. Surtout lorsque l'on prend en compte les demandes croissantes des autres services à ce que nous y intervenions.

On a demandé aux psychologues en poste, dont je fais partie, de maintenir leurs activités, mais celle-ci a été réduite puisque notre force de travail est divisée par 4, sans compter que nous perdons la richesse des échanges cliniques, de la supervision ainsi que des travaux de recherche. Cela limite aussi le temps consacré à la formation des futurs psychologues/psychanalystes, nécessairement sur une vision plus longue que celui de 300 heures de stage, et aux temps pris à faire du lien avec les équipes soignantes et médicales. Par ailleurs, nous ne pouvons poursuivre toutes les consultations systématiques car nous devons répondre aux demandes urgentes en hospitalisation, ce

qui nous empêche d'inscrire la pratique analytique dans le parcours de soin. Le nom même de « psychanalyste », étiqueté sur la blouse blanche, si symbolique dans l'hôpital public, n'est plus possible. De même, la permanence que nous permettait ce roulement en équipe n'est plus assurée, il n'y a par exemple plus de psychologue le jeudi. Enfin, il nous a été indiqué que nous ne pourrions plus suivre les patients à long terme mais les orienter à l'extérieur : ce qui signifie une inégalité dans les soins et une augmentation du risque de rechute. Nous ne savons pas encore si cela nous conduit vers un système d'évaluation de nos pratiques, mais le terme d' « homogénéisation » tend à l'instituer. Finalement, c'est le soutien des chefs de service dans la reconnaissance de nos activités, et tout particulièrement le sens du suivi à moyen et long terme, qui nous permet aujourd'hui de les poursuivre. Il y a un savoir partagé constitué, mais sur lequel il nous faudra toujours veiller, dans les pratiques elles-mêmes, ne rien lâcher sur son désir nos disaient certains...

Pour rendre visible le travail que nous avons fourni jusque là, sa légitimité et le défendre autant pour les patients que pour les soignants, nous avons cherché à valoriser la fonction de prévention (comprenant bien que prévention était un mot clé, nous repris ces concepts à notre sauce). De plus, pour rendre compte de ce que nous apportons en « valeur ajoutée médicale », nous avons évalué de quelle façon notre pratique préventive en ophtalmologie, cancérologie, chirurgie orthognatique... a permis de réduire les risques liés au traitement et récurrences, et ainsi de diminuer une prise en charge postopératoire difficile (reprise cette fois, du discours de la valeur économique). De même, nous avons insisté sur les recherches que nous avons menées, le soutien des équipes médicales et des équipes soignantes, et la réponse à la demande d'autres services (mobilisation du discours scientifique). Enfin, nous avons aussi fait un travail clinique et théorique auprès des patients atteints de glossodynie qui ont permis aux stomatologues de travailler en lien direct avec nous. Rien de tout cela n'a fonctionné, la prise de décision et le pouvoir étant ailleurs, l'Unité a pris fin en décembre 2017, et étonnement, parmi tous les interlocuteurs que nous avons pu avoir, chacun renvoyait la responsabilité : la commission mandatée pour évaluer notre travail « nous faisons un rapport, nous ne prenons pas la décision », la direction « c'est une décision collective, nous en assurons la mise en acte », les chefs de service « on vous soutient mais ça ne dépend pas de nous ».

Cet exemple nous éclaire bien sur la façon dont la dimension économique en tant que réduction des coûts, qui semble au cœur du fonctionnement hospitalier depuis la tarification à l'acte, puis la transformation de l'hôpital en entreprise, n'est en fait qu'un semblant, une rationalité affichée et justifiant les prises de décision alors qu'elle en est totalement extérieure. En effet, cette Unité ne coûtait rien de plus qu'elle ne coûte maintenant à l'hôpital, c'est-à-dire les 1,2 temps plein de psychologue et les 3 vacations de psychiatre. Or, le travail qu'elle fournissait était bien plus

important, et en même temps ne rapportait rien non plus à l'hôpital, nous pourrions dire que nous étions tout à fait extérieur à cet aspect économique. Dans la tentative de sauvetage de notre Unité, nous avons avancé cet avantage financier, supposant qu'il serait moteur de la décision prise, mais cela n'avait aucun rapport au procès mis en cours, il se situait bien ailleurs. On nous demandait, en fait, de désirer dans la demande, la demande de consommation, pas celle de soin ni de savoir.

En effet, que signifie ce terme « valeur médicale ajoutée », puisque précisément cette valeur ne peut découvrir une dimension économique ? Elle est bien issue de travaux économiques dans le champ de la santé⁴⁴² via les notions de « consommation de soins et de biens médicaux ». La valeur ajoutée médicale comprendrait donc l'apport de la santé à l'économie nationale : déterminer la valeur d'un service ou d'un bien médical en fonction de sa contribution à l'économie globale. Et ce serait donc au nom de cette logique que se justifie l'harmonisation des pratiques, en tant que les pratiques à conserver et étendre seraient celles qui contribuent le plus à l'économie nationale. Mais encore une fois, que signifie contribuer à l'économie nationale ? Cela comprend la création d'emploi, la propension à la consommation (par exemple dans le champ pharmaceutique), la mobilité (secteur des transports), les assurances, l'augmentation de la productivité. **Alors en effet, dans ce cas, une activité qui ne produit pas de richesse monétaire chiffrable n'a pas de valeur ajoutée, et en ce sens, le travail de l'Unité, alors qu'on aurait pu penser que la réduction voire l'absence de frais consistait en un argument majeur, on se rend compte que c'est bien l'inverse, dans ce sens où il faut produire de la richesse pour avoir le droit d'exercer. Car en contrepartie, c'est de cette production que peut s'instaurer un contrôle : faire entrer toute activité dans la production de valeur permet bien d'harmoniser les pratiques.**

Nous avons donc vu de quelle façon le discours de la valeur peut venir impacter l'université et l'institution hospitalière, voyons maintenant comment est-ce qu'il touche dans le social ce qui n'est pas institutionnel, prenons l'exemple d'un collectif d'éducation populaire, Culture et Liberté (les éléments recueillis viennent de liens que le collectif dont je suis membre, Debout Education Populaire a pu faire avec d'autres collectifs d'éducation populaire). Cette association s'est constituée en 1970 à l'initiative du CCO (Centre de Culture Ouvrière) et du MLO (Mouvement de Libération Ouvrière), suite au déploiement de l'éducation populaire à partir de mai 1968, elle s'est développée de façon nationale et locale et compte aujourd'hui 250 salariés et 5500 bénévoles. Elle a été particulièrement touchée en 2017, comme nombre d'autres associations, par la suppression des emplois aidés et la mise en place de financements à impact social. Selon M. Boitier et W. Khelif (2016, Les obligations à impact social arrivent en France : l'action sociale peut-elle être

442

<http://www.irdes.fr/Publications/Rapports1997/rap1186.pdf>

rentable ?) « Les obligations à impact social (OIS) incarnent la manière dont le marché financier, et la notion de profit, gagnent progressivement la sphère de l'action sociale. Elles offrent aux investisseurs privés la possibilité de miser sur la réussite des activités sociales et sont présentées comme une solution aux difficultés des États endettés à assumer le financement de certains programmes sociaux. »⁴⁴³. Déjà favorisé par la culture des appels à projet, devenu quasiment l'unique mode de financement associatif, la part faite aux initiatives associatives s'est trouvée reléguée à la réponse aux demandes du gouvernement, mettant en compétition les collectifs et enclenchant un travail administratif, qui limite l'action effective sur le terrain. Ces financements qui se réclament du culte du projet rentable comprennent « innovation » et « gouvernance » comme maitre-mots (le mot suprême étant bien entendu « projet »). Les demandes de maintenance d'une activité implantée dans une localité ne seront maintenues que si un projet de développement y est associé, quand bien même l'action menée est devenue indispensable au fonctionnement local.

Dans le constat fait par Culture et Liberté, le temps alloué à la gestion administrative et la recherche de financement a démotivé nombre de bénévoles et instauré un système pyramidal pour la prise de décision, qui était contraire à leur organisation de base. La mise en place des obligations à impact social déplace cette dynamique de financement, mettant en concurrence les acteurs collectifs, associatifs, et les entreprises privées, annonçant l'émergence d'un profit social. On retrouve la notion de valeur ajoutée dans le travail social de la même façon qu'il s'est posé dans les institutions. La direction du projet ne se fait donc plus par les acteurs sur le terrain mais pas le calcul économique de l'impact social, qui masque une appréhension de la réalité basée sur la croissance, la productivité et la consommation, bien plus que sur l'appréciation des services par les acteurs et la participation de chacun à son environnement proche. Cela suppose que chaque action soit monétisable, et le simple fait, pour les associations, de se prêter à cet exercice, transforme leur pratique et la perception de leur activité.

Le non chiffrable est justement ce qui opère dans la praxis du travail avec l'autre, soit le plaisir pris, mais cela même peut être pris dans le discours marchand, ce qui commence à arriver comme valeur dans les entreprises libérées⁴⁴⁴ (M. Dalmas, 2018, Le paradoxe des entreprises libérées : libération ou asservissement ?), c'est l'économie des affects joyeux, comme on l'a déjà vu. En effet, le bien-être est mis au service de la production, selon A. Valto (2016, L'aventure Chronoflex sur le chemin de l'entreprise libérée) « L'opérationnel, c'est extrêmement énergivore et aujourd'hui, après cinq ans de travail sur moi, sur ma posture, j'ouvre enfin les yeux. Je ne suis pas indispensable dans le quotidien. J'anime l'opérationnel afin d'entretenir avec les équipes le cap que

⁴⁴³ <https://theconversation.com/les-obligations-a-impact-social-arrivent-en-france-laction-sociale-peut-elle-etre-rentable-62337>

⁴⁴⁴ <https://theconversation.com/le-paradoxe-des-entreprises-liberees-liberation-ou-asservissement-89828>

nous nous sommes fixé en début d'année. Je suis créateur de richesse pour chacune de mes équipes et quel bonheur de chasser le business avec eux. Je suis à l'écoute, j'inspire les équipes je suis « facilitateur » dans les prises de décisions. Je crée l'environnement pour que les équipes prennent du plaisir et je m'attache à ce que le terreau soit le plus fertile possible pour que nous récoltions les meilleurs fruits. Mon rôle aujourd'hui est de garantir que chacune des décisions importantes prises servent la vision. [...] Chaque jour, je veille à ma posture et je me nourris. Ne pas se nourrir c'est ne pas s'entraîner et ce serait une erreur »⁴⁴⁵. La position de facilitateur répond à la capitalisation de valeur humaine dans le travail, toujours dans une traduction de productivité et de rentabilité économique. On pourrait retrouver ces éléments dans le service de l'audiovisuel et de l'éducation, et même dans les activités illégales qui ont été intégrées au PIB en 2017. La production de savoir sert le lien à l'autre, mais dans la perspective de la demande du marché, cette pratique de production du savoir comme lien collectif, à partir du moment où elle s'acquière, peut bien viser d'autres buts. C'est une constitution d'un espace de réflexivité collective ici orientée par une demande déterminée de l'extérieur. C'est bien la question du renversement interne qui se pose, la « liquéfaction » (Bauman, Z., 2006, *La vie liquide*) de l'ensemble des institutions sociales qui étaient le socle des règles, règlementations, lois et hiérarchies organisant nos vies. Nous y reviendrons.

En conclusion, la marchandisation des activités humaines traverse les discours, produisant systématiquement de la valeur économique, cooptant ce qui lui était extérieur et bloquant ce qui ne peut y être intégré (tout ce qui ne peut prendre valeur monétaire, nous l'avons vu avec l'Association Psychanalyse et Médecine), ce qui impose soit de s'y soumettre, soit de risquer la clandestinité. Cette opération masque l'identité de l'opérateur, celui-ci étant systématisé par l'échange lui-même, et empêche de pointer la responsabilité, ce que nous développerons avec la question du risque. **Le lien se fait autour de la fiction d'une jouissance accessible à tous et qui finit par prendre la forme du confort : ce dont on ne peut plus se passer, mais ne procure pas non plus de satisfaction, accentuation de la dépendance à la demande de l'autre, dans ses identifications multiples, pour pouvoir être désirant (le marché est un appareil de désir plus que de demande), à partir duquel s'évalue pour les groupes sociaux eux-mêmes, la valeur. Avec la prévention du risque, le destin tend à être maîtrisé par la technologie : il y a un retrait de la jouissance avant même son inscription possible, où le fantasme seul peut prendre fonction de réalité. Ce serait donc une machine à frustration (mais que devient l'espace récepteur de la frustration ?) dont il semblerait que l'on puisse sortir seulement par la réappropriation de services non marchands et l'autonomie collective, mais cela est-il bien le cas ?**

⁴⁴⁵ Valtot, A. (2016). *L'aventure CHRONO Flex sur le chemin de l'entreprise libérée*. Ed. Cueilleuse d'histoires. P. 151.

Puisque nous ne sommes clairement pas dans une plainte conservatrice d'une époque idéale qui serait perdue (et que je n'ai de toute façon pas connue), et que le fonctionnement institutionnel lui-même (que ce soit à l'université, à l'hôpital ou dans les associations) pouvait être associé à une grande violence dans sa création (autour d'un idéal colonisateur) et dans son maintien (sans laisser de place vide), nous souhaitons bien plutôt interroger comment le modèle gestionnaire à but de plus-value posé en idéal, vient en retour rendre les pratiques subversives. Les modèles imposés sont humanisés par le désir, ne pourraient-ils plus être constitutif de lien social que par l'orientation production/consommation dans le désir de savoir mis en collectif ? Ne sort-il de cela que des objets de plus de jouir, et non pas une pratique collective qui pourrait tendre vers d'autres production ?

B. Discours du risque dans le social :

Nous avons vu de quelle façon la logique économique est en lien avec une volonté de contrôle et d'harmonisation des pratiques qui ne vise pas, comme on pourrait le croire, un coût moindre, mais une normalisation des institutions et des collectifs selon l'ordre marchand. A travers la valorisation de la vie, cela était en cours dès le XVIIIème siècle. La notion de risque vient de la sphère économique, comprenant le calcul coût/bénéfice. Elle s'est étendue à la société avec l'Etat social, à mesure que les savoirs scientifiques (bien que toujours partiels) ont orienté nos comportements (au lieu de la religion, de la spiritualité, ou bien de l'obéissance morale, etc..) et sont supposés déterminer entièrement nos choix (ce qui n'est pas le cas, il suffit de voir l'essor des conduites à risque). L'investissement dans les marchés financiers masque la responsabilité des prises de décision, d'où la substitution du paradigme de la croissance expansive (qui supposait un engagement identifié) à celui du risque socialisé, puis du risque individualisé (exemple : chaque geste compte pour le climat, mais pas de responsabilité et sanction appliquées aux grands pollueurs). On a vu lors de la crise de 2008 ce refus de sanctionner les responsables, prétendus inconnus dans la financiarisation de la monnaie, pour mobiliser les citoyens dans le sauvetage des banques : ce que le monde militant appelle « privatisation du profit et socialisation des risques ». En cela les décideurs économiques, plus les multinationales que les gouvernements, ne sont pas soumis au calcul coût/bénéfice au-delà de leur intérêts propres. La logique préventive issue de l'économie politique (dans un semblant de contrôle) a depuis gagné les champs de la santé, de l'environnement, des déplacements, etc., bref tous les champs ont été touchés par ce discours, qui est à présent introjecté dans les pratiques individuelles, comme nous l'avons vu dans le second chapitre.

Le biopouvoir, selon Foucault (1977. Sécurité, territoire, population) est « l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux, va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIIIème siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine »⁴⁴⁶. La notion de milieu prend par là toute sa valeur « le champ d'intervention où, au lieu d'atteindre les individus comme un ensemble de sujets de droit capables d'actions volontaires – ce qui était le cas de la souveraineté – au lieu donc de les atteindre comme une multiplicité d'organismes, de corps susceptibles de performances et de performances requises comme dans la discipline, on va essayer d'atteindre, précisément, une population »⁴⁴⁷ (ibid) : les mécanismes de sécurité cherchent à intervenir sur le milieu. Alors que la discipline est protectionniste (centripète), la sécurité est globalisante, mondialiste (centrifuge), organisée sur l'ouverture.

La fin du XIXème siècle érige la responsabilité en principe social, contre l'assistance : chacun doit être capable de subvenir à ses besoins et ceux de sa famille (Thiers). Ce qui change avec la notion de responsabilité, sans faute à la base, de la socialisation des risques ; ce qui change encore par le principe de précaution et l'implication d'une responsabilité dans la non prévoyance des dégâts. Ainsi, selon A. Thomasset (2006, De la prudence à la précaution, vers une éthique du risque) « On n'assume plus une faute mais un risque collectif. En conséquence, les patrons doivent cotiser à une mutuelle d'assurance chargée, le cas échéant, de payer les dédommagements au travailleur blessé ou handicapé. Dans l'imaginaire social, le travailleur ou l'entrepreneur remplacent le bon père de famille. Le souci économique prend en partie le relais de la préoccupation morale, en tout cas il est intégré à celle-ci. La notion de faute individuelle est remplacée par la gestion sociale du risque. Ce paradigme de la solidarité alimente le développement de l'Etat providence et des assurances sociales (accident, maladie, retraite, etc.). Il s'accompagne aussi d'une insistance sur la « prévention » qui remplace désormais la prévoyance individuelle. Elle s'appuie sur la confiance dans la science et ses expertises. La découverte par Pasteur du phénomène de la contagion microbienne joue un rôle essentiel dans les représentations sociales du « solidarisme » d'un Léon Bourgeois par exemple, et donne naissance à l'idée d'hygiène publique et aux actions de prévention. Les associations d'ingénieurs se mobilisent pour réduire la probabilité d'accident des machines. La maîtrise technique permettra, croit-on alors, de réduire l'occurrence des risques, qui deviennent prévisibles et donc mesurables. La prévention devient ainsi l'utopie d'une réduction du

446 Foucault, M. (1977-1978). Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004. Pp. 3.

447 Foucault, M. (1977-1978). Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004. Pp. 22.

risque, par le biais du savoir scientifique. Le contexte actuel combine des incertitudes scientifiques et l'éventualité de dangers graves et irréversibles pour l'ensemble de la planète. Cela tranche avec l'ambiance précédente, fondée sur la maîtrise technique et la connaissance rationnelle des causes et de leurs effets calculables. Mais la sécurité est désormais perçue comme un droit : une volonté nouvelle de rechercher des coupables se fait jour auprès des responsables politiques ou scientifiques qui ont autorisé ou rendu possible une activité risquée ou qui n'ont pas su prévenir le dommage réalisé. C'est à ce nouvel état de fait que le principe de précaution essaye de répondre. Il invite à devancer le risque avant son apparition, en prenant des mesures appropriées, même en l'absence de preuve du dommage potentiel. [...] On recherche à nouveau des coupables »⁴⁴⁸. Plusieurs renversements ont opéré dans le discours du risque : d'une tâche étatique, à la responsabilité morale, à la prévention individuelle, au principe de précaution des décideurs (pour le moment, cela concerne les décideurs politiques, mais il est possible que ce soit élargi aux acteurs du marché).

C'est bien la recherche du maître qui est constamment en cause dans le discours du risque : ce n'est pas le travail qui produit un savoir, mais la récupération de ce travail par le savoir du maître. En cela le capitalisme ne pouvait émerger que dans une société où opère le discours du maître, et en rendant le plus de jouir comptabilisable, le signifiant maître n'en devient que plus inattaquable, dans son impossibilité à tenir la fonction de vérité propre justement à la science, qui ne supporte pas le mi-dire de la vérité : le chiffre fait autorité à la place de la lettre et la position de représentation de la puissance nommante de l'Autre se joue justement quant à sa maîtrise.

Le risque acceptable est jugé à partir d'une valeur économique positive, qui détermine les savoirs qui seront produits autour. Dans un rapport du conseil d'Etat de 2005, on peut lire « Notre société refuse la fatalité et se caractérise par une exigence croissante de sécurité. La tendance générale est à l'extension de la couverture des risques et au recours à des mécanismes mêlant, à des degrés divers, assurance, responsabilité et solidarité. L'évolution ainsi constatée vers une plus grande " socialisation du risque " qui fait appel à une solidarité élargie, y compris nationale, participe de l'idée qu'il y a des risques dont il serait injuste de ne pas partager la charge [...] Les risques sont sensiblement plus diffus, dans leurs causes comme dans leurs effets, compte tenu de la multiplicité des chaînes de production et de décision. Certains risques ne peuvent être appréhendés par les outils classiques de l'assurance, ainsi du risque terroriste. Enfin, aux risques avérés s'ajoutent les risques virtuels, aux effets différés. La notion de risque acceptable a changé alors même qu'au quotidien la sécurité est souvent plus grande qu'auparavant. Le sentiment selon lequel tout

⁴⁴⁸ Thomasset, A. « De la prudence à la précaution. Vers une éthique du risque », *Revue Projet*, vol. 293, no. 4, 2006, pp. 78.

dommage peut et doit être imputé à une personne privée ou publique et doit, que ce soit le cas ou non, ouvrir droit à une indemnisation, se généralise [...] Le risque est en outre perçu comme plus acceptable lorsqu'il est délibérément encouru, ainsi du tabac pour le fumeur. Il l'est beaucoup moins lorsqu'il est subi, ainsi du tabagisme passif. La notion de préjudice a elle-même évolué. L'indemnisation est recherchée, de plus en plus, dans des hypothèses dans lesquelles aucune responsabilité ne peut être retenue (catastrophes naturelles, terrorisme...). L'idée de secours a évolué vers celle d'indemnisation, et, au-delà, de réparation intégrale. L'acception des préjudices indemnifiables est de plus en plus large : préjudice matériel, corporel, esthétique, douleur physique et morale, perte de chance. Dans le domaine médical, en particulier, l'aléa est de plus en plus mal accepté. Enfin, les catégories de personnes pouvant prétendre à indemnisation se sont élargies, ainsi pour les conséquences des dommages à l'égard des proches. Dès lors qu'est avant tout recherchée l'indemnisation de la victime, la place de la responsabilité sans faute tend à s'accroître, qu'il s'agisse de la responsabilité publique ou de la responsabilité privée. Des trois conditions pour qu'il y ait engagement de responsabilité, dommage, faute, lien de causalité entre les deux, les deux dernières passent à l'arrière plan. [...] A la logique de la solidarité nationale organisée par l'Etat vient ainsi se superposer une logique de responsabilité des autorités publiques dans la prévention des risques majeurs. Au-delà de la prévention, le principe de précaution pose le problème des risques incertains et, par voie de conséquence, celui des solutions techniques et éthiques à définir vis à vis d'activités dont on ne mesure pas les conséquences immédiates ou futures. Si les risques non avérés sont le plus souvent susceptibles d'être causés par des acteurs privés, le principe de précaution tend à être interprété comme ne pesant que sur la puissance publique, ce qui va dans le sens de l'élargissement de la responsabilité de cette dernière. Il est la traduction d'une recherche d'une plus grande responsabilité des décideurs [...] Une solidarité trop poussée peut en effet inciter à s'exposer aux risques alors que dans bien des cas ceux-ci ont des causes au moins partiellement liées à l'activité humaine et sur lesquelles il est possible d'influer, ainsi par exemple des risques d'inondation aggravés ou engendrés par certaines politiques d'urbanisme. Il est possible d'inciter chacun à diminuer son exposition aux risques en pesant sur les conséquences financières de son comportement, soit par le biais des conditions d'assurance, soit par la modulation de l'indemnisation en fonction du comportement à risque [...] En renforçant la sécurité, notre société prévient, limite ou fait disparaître nombre de risques. Paradoxalement, dans le même temps, elle donne naissance à d'autres et suscite une forte demande de prévention et de couverture. Il existe une tension constante entre responsabilité et socialisation du risque. La nécessité de concilier responsabilité, socialisation et prévention exige la recherche d'un point d'équilibre et le dosage entre la responsabilité et la socialisation du risque relève avant tout d'un choix collectif. »⁴⁴⁹.

Le but de la prévention est donc d'orienter les comportements de façon à réduire les prises de risques individuelles et/ou collectives, néanmoins les autorités publiques se sont rendues compte que les campagnes d'information n'étaient pas suffisantes et se sont interrogées sur la pénalisation des risques individuels (exemple : va-t-on continuer à soigner celui qui a un cancer des voies aéro-digestive et ne veut pas arrêter de fumer, peut-on utiliser le levier financier pour les limiter, etc.. ?). Les savoirs experts sont donc mis autant au niveau des individus que des décideurs dans la prise en compte du risque, et chiffrés de façon économique : la réflexivité de la prise de décision fait écho dans la subjectivité, où le protecteur/persécuteur est intériorisé. En même temps, l'extension des demandes de dédommagements laissent tout ce qui concerne l'intérêt commun au compte de l'Etat, demeurant l'instance de frustration par rapport à la demande du sujet (face au désir de lien protégé).

C'est dans le rapport au chiffre que S1 fait travailler S2 tout en supposant le sujet barré en position d'agent, pris dans le manque de savoir justement, ce qui reste du plus de jouir et appelle de nouveaux savoirs, c'est donc une fiction en action, mais fiction qui produit dans le réel des objets de jouissance que le maître se devra de reconnaître comme siens. On observe un appel à une responsabilité diffuse : existe-t-elle vraiment, ou est-ce qu'on la cherche justement parce que cette fiction lui donne une place fictive ? y-a-t'il réellement des maîtres ou une loterie que personne ne contrôle ? Ceux qui la contrôlent sont ceux qui contrôlent ses modes discursifs, soit ceux qui les mettent en place plus que ceux qui les diffusent ? Mais ceux qui les diffusent ne sont-ils pas ses promoteurs et consommateurs ? D'une réflexivité collective à la réflexivité subjective, il y aurait à la fois écart et collage.

En effet, cette culture du risque promeut l'individu tel le maître des conséquences de ses actes, pas nécessairement dans l'obéissance mais plutôt dans l'évaluation, toute subjective en fait, des situations. D'après Peretti-Walter (2005, La culture du risque, ses marqueurs sociaux et ses paradoxes. Une exploration empirique) « Maîtrise individuelle, anticipation, adaptation, plutôt que discipline et obéissance : cette conception de la conduite est bien en phase avec la culture du risque [...] Pourtant, il semble qu'au contraire certains s'exposent délibérément à des risques pendant leurs loisirs pour restaurer un sentiment de maîtrise mis à mal par les dangers vécus comme subis au quotidien : la prise de risque constituerait ainsi le remède à l'exposition aux périls. Le point de vue sociologique apporte ici un éclairage spécifique : parce que la culture du risque ne constitue pas la nature profonde de l'individu, mais agit comme une norme à laquelle celui-ci est sommé de se conformer, elle suscite des tensions (d'autant que les attitudes à l'égard du risque et de l'avenir

n'ont pas les mêmes déterminants, et sont corrélées négativement). Et, paradoxalement, c'est justement pour respecter cette norme, pour restaurer un sentiment d'emprise sur son propre destin et se vivre comme l'entrepreneur de son existence, que l'individu est amené à adhérer à des croyances ou à se livrer à des pratiques en apparence incompatibles avec le type idéal de l'*homo oeconomicus*. »⁴⁵⁰. **Des risques gérés, voire imposés par le tiers, aux conduites à risque, s'exerce l'espace de réflexivité de ce discours, qui produit ses propres résistances, à partir du récit de l'entreprise de soi. Le renversement potentiel du discours du risque serait donc d'en retirer le choix et la responsabilité au tiers, ce qui ne lui donnerait plus légitimité à agir sur les savoirs et réprimer les comportements : la dernière barrière de l'autorité discursive s'en trouverait déstituée. La gestion du risque au niveau institutionnel est aussi en lien avec les pouvoirs extérieurs (par exemple l'Europe par rapport à l'Etat) : les collectifs et associations peuvent ainsi aussi devenir producteur de savoir autour du risque, dans une dimension non plus économique, mais législative (droits humains) ou écologique.**

Qu'en est-il de la socialisation du risque quand elle vise à indemniser les acteurs privés ? Peut-on alors supposer que ce sont ces acteurs qui seraient en position de maîtres pour lesquels le travail fait fructifier leur savoir (nous le reverrons dans la gestion algorithmique et la question des données) ? Selon P. Gonod (2013, Les tendances contemporaines de la responsabilité en France et à l'étranger « Il semblerait que la crise financière vient peser sur les exigences de la solidarité. Ainsi, les préoccupations financières guideraient les conditions de réparation, et donc d'engagement de la responsabilité administrative [...] Tout en restant très prudent, tant les solutions sont variables d'un État à l'autre, on peut toutefois se risquer à avancer que l'on assiste à l'émergence d'une responsabilité de type assurantielle, quand bien même elle découle, ici et là, de préoccupations fort distinctes. »⁴⁵¹ **On est passé du principe de solidarité à celui de sécurité et de précaution, le risque est plus géré par des prestataires privés que par l'Etat. Basé sur une contradiction fondamentale : l'injonction pousse les individus à prendre plus de risque pour se lancer, avoir « confiance en eux », et les rend responsables s'ils échouent. C'est une sorte d'épreuve permettant de distinguer les élus parmi ceux qui s'affrontent. S'il est possible de repousser le coût du risque sur l'autre, la prise de risque s'avère plus facile, alors qu'elle devient en face une contrainte excessivement impérieuse. Néanmoins, un lien apparaît dans la solidarité des vulnérabilités toujours plus nombreuses, car le risque ne se compte que dans le rapport à la perte : et là, c'est au niveau du collectif que se joue la fonction protectrice.**

⁴⁵⁰ Peretti-Watel, P. « La culture du risque, ses marqueurs sociaux et ses paradoxes. Une exploration empirique », *Revue économique*, vol. 56, no. 2, 2005, pp. 374

⁴⁵¹ Gonod, Pascale. « Les tendances contemporaines de la responsabilité administrative en France et à l'étranger : quelles convergences ? », *Revue française d'administration publique*, vol. 147, no. 3, 2013, pp. 722.

L'information oriente bien nos comportements et nos perceptions, et elle produit en elle-même de nouvelles prises de risque (exemple de l'orthochirurgie, mais aussi beaucoup d'autres exemples dans la santé). Limite aussi posée que trop de principe de précaution bloque toute activité, ceci autant au niveau individuel que collectif, mais cela peut éviter des dégâts (exemple de la technologie...) ; en quoi savoir peut détruire ? « Le sens traditionnel de la responsabilité morale était tourné vers la recherche des causes passées et ne concernait que des relations courtes individuelles (il s'agissait d'imputer un acte à une personne donnée). Aujourd'hui, sa conception est davantage tournée vers l'avenir, les relations longues de la vie sociale, prenant pour objet tous ceux qui sont vulnérables aux effets de l'action collective. D'une responsabilité passive, on est passé à une responsabilité active. Nous restons certes responsables de nos actes au sens classique, mais nous sommes de plus en plus responsables des autres, de ceux dont nous avons la charge directe, mais aussi de ceux qui sont fragiles et qui subissent l'action : les enfants, les exclus, les générations futures non encore nées, etc. La responsabilité, autrefois limitée, est devenue illimitée. En fin de compte, une éthique de la précaution remet en valeur la place du politique. Si le risque zéro n'existe pas, la véritable question sociale consiste à décider quels risques nous sommes prêts à accepter, ce qui est en dernier lieu la tâche des citoyens et des responsables politiques. En ce domaine, le savant ou l'expert ne sont pas plus compétents qu'un autre, et si leur avis aide à mesurer l'ampleur possible des risques, il ne dit pas lequel doit être choisi »⁴⁵² (ibid). La modalité de production du savoir détermine les liens qui seront établis.

La montée en puissance de la censure et du contrôle de l'information qui touche aujourd'hui la plupart des canaux d'information de façon globale montre cette déhiscence du discours du Maître. Ce sont d'abord les médias, surtout les réseaux sociaux (Facebook) mais aussi les dispositifs technologiques de manière plus large (Google, Amazon...), qui émergent en tant qu'acteurs « malgré eux », déterminant l'apparition et la prolifération des *fake news*, par leur fonctionnement technique (algorithmes) et les logiques économiques qui les sous-tendent. Ce n'est plus seulement l'interprétation des faits qui demande une lecture critique, mais les faits eux-mêmes avec une manipulation des chiffres, que l'on voit aussi dans la sphère scientifique, liée à la course aux publications et à l'innovation. La vérité en économie par exemple n'existe pas en soi, elle dépend d'une théorie de base de la monnaie et de la circulation des échanges, avec les outils développés (nous l'avons vu avec l'exemple du PIB). **Nous verrons dans notre dernière partie de quelle façon cette perte de légitimité ouvre aussi à de nouvelles possibilités de subjectivation collective.**

⁴⁵² Gonod, Pascale. « Les tendances contemporaines de la responsabilité administrative en France et à l'étranger : quelles convergences ? », *Revue française d'administration publique*, vol. 147, no. 3, 2013, pp. 724.

Le concept de risque moderne présuppose des actions et décisions humaines, donc calculables par la prédictibilité et la probabilité : la décision comprend en elle-même un risque, ce qui est différent des catastrophes naturelles. L'humain contrôlant et agissant de plus en plus son environnement devient l'origine des risques, par la décision même qui inclue prévention et choix d'un degré de risque acceptable : c'est un calcul d'une certaine façon arbitraire (puisqu'il est différent en fonction des sociétés et des politiques mises en place dans ces sociétés), mais d'abord économique. Ulrich Beck (1986, *La société du risque*)⁴⁵³ remet en cause sa notion de société du risque de 1986 et parle de société du risque globalisé depuis les attentats terroristes du 11 septembre 2001 : « Par la rapidité de son évolution technologique, le monde moderne augmente le fossé entre le monde descriptible où des risques quantifiables conditionnent notre pensée et notre action, et un monde indicible où domine l'insécurité non quantifiable, créé également par nous-mêmes »⁴⁵⁴ (Beck, 2003, *La société du risque globalisé sous l'angle de la menace terroriste*). Nous ne sommes pas à même de prévenir les générations futures des risques que nous avons-nous-mêmes instaurés (qu'ils soient nucléaires, climatiques, agricoles, génétiques...), et cela suppose une présentialité forte en parallèle d'une illusion de contrôle via les nombreuses assurances. En ce sens, la prévention du risque omniprésente fait illusion, c'est un semblant de contrôle de l'imprévisible articulé à des outils technologiques (algorithmes dans le social, imagerie dans la santé, statistiques dans la recherche, sondages dans la politique...).

Au niveau de l'institution hospitalière, de par l'analyse de la demande en deçà du diagnostic médical, la notion de risque psychologique prend une place prégnante dans la demande de soin, alors qu'en parallèle, il y a une offre invitant au risque par la prévention de problèmes à venir. Nous avons vu cela dans la clinique de la chirurgie orthognatique, une demande est provoquée par la prévention, et on refuse de la satisfaire aussi en prévention. *Par exemple, Madame B vient pour se faire opérer de la mâchoire, elle a commencé le traitement car ses dents n'étaient pas alignées, et elle a appris qu'elle mâchait mal et qu'une opération lui permettrait de mieux manger. Depuis le début de son traitement, elle s'est isolée, repoussant tout projet tant que le traitement n'est pas terminé, puisqu'à partir de celui-ci elle allait retrouver une « énergie vitale » qu'elle avait perdu « depuis que j'ai fait des mauvaises rencontres ». Elle est très maigre, et explique qu'elle ne peut pas manger à cause de sa mâchoire, la consultation révèle en fait une anorexie de longue date, mais toute réflexivité est empêchée par la solution-opération qu'il lui a été*

453 Beck, U. (1986). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Ed. Flammarion, Coll. Champ Essais, Paris, 2008.

454 Beck U., « La société du risque globalisé revue sous l'angle de la menace terroriste », *Cahiers internationaux de sociologie* 2003/1 n° 114, p. 27-33. p. 28.

demandée de l'extérieur. Les médecins lui annoncent qu'ils ne peuvent l'opérer à cause de son poids trop faible et que sa demande étant trop importante, il y a « trop de risques pour que ça n'aille pas après » et lui demande de revenir me voir « pour régler ces problèmes avant d'envisager l'opération ». Madame B est ici prise entre une logique préventive qui lui a été imposée par l'autre, dans laquelle une demande a émergé, et cette demande s'est vue arrêtée par la même logique : disons que dans le service, concernant cette chirurgie, le risque psychologique passe avant le risque médical, ce qui est bien une des marques de ma présence. Mais cela questionne bien plus profondément les injonctions paradoxales autour du risque : chaque prise de risque se trouve en confrontation avec une autre, et le choix est dirigé par des autorités (expert, médecin, représentant, enseignant, patron, etc...) qui peuvent se trouver en contradiction (exemple de la médecine du travail), où le sujet devra chercher dans des identifications plurielles (comprenant ses proches et les réseaux sociaux) de quoi bâtir son choix. Les injonctions paradoxales peuvent donc être productrices de réflexivité subjective, si le sujet peut s'appuyer sur d'autres identifications.

Qu'en est-il donc, de la gestion du risque et de la perception de l'autre comme risque au niveau des résistances militantes ? Dans certains collectifs militants, nous avons vu que la production d'un savoir propre permettait de se poser en contre-autorité, par rapport aux experts institués. Ce qui est pointé comme risque à l'extérieur se trouve délégitimé, au profit d'un déplacement qui conserve cette dimension discursive : le risque climatique se confronte à la volonté de croissance, le risque de précarité à la remise en cause des services publics, le risque au travail à la mise en place de la flexibilité, etc... Le risque fait aussi retour au sein des collectifs dans les débats sur violence/non violence, et par l'aspect communautaire via des luttes minoritaires qui ne se rencontrent pas : conflits d' « étiquettes » (entre communistes, citoyennistes, anarchistes, syndicalistes...), de modes d'actions, priorisation des luttes (où l'on reconnaît le choix dans la gestion des risques), formes de discrimination à réseaux complexes. S'installe ainsi un risque dans le rapport à l'autre, risque de dénaturation, particulièrement présent dans l'espace militant francilien : exemple des divisions d'étiquette et méfiance dans le mouvement social avec un rapport identitaire. Il s'y trouve également un blocage des imaginaires dans le maintien du confort, qui donne sans cesse une contradiction entre les idées revendiquées et les modes de vie : entre la volonté d'autonomie et la dépendance énergétique, alimentaire, financière. Si le risque comporte sa dimension autoritaire imposée, il s'étend également dans les relations sociales quotidiennes, le rapport à soi et à l'autre, où le paradoxe entre risque individuel et risque collectif demeure toujours en tension. Nous analyserons plus particulièrement, dans la dernière partie de ce chapitre, la façon dont les collectifs militants viennent se confronter en interne et en externe au discours du risque, et produisent à partir de là de l'extériorité à la logique dominante.

C. Discours de la technoscience dans le social :

Si le discours économique de la valeur et le discours du risque sont au cœur de la production de savoir collective, et des dispositifs disciplinaires qui restent en conflit entre extériorité et intériorisation des espaces réflexifs, cela se déploie d'autant plus avec les technosciences. De quelle manière la technoscience vient-elle impacter ce qu'il en est des relations sociales ? Les diverses interfaces numériques, allant du smartphone, réseaux sociaux, aux objets connectés, sont critiquées car elles couperaient de la relation à l'autre, empêchant les rencontres et la prise en compte des corps en présence dans un espace partagé. Nous cherchons ici à voir avant tout en quoi la technoscience se définit en productrice d'un nouveau type de lien social, soit par quels moyens ses productions investissent les discours et déterminent les comportements et les relations. Nous prendrons ici plus particulièrement l'exemple des interfaces numériques, plutôt que l'aspect d'extension du vivant (bio-techno-sciences) que nous avons développé dans la partie précédente.

Le paradigme des médias surpuissants a tendance à occulter le rôle des citoyens dans la formation de ce que l'on appelle couramment les opinions publiques. Les réseaux sociaux et interfaces numériques ne sont pas seulement des espaces de communication interpersonnels, mais également des espaces de réception et de diffusion d'informations : on ne peut penser organiser un événement public ou lancer une campagne d'information sans les investir pour toucher un plus large auditoire. En cela, les propriétaires de ces réseaux disposent d'un pouvoir discursif et affectif considérable : ainsi, le fondateur de Facebook, Marc Zuckerberg, a annoncé, dans une déclaration publiée le 12 janvier 2018⁴⁵⁵, des changements sur le fil d'actualité de sa plateforme. Selon T. Felle (2018, Changement d'algorithme sur Facebook : moins de contenus média, plus de recettes publicitaires) « Les informations diffusées par les médias, ainsi que d'autres contenus du même type apparaîtront moins dans les fils d'actualité, à moins qu'ils ne soient partagés par les utilisateurs et largement commentés. L'entreprise a également déclaré qu'elle modifierait son « ranking » (système de classement des informations qui apparaissent sur le fil) afin de privilégier des « informations de qualité », sans toutefois préciser de quoi il s'agissait. La publicité, elle, ne sera pas affectée par ces changements [...] le contenu à haut potentiel de viralité, celui qui suscite beaucoup de débats et de commentaires – le genre de contenus que Facebook veut encourager – peut tout à fait être inexact et non vérifié. C'est là un territoire dangereux pour médias : le phénomène de la « bulle de filtre », qui consiste à ne voir, indéfiniment, que du contenu correspondant à ses préférences, va s'amplifier. Pire encore, les controverses et les débats

455

<https://www.facebook.com/zuck/posts/10104413015393571>

importants – ce qui fait toute la saveur et tout l'intérêt de la diversité médiatique – pourraient bien disparaître à jamais dans le nouveau monde que nous concoctent les médias sociaux. »⁴⁵⁶. Ceci est lié à la diminution des publications de données personnelles par les internautes, depuis les campagnes sur la manipulation par le privé des données et les atteintes à la vie personnelle associée. De plus, des réseaux concurrents (tels que Snatchap, What's App...) sont plus utilisés pour les communications personnelles. Comme le modèle économique de Facebook repose sur la vente des données des utilisateurs aux annonceurs, la diminution de ces données produit un manque à gagner, la plateforme servant plus d'espace d'information et de diffusion. D'où l'apparition de messages adressés sur le mur des internautes tels que des souvenirs à commenter, dates d'anniversaire, journée des amis...

Cette « journée des amis » est particulièrement intéressante car elle montre de quelle façon la plateforme vient investir les liens l'amitié en définissant ses propres critères : la loi du nombre, soit une logique de classification (qui investit notre perception du champ social sans s'en rendre compte) permettra de déterminer qui seront ceux ou celles qui se verront décerner le prix de l'ami le plus populaire. M. Pinget (2018, L' « amitié » selon Facebook) donne quelques exemples : le premier prix est attribué à « Jamais le temps de s'ennuyer » avec 6 435 892 voix, suivi à deux millions près par « le cœur sur la main », puis « me soutient en toutes circonstances », « de l'amour à revendre », et en cinquième position « publie le meilleur contenu »⁴⁵⁷. Comme cette plateforme est à dimension internationale, cela efface bien entendu les différences culturelles, très fortes dans les relations amicales, ainsi que la définition même de ce que serait ou ne serait pas l'amitié. Si cela peut prêter à rire, la notion d'ami comme « celui qui publie le meilleur contenu » est proprement une production des réseaux sociaux qui vient influencer les relations amicales : côte de popularité, nécessité de se mettre en scène pour exister, quelque soit le contenu en lui-même, pourvu qu'il soit viral. La publication est, en laissant de côté la communication par messenger, la seule modalité d'existence sur la plateforme, la notion d'ami populaire prend ici tout son sens : Facebook devient en soi le meilleur ami, celui qui nous délivre le plus de contenu, d'autant plus que le like étant le moyen de déterminer les meilleurs contenus, il est la forme, l'outil et le fond (la validité de l'info devient fonction de son potentiel commercial). Toujours selon M. Pinget « l'ami est celui qui répond à tous les prérequis de l'amitié Facebook, c'est-à-dire qu'il « like », partage, bref, fait son boulot d'ami, qui trouve la formule la plus partageable (et donc précisément la moins singulière), et qui pour ce faire, doit enfin effacer toute trace personnelle pour créer une personnalisation qui soit reconnue par tous (c'est-à-dire utilisée, car la reconnaissance et l'utilisation sont alors synonymes)

⁴⁵⁶ <https://theconversation.com/changement-dalgorithme-sur-facebook-moins-de-contenus-medias-plus-de-recettes-publicitaires-90660>

⁴⁵⁷ <https://theconversation.com/lamitie-selon-facebook-91405>

[...] Facebook cherche à redéfinir les fondements du politique à travers une nouvelle anthropologie qui passe par l'amitié. Politique qui n'a comme clé d'intelligibilité que l'économique, à condition que l'anthropos soit vidé de toute substance pour ne devenir qu'un agent de concurrence et de consommation, un agent visible de profil, mais sans Être puisque sans visage »⁴⁵⁸. C'est la même injonction reconnue dans la demande en chirurgie orthognatique : être comme les autres pour devenir soi, c'est-à-dire promulguer la singularité de l'amitié et sa compétition de popularité (injonction subjective paradoxale). De même pour la campagne lancée « 7 jours, 7 photos en noir et blanc de mon quotidien et je défis une personne par jour » : ce sont des pousse-à-publication avec une dimension virale. Ou encore avec cette invitation « aujourd'hui c'est le jour du câlin sur messenger. Envoie le a tous tes contacts et regarde combien t'en reçois. A partir de 5 tu es quelqu'un de spécial mais surtout ne m'oublie pas ». Les questions déterminent nécessairement les réponses, comme dans le cas des questionnaires, et produisent ainsi une norme dans laquelle chacun cherche à faire reconnaître sa singularité, où le virtuel fait écho des relations de corps effractantes.

Facebook cadre la manière dont les publications peuvent affecter les personnes, et par retour les résultats économiques publicitaires. Car en effet celui qui a la possibilité d'affecter les autres détient sur eux un véritable pouvoir ; plus encore celui qui permet la circulation des affects dans le cas qui nous intéresse. Comme le montrent C. Alloing et J. Pierre (2018, Facebook veut le bonheur et l'argent du bonheur) avec une lecture spinoziste « on circule énormément sur le web aujourd'hui. Or les piétons que nous croisons – dans une rue nommée *Newsfeed* – arrivent dans un ordre défini par des algorithmes. Selon une série d'équations complètement opaques, mais dont l'objectif est de faire varier au maximum notre puissance d'agir. Et tant qu'à faire, puisque c'est le credo du fondateur, nous affecter de joie [...] Au final, Facebook achète de l'empathie à travers la compétence des designers qu'elle recrute et des experts qu'elle sollicite. Elle valorise cette compétence dans son activité de développement des produits. L'empathie se retrouve au cœur de sa proposition de valeur : les « réactions » permettraient en effet de mieux saisir comment les individus sont affectés par une publication. Enfin, la plateforme vend cette empathie aux annonceurs qui, bien avant le lancement officiel, étaient informés par le département marketing du bénéfice de cette nouvelle fonctionnalité. Ces nouvelles métriques aussitôt mises en ligne, les revues et agences de marketing ont aligné leurs stratégies, leurs conseils, leurs tableaux de bord »⁴⁵⁹.

Avec la potentialité affective prise en objet marchand, les réseaux sociaux apparaissent en puissance de diffusion de l'autorité discursive, mais sans pointer d'où se place cette autorité discursive (pluralité des sites de pouvoir et opacité dans les algorithmes, avec la production d'objets

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ <https://theconversation.com/facebook-veut-le-bonheur-et-largent-du-bonheur--87811>

de plus de jouir pris dans le désir de savoir, dans ce qui fait lien social). Le rôle d'information de la plateforme ayant été investi par nombre de médias, ceux-ci sont inquiets de voir leur audience chuter suite à la déclaration du 12 janvier 2018, bien que leur audience via les médias sociaux n'ait pas tellement augmenté la portée de leur site d'information : cela a plutôt renforcé la position de Facebook comme lieu privilégié d'information, voire centralisé, puisque contrôlant ce que deux milliards de personnes voient sur leur fil d'actualité chaque jour. Le modèle économique de la plateforme vise donc maintenant, non pas en opérant une censure directe, mais économique, à promouvoir la diffusion des informations pour lesquelles les éditeurs auront payé. Une autorité peut venir influencer, sans se nommer Maître, sur le comportement, l'information reçue et les modalités relationnelles de milliards de personnes, ceci étant masqué derrière des algorithmes dont on ne peut identifier, sans être bien informé, la dimension idéologique et financière (marché des idées, des informations, des valeurs et des produits ne font qu'un). C'est précisément la modalité par laquelle dispositif disciplinaire et monopole discursif orientent la production d'objets de désir.

Ainsi, les affects, avant leur mise en discours par la collecte des données qui échappe à leur intention première, prennent en eux-mêmes la trace de la valeur d'échange. Ce qui donne un pouvoir certain au leadership techno-industriel, qui vaut de plus en plus comme leadership politique. L'émergence d'un Marc Zuckerberg en leader possible du parti démocrate le prouve bien aujourd'hui. Si les gérants des collecteurs de données deviennent, avec les Think Tank, les nouveaux appareils de récolte et de production des affects, nous voyons qu'ils s'installent à la place de la politique telle que nous l'avions définie dans le premier chapitre. A partir de là, les gouvernements ne sont bel et bien plus en position de pouvoir, mais cela ne signifie pas que les individus soient plus libres, leur aliénation est accrochée ailleurs, chez les producteurs de matières à affecter, dont les GAFA (Google, Amazon, Facebook, Apple) sont privilégiés dans le décor occidental. Selon D. Lazer (2015, *The rise of the social algorithm*, Social Sciences), que les organisations sociales soient régulées par des codes n'est pas nouveau : les codes sociaux et organisationnels (les règles) ont toujours donné naissance à des 'bulles de filtrage' pour normer les comportements. La différence se pose entre le code social et le code inscrit dans l'algorithme, l'un pouvant entrer en conflit avec l'autre, remettant en cause le code social inscrit dans la loi, qui devient la contrainte qu'il faut contourner. Il y a une résistance affichée aux autorités publiques et au cadre juridique.

D'après C. Alloing et J. Pierre (2017, *Ce que liker veut dire*) « Si le capitalisme met l'individu à l'épreuve de ses émotions, l'émotion devient alors une clé d'entrée pour réinterroger la critique de notre système économique. Ainsi, au-delà de la figure d'un travailleur cognitif nous

proposons la figure du « prolétaire affectif » : celui qui produit beaucoup d'affects, au point qu'il ne peut subsister que par ce qu'il produit. Cela pour montrer la double domination par les émotions, dans les activités de production comme dans celles de réception, et l'injonction paradoxale de l'émancipation du sujet singulier face au devoir de régulation des pulsions dans le social. L'affect se réclame, s'exprime mais se gère pour ne pas devenir un moyen de contrôle. Les formes de résistance apparaîtront dans la mesure où il sera possible de gérer ses affects, ce qui implique de prêter le flanc aux approches qui considèrent l'affect comme une ressource stratégique, et non un « simple » attribut ontologique. Les effets dans les champs sociaux de ce processus peuvent s'observer par les politiques de régulations nationales ou transnationales concernant les questions de vie privée en ligne, ou les propositions d'une éducation aux médias et à l'information. Il s'agit alors de penser les dispositifs permettant d'éviter une « lutte des classes affectives » et de donner à tous une capacité (les anglophones diraient *empowerment*) à faire de ses émotions un « lieu propre » (au sens de Certeau). La question se pose alors de savoir quelle place la société souhaite accorder aux affects, aux émotions, aux sentiments »⁴⁶⁰. **Voilà qui traverse toute notre thèse : puisque ce ne sont plus seulement les représentations qui sont contrôlées par une autorité discursive, mais bien plutôt des modalités de production et de réceptions d'affects homogénéisés par les plateformes numériques, certes la place de la politique diminue, mais apparaissent aussi une résistance affective (où nous analyserons dans la dernière partie les affections émergentes) et un renversement en interne du discours des technosciences, par les interactions qu'il génère et qui tendent à lui échapper tout de même.**

D'un autre côté, en effet, les réseaux sociaux et les nouvelles technologies permettent des modalités de communication qui échappent à l'emprise parentale, médicale, étatique (avec certaines limites), soit des autorités instituées (pour d'autres autorité non encore identifiées telles quelles). Ceci produit une intimité amicale sans autorité la délimitant, dans une pseudo-liberté qui sert en fait plus les collecteurs de données que les représentants de l'autorité classique (famille, gouvernement, hiérarchie). D'après A. Petiau (2011, Internet et les nouvelles formes de socialité) « Les blogs et les réseaux sociaux apparaissent comme de nouveaux moyens à la disposition des adolescents et préadolescents pour développer leur propre univers culturel, indépendamment de leur famille. C'est aussi un nouveau vecteur d'identification à des groupes générationnels, par lesquels les jeunes conquièrent une autonomie et construisent leur identité »⁴⁶¹. On y voit aussi une mise en scène de soi qui n'aurait pas été osée dans la société par inhibition (ex familiale, école) ou par non accès à

⁴⁶⁰ <http://www.inaglobal.fr/numerique/article/ce-que-likers-veut-dire-9973?rq=7>

⁴⁶¹ Petiau, A. « Internet et les nouvelles formes de socialité », *Vie sociale* 2011/2 (N°2), p. 121.

des sphères extérieures au champ familial et culturel proche : cette mise en scène permet d'expérimenter une autre manière d'être soi qui aura ensuite un impact dans la société et dans la façon de construire son identité. Nous développerons dans la dernière partie l'exemple du groupe facebook de chirurgie maxillo-faciale : plus de facilité à exprimer ses émotions et craintes d'abord dans le monde virtuel, à partir de quoi se produit une assurance qui peut s'étendre aux relations physiques, et fait contre-autorité au pouvoir médical.

Il y a ainsi une horizontalité des relations (limitée par l'accès à ces technologies) que l'on retrouve dans les modalités de prises de décision des mouvements militants jeune et un sentiment d'émancipation des règles imposées. Par exemple, le collectif Génération Ingouvernable, né en janvier 2017, se présentant comme critique radicale du dispositif présidentiel, trouve dans Facebook, au-delà des Assemblées en présentiel, un moyen de communication qui permet d'exprimer le sentiment de non représentativité. Il est néanmoins intéressant d'observer que, dans l'évolution de ce collectif, après une indépendance revendiquée à l'égard des autres collectifs ou associations militantes plus ancrées, apparaît à partir de la fin des élections présidentielles, la volonté de reconnaissance et de visibilité de la part de ces autres groupes. Les réseaux sociaux, s'ils favorisent l'émergence d'expression d'un refus de la représentation classique, apparaissent aussi comme un premier média, qui prouve sa limite dans l'entre-soi et n'opère pas, au niveau collectif, la modalité de reconnaissance.

En parallèle, cela produit aussi un mode d'échange qui peut exclure des manières d'être et prendre une dimension persécutrice, où l'intériorité ne trouve pas de surface où se faire reconnaître et tend à être reniée, moquée, vers le faux-self (comme on pouvait l'observer dans le rapport à l'autorité) : c'est bien une nouvelle surface de l'ambivalence affective. Selon A Petiau (ibid) « L'agrandissement de son réseau et l'acquisition de renommée deviennent des enjeux mesurables. Les sites de partage de contenus, par exemple, comprennent des systèmes de vote et indiquent le nombre de fois où une vidéo a été vue, le nombre de commentaires laissés par les internautes. De même, les blogs renseignent sur le nombre de visites depuis la création de la page et durant le mois en cours, ainsi que sur le nombre d'amis et le nombre de commentaires laissés sur les *posts*. Les mécanismes de popularité des grands médias se retrouvent aujourd'hui au sein des cultures juvéniles elles-mêmes. »⁴⁶² L'utilisation de pseudonymes et l'anonymat peuvent mettre à distance ce risque d'exposition intime et, toujours en fonction de la réponse des autres (et non plus d'un Autre, de l'aveu à l'école, à la psy, à la médecine...), participer de la construction de la personnalité, en naviguant à travers les discours existant.

L'accès au virtuel induit donc la confrontation à d'autres discours non assimilables : une

⁴⁶² Petiau, A. « Internet et les nouvelles formes de socialité », *Vie sociale* 2011/2 (N°2), p. 124.

patiente de 17 ans m'indique qu'elle a créé un blog pour montrer l'évolution de son traitement orthochirurgical. Elle a ainsi posté des photos et témoignages sur la « transformation » de son visage, et a reçu un commentaire qui l'a profondément déstabilisée : un internaute lui a signalé que modifier l'apparence de son visage était renier son appartenance familiale et trahir ceux qui lui ont donné la vie, qu'elle rejetait par là l'œuvre plurielle de la nature et perturbait l'ordre des choses en refusant son propre corps, que la médecine occidentale était une œuvre de destruction et qu'elle y participait pleinement. La patiente a eu un épisode de dépression important, elle s'isolait et refusait de communiquer avec sa famille qu'elle avait trahi : l'adhésion à ce discours a été immédiat malgré l'espace culturel qui l'en séparait. En assimilant ce discours, elle ne pouvait plus interagir avec sa famille ni avec ses amis et encore moins avec l'équipe médicale, elle a été propulsée d'un régime de vérité à un autre.

Avec cette patiente, le réseau virtuel peut faire le lit de l'identité du sujet, parfois plus que son environnement social immédiat. Selon G. Zygmia (2012, Y-a-t-il une machine derrière la machine ?) il devient le regard de l'autre, ce qui déplace le procédé de reconnaissance établi dans les rapports professionnels, familiaux, amicaux⁴⁶³. Malgré l'accès illimité aux connaissances par internet, le fonctionnement algorithmique de Google renferme le sujet dans une sphère réduite, le dirigeant toujours vers les mêmes contenus, qu'il finit par prendre pour la seule lecture possible, la lecture vraie, de son environnement discursif. A partir de l'écran s'organise une superposition de plan parallèle et se déploient des espaces de représentation entre le sujet et le monde, venant supporter la signifiante où se perd le point du sujet regardant.

Au-delà des GAFA, voyons aussi comment le gouvernement des technosciences opère dans le champ du social par le biais législatif et l'organisation des activités. Selon Alain Supiot (2013, Etat social et mondialisation : analyse juridique des solidarités), « La volonté d'étendre l'organisation « scientifique » du travail à la société toute entière était déjà présente chez Lénine. Mais elle a désormais pour modèle les algorithmes de l'informatique et non plus les lois de la physique classique. Et elle n'est plus cantonnée aux exécutants, mais s'étend aux dirigeants et même aux chercheurs, dont les conditions de travail n'avaient pas été affectées par le taylorisme. La révolution numérique va ainsi de pair avec celle qui s'observe en matière juridique, où l'idéal d'une gouvernance par les nombres tend à supplanter celui du gouvernement par les lois. La dernière expression en date de ce rêve cybernétique de mise en pilotage automatique des affaires humaines est le *Traité pour la stabilité, la coordination et la gouvernance dans l'Union économique et monétaire* en cours de ratification dans la zone euro. L'article 3 de ce traité instaure « un mécanisme de correction [...] déclenché automatiquement » si des écarts importants sont constatés par rapport à

⁴⁶³ Zimra G., « Y a-t-il une machine derrière la machine ? », *Connexions* 2012/1 (n° 97), p. 41 à 54.

un objectif chiffré de rétablissement des équilibres budgétaires. On n'attend donc plus des gouvernements qu'ils *agissent* dans le respect des lois européennes, mais qu'ils *réagissent* en temps réel à des signaux chiffrés. À toutes les échelles de l'organisation du travail — celles de l'individu, de l'entreprise et de la nation — se pose ainsi la question de la domestication par les hommes des nouvelles techniques immatérielles, qui peuvent aussi bien contribuer à libérer qu'à écraser leurs capacités de création. Les salariés, les entreprises et les États, sont aux prises avec un même processus de réification qui, étant humainement intenable, suscitera nécessairement des réponses juridiques nouvelles. »⁴⁶⁴. La gouvernance par les nombres se traduit dans la production d'affects communs, nous l'avons vu : il y a bien tension entre mode juridique et affectif, entre contrôle de soi dans une réflexivité interne (intériorisation des lois) et déterminisme affectif par une production de savoirs externe (injonction de subjectivité).

Il y a une finalité dans la technique qui dépasse la technique elle-même et rejoint la volonté prise comme vérité, soit un mythe technoscientifique : poser une finalité interrompt l'enchaînement causal des choses dans le monde, elle s'annonce valeur (puisque fin et commencement, où l'on entre dans la culture). On n'est plus dans un rapport causal, mais téléologique, à partir de quoi se justifient les décisions. Par exemple, les médicaments connectés ont émergé aux Etats-Unis d'abord pour les maladies mentales, ce qui pose la question du consentement libre et éclairé ainsi que la divulgation des données de santé et de façon plus générale du comportement. Selon N. Devillier (2017, Médicament connecté : qui a demandé le consentement du patient ?) « le fait que les assureurs encouragent l'utilisation de ce système par un meilleur remboursement pose lui aussi question. Le consentement du patient peut-il être considéré comme libre et éclairé, dans de telles conditions ? Enfin l'acceptation du médicament connecté ne doit pas non plus devenir une condition pour la sortie de l'établissement psychiatrique, voire pénitentiaire, et encore moins pour accéder à un emploi – autant d'utilisations potentielles problématiques »⁴⁶⁵. Cela va avec le ciblage des individus à risque et la solution trouvée dans la technique en prenant en compte le moindre coût socio-économique (un médicament connecté plutôt qu'une hospitalisation). De là à ce que la technique devienne ce qui prend des décisions, comme instance d'autorité, par le chiffrage algorithmique (de même façon que ça l'était pour le médecin avec la suggestion ?).

Si l'affection est commencement absolu d'une nouvelle chaîne causale, en ce sens elle est volonté car elle sort de la conditionnalité du vouloir rationnel : quand la volition se retourne sur

⁴⁶⁴ Alain Supiot, État social et mondialisation : analyse juridique des solidarités, Paris, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », 2013.

⁴⁶⁵ <https://theconversation.com/medicament-connecte-qui-a-demande-le-consentement-du-patient-87702?>

elle-même pour se vouloir seule (sans représentation, sans objet déjà formé), nous arrivons à la jouissance. La technoscience se situe entre retournement sur soi (ce que nous avons vu avec le transhumanisme) et harmonisation des relations sociales (production de plus de jouir). Le Dire peut avoir la volonté en agent (informe), le discours aura la représentation (conditionne et détermine). L'esthétique se trouve donc entre la volonté et la représentation, le sens est dans la forme que revêt l'acte libre (et non pas le mouvement lui-même), acte de création, Dire : tout ce qui a une valeur témoigne de celui-ci, sa prise en valeur économique témoigne de sa mise en discours, sa circulation dans les surfaces numériques témoigne de sa mise en norme, sa détermination dans le champ du risque témoigne de sa confrontation au régime en place. De cet acte, posé en extériorité, se produisent de nombreuses répétitions qui reposent les contraintes sur la libération initiale. L'harmonie en tant que règle est la permanence de l'emprise des représentations dans la condition des causalités.

Dans l'analyse des discours dominants au niveau du social, nous avons définis plusieurs choses. Premièrement, nous avons resouligné, même dans le discours du risque, la pluralité des sites de pouvoir et des identifications, désinvestissant la figure instituée de la puissance nommante de l'Autre au niveau des institutions (passage de l'Etat social au néolibéralisme). Deuxièmement, nous avons vu que la production de savoir commun sous l'ordre du plus de jouir était effective à partir des discours dominants, associés à des dispositifs disciplinaires. Troisièmement, nous avons remarqué que la production de ces objets, en tant qu'injonction de subjectivité et normalisation des liens sociaux, à côté de la loi, étaient bien souvent pris dans des contradictions face auxquelles la réflexivité subjective demandait un ajustement. Quatrièmement, nous avons noté que le désir de l'Autre était supposé à partir de plusieurs sites d'identification, ce qui donnait à la demande un retournement en soi, et la mobilisation d'un désir de savoir commun qui ouvre les champs de refoulement de la représentance de l'affection partagée. C'est de cette réflexion que nous allons maintenant partir, pour analyser par quels moyens, en extériorité des objets de jouissances imposés, et dans un régime de normalisation des affects, il est possible qu'une émergence affective se produise au niveau collectif et ne tende pas à se faire reconnaître dans ces discours. Cela sera nourri d'exemples des mobilisations sociales, de conflits internes et externes, ainsi que de la mise en place d'une nomination collective qui n'entre pas dans la logique d'équivalence.

III. Affection émergente et Dire dans le Social :

Puisque nous sommes dans un régime de normalisation des affects, mettant sous la barre l'aspect idéologique (la production de savoir passe par la modalité affective, partant du plus de jouir), l'extériorité se manifeste tout autant au niveau des affections émergentes, que des savoirs « révolutionnaires ». C'est donc à partir de ces affections émergentes que nous cherchons à poser les modalités d'émergence du Dire dans le social, via les mouvements sociaux, la psychanalyse, l'éducation populaire, les pratiques dites d'émancipation, le virtuel. Un point de précision nous semble important : ne pouvant traiter de toutes les contestations sociales en cours, non plus que de la pluralité de leur forme, nous avons choisi de nous intéresser principalement aux modalités dans lesquelles l'émergence porte à partir d'une affection non représentable, et ne tend pas, en interne, à chercher une reconnaissance de la part des formes classiques de représentation. Ainsi, nous n'analyserons pas les mobilisations citoyennes autour du climat, les mouvements populistes de gauche ou de droite, les revendications féministes, anticolonialistes, etc, nous ne pouvons tout citer ici. Nous nous intéressons principalement à ce qui se situe dans l'ordre du non visible, de ce qui fait lien à partir ou en résistance aux discours dominants (lien affectif et production de savoir commun).

A. Du Dire dans l'espace numérique :

Il y a, comme nous l'avons montré, un embrigadement du réseau virtuel, qui fait le lit de l'identité du sujet, plus que son environnement social immédiat. Il devient le regard de l'autre en dehors de sa présence, ce qui est bien distinct du procédé de reconnaissance établi dans les rapports professionnels, familiaux, amicaux. Malgré l'accès illimité aux connaissances par internet, le fonctionnement algorithmique de Google renferme le sujet dans une sphère réduite, le dirigeant toujours vers les mêmes contenus, qu'il finit par prendre pour la seule lecture possible, la lecture vraie, de son environnement. Ce à quoi nous assistons avec le développement virtuel, est une crise non pas du savoir, non pas de la connaissance, mais de la vérité, c'est-à-dire du point à partir duquel le monde prend sens. Si la vérité a été longtemps le monopole de la science dans le monde occidental qui visait à s'étendre, le « retour du religieux » et du complotisme marque ses limites dans un environnement mondialisé. Selon R. Amossy (2010, Argumentation et discours politique) « La rhétorique des échanges politiques sur le Net est considérée par les uns comme un tournant

culturel bénéfique et par les autres comme une menace pour le fonctionnement de la démocratie représentative et la défense du bien commun »⁴⁶⁶. Notre propos se situe pleinement dans cet entre-deux, c'est-à-dire que nous avons développé comment l'interface numérique, mais aussi les technosciences jouant sur le vivant (transhumanisme et robotisation), à la fois proposent des objets de plus de jouir, se déploient comme dispositif disciplinaire, et normalisent les affects. Nous avançons ici qu'elle est aussi un espace au sein duquel une affection émergente peut trouver un support de réception.

Nous pouvons prendre l'exemple d'un patient qui vient se faire soigner une dent, il a 68 ans et pas de problème de santé mise à part cette douleur dentaire. Le dentiste remarque une « boule » au niveau de la gencive, le patient lui répond qu'elle est là depuis plusieurs années et ne le gêne pas. Le dentiste lui conseille tout de même de faire un scanner et des examens complémentaires pour savoir ce qu'il en est, il exprime une certaine inquiétude. Le patient va donc faire les examens, les résultats montrent que ce sont des cellules cancéreuses. Lors de la consultation avec le stomatologue, la patient voit sa vie chavirer, il se perçoit soudain comme malade alors qu'il se sent en excellente santé, le médecin l'informe de la nécessité d'une chirurgie et d'un traitement pour éviter l'évolution de la tumeur, mais cela implique une opération à risque de la mâchoire, comprenant une reconstruction postérieure avec modification esthétique, extraction des dents, perte de la sensibilité du bas du visage, limitation de la mastication, greffe d'os et de peau... Il apprend aussi que le traitement postopératoire aura des effets secondaires, bien que limités. Le médecin l'enjoint à se faire opérer, lui indiquant les risques d'aggravation (expansion des cellules cancéreuses, augmentation de la tumeur...). C'est pour cela qu'il vient me voir. Le patient décrit son ressenti de la façon suivante « je ne me sens pas malade, c'est comme si cette sensation intérieure était imposée de l'extérieur, je suis perdu, je ne sais plus qui je suis, ni même ce que je suis ». Ici, le médecin est garant de l'autorité de la science médicale en tant que champ de représentation délimitant le normal du pathologique, la puissance de son discours, puisqu'issu de cette autorité discursive, est d'inscrire dans le corps un élément tiers par rapport au vécu subjectif. Il pose sur une place auparavant vide un savoir (vous êtes malade) qui instaure un affect correspondant (je me sens malade). Telle est la force supposée de l'autorité discursive dans le domaine médical.

Lors de la consultation suivante, il m'informe qu'il ne souhaite pas se faire opérer, qu'il refuse de « se laisser imposer un état qui n'est pas le sien » et qu'il s'est renseigné sur internet et s'est inscrit à un groupe facebook de personnes ayant un cancer et cherchant des moyens thérapeutiques moins invasifs que la chirurgie. Il a découvert des techniques de méditation et des soins phytothérapique, il se dit passionné par ses découvertes « comme quoi il n'est jamais trop tard

⁴⁶⁶ Amossy R., «Argumentation et discours politique», *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 13 à 21.

pour découvrir des choses ! ». Ici, il est dans une démarche de déplacement imaginaire effectué suite à une perte de sens temporaire provoqué par l'annonce traumatique : il rejette la représentation médicale. La fois suivante, la réponse médicale a été une nouvelle expérience traumatique : il a donc eu une autre consultation pour déterminer les suites de la prise en charge et a exprimé son refus de traitement et son choix d'une médecine alternative. « Il m'a fait culpabiliser en me disant que ce n'était pas responsable et que ça allait être une épreuve pour mes proches de voir ma dégradation physique. Je suis à bout, je me sens obligé de le faire, sinon il ne pourra plus rien pour moi après ». On retrouve bien la menace de l'abandon de la figure protectrice et la mise en place de la responsabilité hygiéniste qui s'intègre pleinement aux représentations pathologiques portées par le discours médical. L'utilisation du discours du risque ne va pas sans la menace d'abandon.

Notre patient s'est retrouvé seul quelque temps après la consultation médicale, mais les liens virtuels dans lesquels il s'était engagé l'ont recontacté et il a fini par leur exprimer son sentiment de mal être et le doute quant à la quête spirituelle dans laquelle il s'était engagé. Il a été surpris d'observer que ses ressentis étaient partagés par la plupart des autres personnes, alors qu'il se pensait isolé. Il a appris qu'un voyage en Inde était organisé et il a décidé de se joindre au groupe, après en avoir discuté avec sa famille qui craignait qu'il s'engage dans une secte. Il leur a exprimé son choix de ne pas se faire opérer et la transformation que cette expérience avait eue pour lui dans sa façon de percevoir le sens de la vie. Au retour de son voyage, il dira « ils m'ont vu apaisé comme jamais je ne l'avais été, et même si au début ils n'ont pas compris, je crois que ça a été une leçon de vie pour tout le monde. Mon fils a décidé de se mettre à la phytothérapie, et moi, je vais faire un autre voyage tout seul cette fois ». Ce sont les affections non représentables mais partageables dans le groupe qui ont permis au patient de les transformer. Ce groupe informel, qui aurait été impossible sans les réseaux sociaux, ne fonctionne pas dans le sens d'une association de malade ou de victime dont l'Etat ou le corps médical serait l'interlocuteur (dans un rapport de force), c'est une identité construite à partir d'un échange d'expérience où la question de la pathologie disparaît elle-même.

De même, un groupe facebook de chirurgie maxillo-faciale existe, et j'ai pu y observer pour plusieurs personnes, l'importance de l'avis de la communauté, parfois dans une difficulté à se reconnaître, à passer les étapes douloureuses de la chirurgie, à poser les questions aux médecins, cela produit une forme de réflexivité collective. L'espace numérique constitue, comme nous l'avons vu, l'accès à une pluralité d'identification (au-delà du médecin et de la famille), où la communauté fait écho aux ressentis et permet de les transformer, c'est bien la production d'un savoir commun où le processus de normalisation ne semble pas interférer dans les relations. Néanmoins nous pourrions interroger la raison pour laquelle le patient continuait à venir me voir : ne note-t-on pas ici le maintien du sujet supposé savoir comme tiers protecteur et permissif ? Ce n'est donc pas un espace où se pose l'idéal du moi, mais un support de la réflexivité.

Dans le stade du miroir, à la source de l'identification de l'image de soi et de la personne de soin, émerge la représentation de la puissance nommante de l'Autre sur le plan spéculaire. Nous avons plusieurs fois avancé, de façon hypothétique, la façon dont l'écran pouvait venir se placer entre le miroir et l'autre qui reconnaît l'enfant et lui donne à voir sa propre image comme identification de l'unité et de la limite de son corps. A ce stade, la projection du sentiment d'existence dans l'Autre est déjà effectuée, la discontinuité de l'affection partagée pouvant alors se manifester sous forme d'angoisse. Dans le schéma du stade du miroir, Lacan⁴⁶⁷ (1949, Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je) montre que l'image du corps passe par le regard de l'Autre, le regard de celui/celle qui amène l'enfant devant le miroir, qui l'y porte. L'unité apparaît dans la jonction du Dire, la nomination, et celle du regard : l'idéal du moi se situe dans le regard de l'Autre et le moi idéal dans l'image projetée du corps de l'enfant, le Un du corps bordé. C'est la mise en place de l'objet du désir de l'Autre dans sa représentation spéculaire : le regard de l'enfant se fait double de l'idéal du moi. Nous supposons qu'entre le regard de l'Autre et celui de l'enfant se positionne l'écran, smartphone ou tablette, et de cela, l'écran vient décupler la surface d'identification. En ce sens, le sujet va pouvoir jouer tout en étant pris dedans, avec l'image qu'il renvoie sur les surfaces numériques, cette image qu'il peut construire telle l'image de son corps, mais qui est aussi prise par le regard de l'Idéal du Moi. Ce que nous avançons ici comporte un dédoublement de l'aliénation de l'image du corps dans l'écran, et si cela a une dimension persécutrice potentielle (ainsi, nous pensons à une patiente se sentant observée, jugée, condamnée par son image qui circule sur les réseaux sociaux), cela permet aussi une ouverture à la reconstitution de sa propre réflexivité. L'objet virtuel a un effet sur le fantasme, c'est-à-dire sur $i(a)$, effet sur le moi idéal que de situer son mode de jouissance par rapport à cet outil. Le sujet marqué par le signifiant est coupure de (a) , coupure sur laquelle vient se placer cet outil comme objet transitionnel, engendrant la surface imaginaire. L'image spéculaire de $i(a)$ est constitutive du monde de l'objet commun, (a) n'a pas d'image spéculaire, n'est pas spécularisable, mais il centre tout l'effort de spécularisation.

Prenons l'exemple de Mr R (*annexe 16*) que nous avons déjà cité : lors du traitement orthodontico-chirurgical qui est pour lui une expérimentation subjective, il va s'inscrire sur un site de rencontre, où il se présente comme n'étant pas tout à fait engagé car il a son appareil dentaire, et cela lui donne « l'excuse » pour ne pas se sentir jugé en tant que lui-même dans le regard de l'autre. Les rencontres qu'il effectue lui permettent d'ajuster ce qu'il se sent être au fond de lui par rapport à ce qui est renvoyé par l'autre. Et c'est à travers cet ajustement identificatoire qu'il va pouvoir rencontrer quelqu'un avec qui il se sent être lui-même, alors que jusque là il restait figé dans une

⁴⁶⁷

Lacan, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In *Ecrits*. Paris, Seuil, 1966.

position « je suis un bon ami ». **Encore une fois, nous ne défendons pas ici la thèse selon laquelle l'espace numérique est en soi émancipateur, mais nous montrons qu'il comporte tout de même cette potentialité, en décalant les identifications aliénantes. Il peut donc tout aussi bien les renforcer. Chez ce patient, l'expérimentation dans laquelle il s'est située lui a permis de déployer son propre Dire, en marquant « ce n'est pas moi », il a pu décaler la perception de ce qu'il était pour se reconnaître dans un autre espace.**

B. Dire dans les pratiques d'émancipation :

Nous pouvons distinguer deux types de configurations collectives : les formations de type fermées, stables (institutions, famille) qui s'organisent sur un rapport de dette et imposent des places dans lesquelles doivent s'inscrire les subjectivités ; et les formations en état de dispersion qui produisent des cohésions momentanées ou les faits s'imposent comme droits (dans la praxis) avec la rencontre de pluralités subjectives. Dans le premier cas, nous sommes dans une position instituée de l'Idéal du moi, ce que nous avons justement interrogé dans notre contemporanéité via la pluralité des sites d'identification. Dans le second cas, les configurations seront créées selon une force de cohésion qui va prendre sens dans la pratique collective et signifier un Dire qui ne sera pas fonctionnel pour une autre. Selon J. Puget (2004, *Penser la subjectivité sociale*), une combinaison de ces deux formations existerait dans le moment du faire ensemble : « Ce sera un « *faire ensemble* » ou « *faire avec* » qui pour moi a un sens précis : il s'agit de la mise en activité d'actions qui dépendent de la prise de conscience de l'existence d'un problème qui ne peut être résolu par un sujet singulier, mais qui a besoin de ce que comporte l'effet de présence. Il adviendra une communauté qui vivra tant que le problème existe. Et l'un des obstacles est constitué par les résistances fréquentes qui se manifestent sous la forme d'une tendance de ces ensembles à s'institutionnaliser, ou plutôt se bureaucratiser en imitant le fonctionnement des structures fermées. Ce sera dans la lutte contre le malaise que peuvent créer la dispersion et le vécu de permanent présent, ainsi que l'excès qui s'impose sur chacun des membres du Lien, que ces défenses feront leur apparition. Il semblerait qu'il soit difficile de supporter que le « pour toujours » n'existe pas et que l'autre est toujours dérangeant »⁴⁶⁸. C'est en effet le moment de valeur d'usage qui détermine l'existence initiale du groupe, et de cette valeur d'usage un Dire peut émaner autour duquel un mécanisme de répétition pourra entraîner des logiques d'équivalence, où ce qui était au fondement

⁴⁶⁸

Puget, J. « Penser la subjectivité sociale », *Psychothérapies*, vol. 24, no. 4, 2004, pp. 186.

de la demande se poursuit dans le désir à se faire reconnaître par l'autre : ce passage est celui de l'institutionnalisation et de la fixation de l'ouverture première.

Nous avons vu que c'est parce qu'il y a un universel qu'il peut y avoir collectif selon Comte⁴⁶⁹ (J. Muglioni, 2013, *Le lien social selon Auguste Comte*), à prendre cet universel en tant que condition structurale du lien social on retrouve le sujet de la science ; l'objet de la sociologie étant alors la subjectivité qui n'a prétention d'universel qu'en passant par le collectif. Dans sa vision positiviste, il avançait que seule la vérité, suite à l'effondrement de l'autorité théologique, pouvait maintenir le lien social, dans le sens où les idées gouvernent le monde : nous avons vu comment S1 en position de vérité fonctionne. L'ouverture à d'autres vérités ne pourrait passer que par les affections (alors que pour Comte, il n'y a de lien social que par la philosophie qui donne une spiritualité). On peut aussi critiquer le besoin de sens apporté par cette vision de la vérité, soit la nécessité de s'inscrire dans le discours.

De nombreuses pratiques se développent en dehors ou en parallèle du marché : peut-on dire en cela que l'on sort de la valeur d'échange et qu'une affection a été à l'origine de ces nouveaux modèles ? Nous avons déjà abordé la question des entreprises libérées et pouvons y opposer le fonctionnement des AMAP. Selon P. Baranque (2012, *Fin du règne de la valeur (d'échange) ?*) « On serait dans un double mouvement contradictoire de marchandisation croissante de toutes les sphères d'activités, seul le marché capitaliste pouvant valider les échanges, et de foisonnement de pratiques hors marchés se régulant hors la sphère marchande, ce qui ne veut pas dire sans échanges comme le montre le peer-to-peer ou l'open source, favorisant l'authenticité »⁴⁷⁰. On aurait un discours, lien social, qui comprend une dimension économique mais pas dans les termes de valeur d'échange tels que nous les avons étudiés jusque là. L'accent peut être mis sur les usages (co-propriété des ressources par exemple), ou sur l'organisation autour de l'objet sans contrepartie financière (dans les échanges de services). La notion de marque est intéressante « Dans le cadre de notre hypothèse, la marque exprime une frontière qui définit un espace d'action entre les sphères de l'usage et de l'échange. Elle est une ressource financière pour l'entreprise via les revenus qu'elle génère et elle appartient à l'entreprise. Elle est en même temps appropriée socialement par les consommateurs pour créer du lien entre eux, ce qui crée potentiellement certes une opportunité marchande pour l'entreprise pour améliorer ses performances sur le marché mais aussi un espace de liens entre citoyens, activant des principes de coordination fondée sur l'échange non marchand »⁴⁷¹ (ibid).

⁴⁶⁹ Muglioni, J. « Le lien social selon Auguste Comte », *Le Philosophoire*, vol. 39, no. 1, 2013, pp. 241-272.

⁴⁷⁰ Paraque, B. « Fin du règne de la valeur (d'échange) ? », *Revue de l'organisation responsable*, vol. 7, no. 2, 2012, pp. 54.

⁴⁷¹ Ibid. Pp. 56.

Cela passe bien souvent par des activités locales en lien avec la solidarité et/ou l'alimentation qui se revendiquent telles (même si elles sont duplicables à d'autres territoires). Il est parfois possible que ces communautés produisent des objets qui se verront ensuite pris dans une valeur d'usage, il est intéressant d'observer quels mécanismes rendent ce passage impossible (tension discursive). En général, ce qui se nomme les biens communs est géré par l'Etat et dans le contexte actuel, de plus en plus privatisé ; dans les deux cas, ils font partie du marché. La notion de marque paraît tout à fait correspondre au passage d'une affection partagée au Dire dans des pratiques, la marque posant une identité qui ne trouvait pas encore de représentation dans les discours antérieurs. Il s'agit avant tout d'un rapport de confiance entre les membres et de liens affectifs et symboliques qui font sens pour eux et leurs actions ; l'action peut se produire sans être pensée en amont dans une dimension stratégique, et se limiter aux membres en question, à partir de quoi s'installent des règles issues de la pratique et non pas l'établissant. La marque dans le cadre de ces nouveaux espaces, est une forme de Dire qui pose un acte verbal sur une activité et ses participants, elle est un signifiant qui fait lien autour de pratiques communes. Il est nécessaire d'observer qu'une marque tend à être reprise par des acteurs économiques (passage en discours), afin de se saisir du marché et des désirs alors émergents, c'est le cas de la filière biologique, mais aussi de la mise en avant des petits producteurs : ainsi Auchan sort le logo de « la filière responsable, engagée pour vous ». Les termes sont ici très intéressants dans ce que nous avons abordés jusque là : engagé pour vous... Le rapport production/consommation est renvoyé de façon unilatérale, ce qui inverse complètement la demande d'agriculture responsable.

L'accord affectif et des représentations se fait donc en acte, après quoi ces représentations peuvent se nommer et devenir ainsi reproductibles en discours. L'acte est à la fois décalage, rencontre, inattendu, création, il change la possibilité du rapport à soi et à l'autre : c'est le maintien de l'extériorité de cet acte, son potentiel de renouvellement, si nous pouvons dire, qui déterminera de son passage en discours et dispositif, ou de son potentiel d'émancipation. Un point concernant l'émancipation et les pratiques d'émancipation : nous considérons comme telles les espaces qui permettent la manifestation de l'acte, c'est-à-dire qui laisse suffisamment de place vide pour que chaque nouvelle activité ou acteur puisse transformer la pratique initiale, le collectif ainsi que chaque participant s'en trouvant changé.

Les émancipateurs peuvent être perçus comme des passeurs de puissance au niveau des savoirs d'usage (proche du savoir-faire de l'esclave). Il y a une tension entre logique disciplinaire et d'émancipation : cela dépend de si l'on vise un but au lieu d'être uniquement dans la pratique. Plutôt que de penser en termes d'émancipation, nous pourrions rompre avec les frontières discursives par les rencontres et l'expression sans interprétations des subjectivités. C'est-à-dire parler sans statut ou

référence à un collectif, hors discours pré-institué en expérimentant le vécu des corps en présence : la parole ne nous appartient pas et le pouvoir tente de délégitimer le sujet de sa parole, et ainsi de sa pensée par le biais de la représentation. Rompre avec les frontières discursives ne signifie pas nécessairement conflit, celui-ci est absorbé par l'écoute à partir du moment où il est transformé en son ; mais décalage par rapport aux imaginaires institués, l'émancipation apparaît dans l'après-coup de la vulnérabilité.

Prenons l'exemple du collectif Debout Education Populaire, je vais ici citer une partie du texte qui a été co-écrit par le collectif lors de l'intervention faite au colloque du GIS Démocratie et Participation en janvier 2017 (le texte complet est disponible en *Annexe 18*) :

« Ce texte a été écrit à plusieurs mains, à l'image de notre style respectif de modération, ce qui vous permettra de saisir de quelle façon l'espace que nous ouvrons permet à chacun de trouver une place sans aller vers l'homogénéisation. Depuis le mois de mai, nous proposons un créneau hebdomadaire appelé « la boîte à questions », durant lequel les personnes présentes débattent autour d'une question déposée anonymement dans une boîte, sans faire appel à un/e expert/e pour y répondre. C'est un franc succès qui nous permet d'éprouver la façon dont les connaissances échangées visent non pas un but utilitaire mais à satisfaire une curiosité, un enrichissement interne, un déplacement de son point de vue. Une méthode qui s'est également avérée utile pour combler l'absence d'intervenant sur un créneau et permettre au débat d'émerger. [...] On s'aperçoit souvent que l'absence d'un intervenant principal permet une plus grande libération de la parole.

[...] Dès le soir de l'adoption de la charte (le vendredi 8 avril), le compte rendu de l'Assemblée Générale de Nuit Debout mentionne l'intervention d'une « Commission Jardin des savoirs » qui annonce la mise en place à partir de dimanche 10 avril d'un espace où chacun peut s'inscrire "sans statut avec juste un prénom pour venir parler [de ce qu'il veut]" ; un appel à un soutien logistique est également lancé⁴⁷². Dans les jours qui suivent le nom Jardin des Savoir est remplacé par Debout Education Populaire, sans doute plus en phase avec l'ébullition politique du moment. [...] Le "principe d'horizontalité" si souvent associé à Nuit Debout n'est mentionné ni dans les interventions, ni dans la charte ; il se retrouve pourtant dans un dispositif (inscription, publication d'un programme et modération) qui prend soin d'effacer le "statut" des intervenants. Cette remise à plat des relations qui régissent le partage des savoirs ne consiste donc pas à opposer radicalement deux principes de fonctionnement souvent opposés mais plutôt à composer avec les deux afin de fluidifier les échanges entre des individus issus de classes et de milieux sociaux très divers. Si ce dispositif est susceptible de jouer avec le rapport de verticalité qui existe entre l'intervenant et le public – sans oublier l'entremise du modérateur, il vise principalement à

⁴⁷² https://wiki.nuitdebout.fr/wiki/Villes/Paris/AG_du_39_mars.

neutraliser les cadres sociaux qui entravent trop souvent l'expression des individus sur la place.

[...] Comptant une quinzaine de personnes, la commission s'organise à l'aide de plusieurs outils informatiques - une liste mail et un ensemble de pads - qui offrent aux nouveaux venus les moyens de prendre connaissance de l'ensemble des informations relatives à la commission et éviter que ne se forment différents cercles en son sein. Ainsi, de nombreuses personnes ont pu intégrer la commission et y assumer rapidement un rôle égal à celui des premiers organisateurs. Le 24 avril, le site educpopdebout.org est lancé. Au fil des semaines, les techniques d'organisation, d'occupation et de modération des débats sont acquises par une cinquantaine de personnes qui se succèdent jusqu'à l'été, période durant laquelle l'organisation de Debout Education Populaire prend progressivement sa composition actuelle. [...] Cette commission s'est construite au sein d'un mouvement inédit et singulier qui n'a que rarement placé l'éducation populaire au cœur de ses réflexions. Il s'agissait plutôt de "convergence des luttes" de "vraie démocratie", de "parole libre", d'écologie et de tant d'autres thèmes autour desquels ont fleuri des commissions, des discours et des pratiques très diverses. L'éducation populaire en tant que pratique éducative et mouvement politique et social a peu été abordée au sein même de notre commission. Lorsqu'il nous était dit que Nuit Debout constituait une forme d'éducation populaire ou que notre activité n'était pas de l'éducation populaire, nous ne savions trop quoi penser. Si depuis nous sommes entrés en relation avec de nombreux acteurs de l'éducation populaire, nous continuons de nous considérer comme les porteurs non pas d'une longue tradition mais plutôt d'un souffle nouveau que porte Nuit Debout.

[...] Concernant les interventions de Debout Education Populaire, elles ont en un cadre spatial et matériel favorisant la participation de tou.te.s : le fait d'installer sur la place de la République un espace ouvert, délimité seulement par des cordes tirées entre des arbres sur lesquelles sont accrochées des affiches faites à la main par l'équipe et/ou par des participants adultes ou enfants lors d'ateliers, présentant notre charte, notre état d'esprit (ex : « Réfléchir c'est déjà désobéir »), des dessins. [...] Debout Education populaire fonctionne par conséquent avant tout comme un dispositif ouvert, mis à disposition des individus pour s'exprimer, échanger, apprendre (et souvent contester), proposant ainsi plus une forme qu'un contenu contestataire au sein de l'espace public. [...]

Au milieu de l'été, nous avons eu envie de créer un nouveau dispositif avec une perspective de construction à long terme. En ce sens, nous avons lancé un atelier hebdomadaire de deux heures ou même plus longtemps quand le monde est là ou bien lorsque le débat est assez constructif et que l'on sent que le public est en écoute. Cet atelier vise à répondre de façon précise et développée à la question suivante : « quelle société veut-on ? ». [...] Si cet atelier transforme notre vision du monde, il transforme aussi le rapport à soi. Nous laissons tout le monde développer sa pensée sans jugement ; mais nous laissons aussi les participant.e.s critiquer la pensée s'il/elle n'est pas d'accord

tout en restant correct. Chacun.e veut une société selon ses besoins et ses convictions mais il est bien d'écouter pour pouvoir comprendre les personnes et préciser les orientations qu'on peut donner à notre société afin que chacun.e soit heureux dans celle-ci. Elle nous a amené à une imagination fertile et intéressante pour tou.te.s. [...] Même si le monde est très variable nous arrivons quand même à faire sortir des propositions ainsi qu'à faire un réel débat sur ces questions qui sont vastes et très lourdes à traiter mais nécessaires et bénéfiques pour tout le monde. On pourrait dire que Debout Education Populaire, ainsi que Nuit Debout, nous offre une dimension thérapeutique.[...] En cela, nous avons mis en avant une autre finalité de la connaissance ; un partage des pensées en dehors du dualisme profit/consommation dans une troisième dimension, celle de la perspective de transformation sociale. C'est la réinvention du faire ensemble, en créant du « pour » plus que du « contre » [...]

Debout Éducation Populaire est en effet une aventure humaine hors norme. Chaque journée est comme une première, on ne sait pas ce qui nous attend. C'est un peu comme lorsque vous partez en colonie de vacances, vous vivez des émotions très fortes très vites. Rares sont les moments où nous en sommes ressortis déçus, au pire on se disait : ça c'est trop bien passé. Pourtant tout n'a pas été rose, mais ce qui était positif prenait souvent le dessus sur ce qui avait été moins bien. Ce qui nous a marqué ce sont ces petits riens, ces sourires, ces tapes amicales sur l'épaule, ces mercis, ces félicitations de la part d'inconnus. C'est difficile de mettre des mots sur tout ça, ce sont des ressentis, ça restera à jamais en nous, peu importe ce qu'il se passera ensuite.

[...] Nous avons organisé des journées thématiques en lien avec les autres commissions de Nuit Debout : la commission Économie Politique sur l'éducation et les TAFTA/CETA/APE, Média Debout sur la liberté de la presse, féministe sur les violences faites aux femmes, écologie sur l'histoire de l'écologie et les grands projets inutiles. En effet, nous nous sommes rendu compte, plutôt par retour des avis extérieurs, que nous avons acquis une certaine qualité de modération : relancer les débats sur le thème, laisser parfois déborder, gérer les comportements agressifs ou violents, tout cela par une certaine sensibilité aux attentes/impatiences/agacements/engouements/... du public. Une fois dans notre cadre, je ressens une certaine sécurité, nous faisons corps ensemble et la parole circule. Plus de discours vides et de mots-valises, les mots sont des actes, ils engagent celui qui parle et ceux qui écoutent, ils me fortifient ou m'ébranlent. Dans le défilé des paroles, les discours s'épuisent et pointent les subjectivités, les récits venant de la zone du dehors, de ce qui est rendu invisible, inaudible, inaccessible. [...]

Journée thématique du 2 octobre (216 mars) avec Nuit Debout Paris République « se connaître et faire ensemble » autour du concept de décentrement. Cette journée s'adressait aux participant.e.s de Nuit Debout et aux passants, notre volonté était non pas de faire une "thérapie de groupe", mais de mettre en place un dispositif qui permet aux conflits existants de se mettre en

mots. La spécificité des conflits à Nuit Debout, c'est qu'il n'y a pas d'instance supérieure pour les gérer : chacun est en rapport direct avec l'autre, cela demande un engagement dans ses actes et mots. Les types de relation classique (hors Nuit Debout) s'instituent dans un rapport à l'autre aseptisé : on rencontre une image et on échange des représentations. De là, soit « je » est inclus dans l'espace dominant, soit « je » est exclu, les frontières discursives marquent les plus fortes inégalités et conduisent à la haine de la différence. D'où le sentiment de non protection qui a été difficile pour beaucoup en occupant cette place, et en même temps, passé cela, arrive une sensation d'enracinement et de déploiement.

[...] Nous avons expérimenté l'engagement dans la prise de parole et la capacité à se décentrer qui transforment l'action et la décision publique. Ce qui se joue dans cet espace ouvert est le déplacement des imaginaires institués, le renouvellement des rapports à la création, l'accès à une pensée complexe : le pouvoir de l'humain n'aurait plus à s'orienter vers son environnement, mais vers lui-même et son rapport aux autres. Occuper un espace commun, le reconstruire de ses propres mains chaque jour, ça modifie le rapport à la matière : elle n'est plus de l'ordre du donné, du déjà là. Sur la place, la matière ne s'expérimente plus comme une représentation figée par des discours, elle est chaque fois recrée, par nos corps mis en collectif. Voici l'impératif premier : prendre place psychiquement à partir de toutes les matières qui nous constituent ainsi que notre environnement, et se respecter comme corps occupant un espace partagé.

[...] Notre limite se situe dans l'espace lui-même, à savoir celui que nous avons été amenés à créer; nous nous sommes plusieurs fois posé la question de nous déplacer hors du centre de Paris, vers les périphéries ; mais chaque fois la crainte d'imposer notre présence comme « éducatrice » nous a arrêtés. Sur une autre place, ne serait-il pas mieux que ce soient les personnes qui la vivent qui s'y arrêtent pour porter une pratique similaire, que ce soit chaque fois de l'interne que le potentiel d'enrichissement fasse jour ? Cette question est importante pour nous car notre projet nous plaît et nous avons envie de le proposer à un maximum de personnes. Le problème est, que lorsque nous allons ailleurs, nous ne sommes plus sur la place de la république : donc comment faire pour étendre notre champ d'actions ? Nous avons décidé de nous permettre d'être absent de temps en temps ou de nous séparer pour être présent à d'autres endroits.

Nous avons été invité par l'association Culture et Liberté à participer à un week end où nous avons eu la chance de rencontrer des membres d'associations diverses d'éducation populaire pour discuter de l'avenir de l'éducation populaire. [...]. Toutes ces activités nous ont enrichis, cela nous a permis de mettre en place de nouvelles choses sur "notre" place. Ce à quoi nous nous attendions moins, c'est l'attention que portaient les gens à nos expériences. En effet la plupart des gens qui étaient présents sont internes dans une structure ou dans un lieu fermé alors que nous, nous sommes directement et constamment au cœur de l'espace public. »

Nous pouvons donc, sans trop répéter ce qui est déjà dans le texte, noter plusieurs choses : la pratique de l'horizontalité des échanges de savoir se fait dans l'usage, plus que dans une position idéologique. L'accès aux outils numériques permet l'inclusion rapide de nouveaux acteurs, mais n'est pas l'espace premier d'activité, celui-ci étant la place publique. Chaque nouveau participant a son style de modération et vient donner au collectif une autre forme. La production de savoirs fait commun en ce qu'elle lie les participants et les organisateurs, c'est cette production de savoir collectif qui constitue le groupe avec les liens affectifs. Ces liens affectifs résonnent dans la construction de l'espace partagé, via les affiches faites lors d'ateliers peinture. La nomination d'éducation populaire est contingente, et c'est dans sa résonnance à l'extérieur qu'elle vient bouger les représentations établies. L'affection émergente est prise dans l'occupation des places par Nuit Debout, le Dire comprend « debout » comme attachement à cette affection, « éducation populaire » étant finalement un récit construit de façon postérieure. Debout Education Populaire est une pratique du Dire à découvert, je m'y suis plusieurs surprise à énoncer des choses que je n'avais pas pensé avant de les dire, elles s'articulaient aux énoncés précédant, le savoir produit n'avait pas de sujet d'énonciation individuel. Au bout d'un certain temps passé dans la commission, cette formation énonciative peut devenir répétitive, elle fait toujours acte pour les nouveaux intervenants, comme nombre d'entre eux nous le témoignent. L'acte est ici de parler d'une autre place, dans un espace d'inconnues. L'ouverture aux nouveaux dans l'organisation est une tâche de vigilance permanente, ainsi certaines personnes ne prennent jamais la parole au micro, mais elles participent à l'aspect logistique ou aux liens faits avec l'extérieur, chaque place y est recrée. Comme le collectif n'a pas de statut associatif ou autre, il n'a pas de contrainte administrative, la seule contrainte est dans la mobilisation des forces en présence. L'aspect économique est géré par une boîte à dons qui passe régulièrement et permet d'acheter le matériel nécessaire. Les projets sont portés par une personne qui la soumet au collectif et sont ensuite co-construits, ce qui fait expérience partagée.

C. Dire dans les mouvements sociaux :

La période actuelle est très sensible à l'émergence d'un nouveau gourou, à partir du moment où S1 demeure masqué, cette place pourrait être occupée de façon totalitaire. Puisque le pouvoir n'est pas là où on nous le présente, que donnerait sa représentation assumée par un personnage, celui-ci serait-il hué ou bien au contraire adulé... ? Nous voyons le déploiement de gouvernements fascistes dans les démocraties occidentales, et la production de lien par le discours extrémiste (exemple du Bastion Social : par l'aide aux plus précaires, mais seulement blancs et français, le lien

communautaire est basé sur de l'exclusion et une structure verticale). Cependant, les identifications multiples peuvent aussi être perçues comme autant d'ilots de résistance à toute émergence autoritaire et mobilisation des liens affectifs.

Se définir dans une identité est répondre à la logique de pouvoir, même si c'est contre (comme nous l'avions vu avec Butler et Bourdieu). Peut-être qu'un moyen d'en échapper serait soit de ne pas se nommer (mais alors comment être représenté dans l'imaginaire collectif ? justement la non représentation permettrait que tout passe par le lien affectif, et donc de corps à corps) soit de se définir à partir d'un Dire, qui ne puisse retrouver une représentation antérieure (c'est le cas pour Nuit Debout), mais cela suppose alors qu'il va s'inscrire dans le discours et perdre sa multiplicité affective, en se marquant séparé d'autres représentations (nécessité de se positionner dans le champ discursif). Nuit Debout comprend une expérience partagée par les personnes y ayant participé, et une représentation posée par les médias : nous ne développerons pas cet exemple car plusieurs ouvrages y renvoient déjà⁴⁷³. Chercher à définir son identité au regard d'idéologies et représentations préexistantes risque aussi de produire des conflits avant même que toute pratique puisse se mettre en place, or ce sont ces pratiques qui fondent le collectif, avec des liens plus forts que la convergence des discours qui peut se rompre d'un moment à l'autre. C'est dans la pratique que peuvent être démolis les murs discursifs, cela suppose de se défaire soi-même d'une identité préconstruite, ou de proposer le processus d'auto-nomination, comme récit individuel et collectif plus que comme marque identitaire.

Le Dire collectif pose d'emblée l'émergence d'une pratique sociale dans le contre-coup des affections qui l'ont rendu possible, s'il en est la nomination, il masque les multiples Dire qui l'ont constitués : actes de déplacements, énoncés subvertissant un espace qui leur était extérieurs, transformation des modalités d'énonciation, rencontre des corps en dehors des codes établis. L'utopie s'installe dans un champ hors de la réalité, pour créer des effets dans la réalité, elle projette un imaginaire sur les rapports sociaux alors que l'idéologie fait des rapports sociaux une conception imaginaire qui se veut réelle, universelle, représentative. Les deux ont en commun une incapacité structurelle à rendre compte de la réalité sociale telle qu'elle est. C'est la marque de l'inadéquation entre le réel et le rationnel, c'est-à-dire le travail par lequel nous tentons de redresser le réel sans quoi il ne serait plus bordé. L'utopie n'est qu'une réponse face à l'aspiration des couches dominantes : comme cette domination a un impact sur les corps, une résistance vient se manifester et s'exprime par le processus imaginaire en cours de rationalisation de l'utopie. Les deux sont donc

⁴⁷³ Le Marec, J., Moret, U., Vergopoulos, H. (dir). (2017). Nuit Debout et maintenant ? Médias et (im)médiations. MkF Editions, coll. « les essais médiatiques ».
Azavedo, F. (dir.) (2017). Nuit Debout, Lumières d'une longue nuit de mars. MkF Editions.
Nuit Debout et notre monde (2016). Revue Les Temps Modernes (n° 691), Gallimard

dans un rapport au pouvoir comme raison en puissance. Les droits de l'homme (DDH) peuvent constituer une limite à notre imagination politique, ils se marquent en utopie déjà écrite et indépassable donc aussi tel un idéal qui restera toujours idéal pour occuper nos désirs/ imaginaires. Les DDH seraient la seule chose que les citoyens sont « en droits » de réclamer.

La question des communs, dont nous avons déjà parlé, avec son potentiel hégémonique, pose une extériorité au rapport de propriété intégré aux DDH. La destitution de l'autorité étatique et la mise en place d'une réflexivité collective nous invite à penser avec l'anarchisme. Selon Proudhon⁴⁷⁴ (1840, Qu'est ce que la propriété ?), ce que récupère le patron est précisément la force de travail collective des salariés (ce qui s'ajoute à l'accumulation des individualités) : la propriété de l'Etat dans le communisme pose problème, car elle est contre la responsabilité des individus. D'après Proudhon, la loi rend les humains immoraux et est contre l'ordre ; alors que l'absence d'autorité permet l'ordre par l'auto-limitation et l'hétéro-régulation, c'est-à-dire que l'éducation dans les pratiques collectives aurait pour rôle de distribuer les forces en présence. L'auto-gestion permet de réinjecter un fonctionnement politique dans le monde du travail (combinant vie collective et autonomie via l'organisation) : articulation de l'un et du multiple au cœur des idées anarchistes de Proudhon. La « mutuelle » vient de Proudhon : on s'associe dans un même cadre pour se rendre mutuellement service, sans chercher à tirer un profit qui s'extérioriserait des acteurs en présence. Les personnes qui y participent sont copropriétaires de l'institution commune : cela suppose de s'approprier l'espace collectif, qu'il soit urbain ou rural. Si l'humain est d'abord social (être de langage dans la rencontre des multiples), il n'aurait pas besoin de contrat pour faire société : la sphère collective et ses lois empêcheraient l'humain d'émerger et de s'émanciper.

Il n'y a pas de déterminisme de classe chez Proudhon, mais multiplicité de corps intermédiaires, même si le conflit reste au cœur de la société, toujours en lutte, facteur de richesse si cette lutte sociale est prise dans son sens fécond. Là où Marx dénonce une aliénation économique, lui dénonce une aliénation politique par l'Etat et la bureaucratie qui enrégimentent la vie sociale et figent toute possibilité de changement : lorsque le pouvoir s'établit, il est très difficile de le mettre à bas (penser la révolution avec une transition masque là où sera le pouvoir durant cette transition). Le fédéralisme éviterait que les structures politiques ne soient souveraines tout en conservant un cadre de sécurité : liberté de la spontanéité locale et ordre global de la structure fédérale ; multiplication des sphères au niveau vertical et au niveau horizontal. Les représentants ne servent qu'à incarner le fonctionnement de la structure globale (c'est le lien entre tous les corps intermédiaires, l'unité de la structure fédérale dans son ensemble). Le protectionnisme n'est pas

⁴⁷⁴ Proudhon, J. F. (1840). Qu'est ce que la propriété ? Ou Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626552d/f3

souverain mais propre à chaque échelle de la vie économique, pour favoriser l'économie locale. Le problème est encore de penser un système clos, même si chaque échelle/cercle supporte sa propre souveraineté : la pluralité des sites de pouvoir nécessite de penser les liens en réseaux.

On envisage encore la politique sous une forme binaire, alors que Proudhon le fait de façon dialectique, en assumant les contradictions pour produire de nouvelles formes. Si nous reprenons la notion d'hégémonie chez Laclau (2000, *Après l'émancipation*) « il n'y a hégémonie que si la dichotomie universalité/particularité se trouve surmontée ; l'universalité n'existe que comme incarnation – et subversion – de quelque particularité mais, inversement, aucune particularité ne peut devenir politique sans devenir le site d'effets d'universalisation »⁴⁷⁵, nous pouvons interroger ce qu'il en est de la ZAD de Notre Dame des Landes et des autres espaces autogérés. Il y a à la ZAD particularité, de l'espace, de l'historique de la lutte, et elle est l'effet d'universalisation seulement sur le plan imaginaire (exemple de l'occupation des espaces publics et des facs qui ne fonctionnent pas de cette façon car y manque l'un des processus clés là-bas : autonomie, inclusivité, coopération). C'est en tant qu'accueil de luttes internationales (construction de l'Ambazada) que s'y déploient des liens en réseaux et une réflexivité qui dépasse les enjeux territoriaux, par l'échange de pratiques de lutte. La ZAD reste aussi dépendante des services publics, au moins au niveau de la santé : un événement majeur serait d'y implanter une maison de santé. Nous ne développerons pas l'exemple de la ZAD pour la même raison que de nombreux travaux ont été effectués dessus, mais nous souhaitons analyser comment, dans l'espace urbain cette fois, le « cortège de tête » vient refléter ce que nous avançons comme une affection portant au conflit des représentations.

Lors de la mobilisation contre la loi travail en 2016, s'est formé un cortège de personnes non syndiquées ni encartées politiquement en tête de manifestation, ce qui a été auto-désigné « cortège de tête », soit un signifiant ne pouvant représenter autre chose que cette foule mouvante lors des manifestations (donc dans un temps délimité). C'est potentiellement un signifiant vide, face à quoi l'autorité discursive étatique a choisi des représentations plus susceptibles d'engager des affects de rejet, de peur et de désordre : les casseurs, le black block, extrême-gauche, ultra-violents, radicaux voire terroristes... Le discours étatique, repris par les médias dominants a permis de produire, à partir d'un élément disparate « le cortège de tête », une requalification signifiante engageant une représentation homogène qui suscite des affects communs pour les récepteurs (la fameuse opinion publique). La lutte pour la vérité a été flagrante dans le discours de l'Etat légitimant la répression policière face à la violence des manifestants et les images, vidéos, communiqués, post sur les réseaux sociaux, pancartes, débats dans l'espace public, médias alternatifs etc des manifestants, pour inverser ce discours dans le sens de ce slogan « la répression m'a radicalisé ». Si la lutte pour

⁴⁷⁵ Butler, J., Ernesto, L., Zizek, S. (2000). *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017. P. 80.

l'hégémonie n'est pas une nouveauté, ce qui est intéressant ici est que chaque acteur devenait un témoin et une source discursive potentielle, l'instance légitime n'étant plus rapportée à l'autorité de l'énonciateur mais à sa preuve matérielle permise par les outils technoscientifiques (ainsi se sont développés les periscopiers en parallèle des journalistes classiques). Là encore, la vérité se trouve détachée de sa légitimité antérieure portée par l'autorité discursive, la lutte se trouve dans le face à face des caméras. Dans le cas du « cortège de tête », le discours du risque a été mobilisé par l'autorité discursive en interne et en externe. La médiatisation de la vitrine brisée de l'hôpital Necker le montre bien : les casseurs s'en prennent à la figure protectrice de l'Etat et ainsi à votre propre sécurité (encore une fois mêlée avec santé), leur action menace la perte de cette sécurité. En interne, a été mobilisé le risque de délégitimer les revendications par les autorités syndicales : cela permettait d'asseoir leur rôle protecteur vis-à-vis des manifestants et du public, en même temps qu'elles rejetaient ce discours de la part de l'Etat. L'autorité discursive perdure donc de l'extérieur dans la gestion du risque comme instance surmoïque de responsabilité individuelle et collective, c'est en cela qu'elle assure en dernier rempart la subsistance du pacte social.

Dans le cortège de tête, de nombreuses personnes n'utilisent pas le jet de pierre, ne taguent pas, ne chantent pas les slogans, mais sont tout de même là. Il y a eu en effet une affection qui a émergé, que je ne saurais qualifier puisqu'elle n'a d'autre représentation que ce terme spatial « cortège de tête », via le vécu traumatique de personnes touchées directement par la répression policière, mais aussi celle de personnes à côté, ou simples observatrices. L'affection collective en ce sens a produit en partie une réparation des expériences traumatiques individuelles, elle a constitué un corps qui ne se définit pas mais qui s'expérimente, qui ne suppose pas d'idéal. Le travail de subjectivation ne peut alors être investi par une autorité discursive, puisque le « cortège de tête » est un signifiant vide, qu'elle soit interne ou externe : toute tentative de leadership mènerait de toute façon à soupçonner son auteur d'être de la police... Et ce n'est pas qu'une boutade, c'est très éclairant des processus en cours. Cela n'empêche qu'entre les manifestations, de nombreux débats ont lieu entre les participants du cortège de tête, produisant du savoir commun (sur les stratégies, les cibles touchées, etc...). Par ailleurs, il est intéressant d'observer que lors de la manifestation du 26 mai 2018, un appel des collectifs de banlieues à rejoindre le cortège de tête a émergé, modifiant la disposition des corps le jour même, puisque c'était les familles des victimes de violences policières qui étaient en tête de manifestation, limitant, pour leur sécurité, l'affrontement avec les forces de l'ordre. S'est posée alors la crainte d'identités divisées dans le cortège, cherchant à se faire reconnaître comme y étant légitime : il est bien possible que cette pratique soit en cours d'institutionnalisation.

Est-ce que ce rapport au collectif pour assimiler une affection émergente vient prendre la place de la représentation instituée de l'Autre ? C'est-à-dire que l'identité discursive pourrait procéder d'une autonomination ? Ou bien est-ce seulement que l'accrochage symbolique/imaginaire est plus fluctuant et que les espaces d'identification peuvent se déplacer mais que demeure l'instance tierce en qualité de pouvoir protecteur nécessaire ? En cela, ces remaniements collectifs ne seraient autres que des espaces théâtral dans lesquels on « jouerait » l'émancipation mais à condition qu'elle reste sécurisée, avec l'expérience cathartique... Ou alors ce serait un premier temps, une étape avant que le collectif prenne réellement cette place tierce régulatrice : l'identité discursive serait alors en voie de second plan par rapport à l'expérimentation affective. Quand un blessé grave apparaît dans le « cortège de tête », si les street medic assurent une aide, c'est aussi l'appel à l'ambulance et à l'arrêt des affrontements... Scène théâtrale, disions nous.

Finalement, comme nous l'avons vu, l'affection peut émerger du traumatisme partagé, l'aspect protecteur se situe dans le soutien des corps en présence, tout en notant que l'institution demeure présente pour assurer, au niveau de la santé, la survie des corps. Au Chiapas, les zapatistes ont construits leur propre maison de santé, ce qui est incomparable avec le cas français car précisément, c'était l'absence de soin qui était prégnant dans cette région. Si les injonctions paradoxales produisent de la réflexivité, le processus anarchiste est donc une des réponses possibles aux dynamiques en cours. Mais il suppose que des espaces d'autonomie se constituent, espace dans lesquels, certes la réflexivité pourra se déployer à partir de l'altérité, où la pratique sera déterminante sur les discours imposés, mais où le rapport au pouvoir institué à l'extérieur, ainsi que le rapport à la frustration qu'il maintient (production d'un ennemi extérieur) devront être interrogés. C'est en ce sens que nous souhaitons développer la fonction de la psychanalyse comme Dire dans le social, et sa possible jonction avec la pratique anarchiste.

D. De la psychanalyse comme Dire dans le social ?

Quel type de lien social et de pratique collective peut dessiner la psychanalyse, comment l'acte analytique peut-il trouver des espaces hors cabinet dans lesquels émerger ? Et au-delà de son émergence, dont nous avons déjà établi des modalités (le trauma, le sublime, retour du refoulé...), comment sa réception peut-elle s'établir dans le sens de la relation analytique ? Si le transfert d'amour produit le changement de discours, c'est en ce que passe à ce moment le discours de l'analyste : (a) est en position d'agent et le sujet barré est mis au travail, même si c'est pour revenir au discours antérieur.

Selon G. Lérès (2006, Science, capital et sujet) « Deux éléments semblent être en puissance de briser cette ronde (du plus de jouir), l'angoisse et l'amour, qui s'offrent ainsi comme prises pour l'analyse [...] Ces avènements subjectifs inscrivent discursivement l'objet (a) en dominante du discours et situent le sujet comme actif par rapport à l'érection de son savoir en vérité. Se verrait ainsi rompu le sort jeté au sujet par la copulation de la science et du capitalisme. »⁴⁷⁶. L'amour et l'angoisse seraient affection pour arriver au discours de l'analyste faisant lien social ? Soit un discours de la contingence ; ne faudrait-il pas d'abord sortir la psychanalyse du rapport marchand pour l'inscrire en pratique collective ? Ainsi, selon Lacan (1969, Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse) « Peut-être que c'est du discours de l'Analyste que peut surgir un autre style de signifiant Maître »⁴⁷⁷, peut-être aussi par le rejet de la propriété qui commence par le nom d'auteur, d'un nom auquel on associe un savoir, comme dans le discours universitaire qui protège le signifiant Maître. Dans nos réflexions sur Debout éducation populaire, le cortège de tête, et l'interface numérique en tant que déplacement de l'identification à partir d'une affection émergente, nous avons insisté sur le fait que la réception de l'expression affective se faisait dans un espace collectif, sans représentant en place d'Idéal du Moi. En cela, nous ne sommes pas dans le rapport classique demande/désir, car c'est d'une expérience corporelle que se déploie la production de savoir collective. Dans la relation analytique, l'analyste en place de sujet supposé savoir est déjà pris dans la demande, ce que nous avons déjà remarqué, une production de savoir analytique en dehors du cabinet supposerait donc que le supposé savoir soit projeté sur le groupe, à partir d'une pratique commune. Nous retrouvons ici le principe anarchiste « ni Dieu ni Maître ».

Dans la Genèse, Dieu est supposé savoir quels sont les noms des choses puisque c'est lui qui les a créées, l'acte créateur précède le nom qui vient le dénommer : la dimension d'acte du Dire est perdue en devenant connaissance pour l'homme, elle est l'acte de création signifiante dans l'après de l'affection ; si les choses sont là, c'est qu'elles ont déjà été nommées. La passion narcissique, avec en idéal l'ascète, dont l'image est reléguée dans le monde professionnel du capitalisme, comprend un idéal sous-jacent chrétien. Ceci pose un individu absolu coupé du social et donne l'illusion d'un symbolisme autonome, alors qu'il ne peut y avoir de symbolique individuel, toujours social. Qu'est ce qui, à part la religion, peut avoir le rôle de Tiers qui délimite le vrai du faux ? C'est là que se situe le pouvoir.

La psychanalyse, sur le modèle de l'extraterritorialité, se situerait entre religion et science. L'érotisation des relations, favorisée par les diverses situations transférentielles, facilite les évolutions paraphréniques (avec guérison sociale au prix d'un syndrome hallucinatoire auditif

⁴⁷⁶ Lérès, G. « Science, capital et sujet », *La clinique lacanienne*, vol. n° 10, no. 1, 2006, pp. 219.

⁴⁷⁷ Lacan, J. (1968-1969). Le Séminaire, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991. Pp. 128.

verbal) et les organisations type « borderline ». Ces dernières apparaissent non pas telle une nouvelle entité nosographique, mais bien comme la résultante de l'introduction de la pratique analytique dans la prise en charge thérapeutique des psychoses en phase processuelle. Si par delà Freud, nous ne retenons avec Lacan que le discours hystérique englobant la névrose, c'est ce dernier qui vient englober la reconstruction du monde psychotique. Il n'y a pas de discours psychotique mais il y a une structure à partir de laquelle le discours hystérique aboutit à la reconstruction du monde délirant. La psychose apparaît dans la confusion du Réel et du Symbolique chez un sujet pour qui l'accès à l'imaginaire est barré, c'est-à-dire que le fantasme ne peut opérer sur une autre scène. C'est le discours psychanalytique né du discours de l'hystérique qui, par delà les discours du maître et de l'universitaire, rend accessible la psychose, car il reprend la névrose venue combler le vide de la psychose et du narcissisme. L'hystérie est devenue fantasme plus que symptôme du fait de son passage dans le discours, représentant de la jouissance de l'esclave. En ce sens, le discours de l'analyste permettrait-il d'ouvrir le champ à une société psychotique, c'est-à-dire ne fonctionnant pas sur des registres discursifs fixés ? Cela va nous amener à interroger l'anarchisme à partir de la psychothérapie institutionnelle.

Foucault questionne (1982, *L'herméneutique du sujet*) « Est-ce qu'on peut, dans les termes mêmes de la psychanalyse, c'est-à-dire tout de même des effets de connaissance, poser la question de ces rapports du sujet à la vérité, qui ne peut pas, par définition, se poser dans les termes mêmes de la connaissance ? »⁴⁷⁸. L'impossible de la relation des corps en présence dans la psychanalyse dépasse le sujet supposé savoir au cours de la cure, c'est une pratique de discours, pas un contenu de connaissance. « Le souci de soi est en effet quelque chose qui a toujours besoin de passer par le rapport à quelqu'un d'autre qui est le maître... Il n'y a pas de souci de soi sans la présence d'un maître. Mais ce qui définit la position du maître, c'est ce dont il se soucie, c'est du souci que celui qu'il guide peut avoir de lui-même. A la différence du médecin, du père de famille, il ne se soucie pas du corps, il ne se soucie pas des biens. A la différence du professeur, il ne se soucie pas d'apprendre à celui qu'il guide des aptitudes ou des capacités, il ne cherche pas à lui apprendre à parler, il ne cherche pas à lui apprendre à l'emporter sur les autres. Le maître, c'est celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même, et qui trouve, dans l'amour qu'il a pour son disciple, la possibilité de se soucier du souci que le disciple a de lui-même. En aimant de façon désintéressée le garçon, il est donc la principe et le modèle du souci que le garçon doit avoir de lui-même en tant que sujet »⁴⁷⁹(ibid). C'est-à-dire qu'il ne se soucie pas d'un objet mais de la subjectivité même, autre

478 Foucault, M. (1981-1982). *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France. Paris, Gallimard, 2001. Pp. 31

479 Ibid. Pp. 58.

sans valeur chiffrable : le maître est le médiateur dans le rapport de la subjectivité à sa constitution de sujet, l'opérateur de réflexivité. La pratique de soi est intriquement liée à la pratique sociale et en ceci, la constitution d'un nouveau rapport de soi à soi ne peut qu'être articulée au rapport à l'Autre. Nous retrouvons chez Foucault la notion d'amour, comme centrale dans le transfert. Un point de vigilance ici : ce que nous avons appelé le transfert d'amour à partir de l'affection partagé peut paraître attaché à l'amour divin. Nous tenons donc à poser que c'est dans la projection de l'affection partagée, par la vulnérabilité du corps et la puissance nommante que se constitue l'amour. L'amour n'est pas une donnée divine universelle, c'est l'envers affectif de l'acte de nomination, ce qui continue d'attacher les corps, pour le meilleur et pour le pire, pourrions-nous dire...

Selon H. Guilyardi (2011, *Entre savoir et transfert, l'Acte*) : « produire l'Acte, c'est créer la différence, l'instituer, la rendre visible. Modeler une découverte. Créer, c'est rompre le cercle. Ou encore déployer une réorientation, parce que ce cercle est déjà rompu. Etablit, installer une limitation, un bord, forer un trou, percer une coque. Provoquer un effet, une rencontre. Ce qui produit au minimum la surprise, l'étonnement, les félicitations, parfois la sidération, souvent le rejet et la violence, car le cercle imaginaire clos tient par une extrême tension, des positions bien installées, selon un Moi idéal [...] Sans posséder le pouvoir de l'imposer, le faire respecter, celui qui s'y risque sera habituellement sacrifié comme bouc émissaire, ou évacué dans l'inexistence, par les tenants de la pétrification. C'est probablement là une des raisons majeures de l'inhibition, qu'on la qualifie alors de structurale ou pas, de l'Acte. Par l'effet du déplacement produit, l'Acte fait scandale. Il modifie la situation, les conditions de la jouissance commune, installée, coutumière, chronique : la rente de la jouissance »⁴⁸⁰. L'Acte est la manifestation de l'affection émergente, le Dire est son expression, Acte et Dire sont réciproques mais pas nécessairement simultanés, supposant une extériorité.

La cure analytique est donc avant tout une pratique de production de savoir autre que d'objets de plus de jouir, soit ce que nous avons posé en savoir liant, à partir du désir de savoir issu de la représentance refoulée de l'affection partagée. Ainsi, selon P. Dardot (2011, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel/collectif*) « De même que le savoir qui opère dans la cure ne précède pas l'acte analytique mais en est le produit, ce qui implique que l'acte ne puisse se déduire d'un quelconque savoir, de même le sujet, lui-même défini par un certain « savoir », ne préexiste pas à l'agir commun dans la mesure même où il en procède. Plus précisément, un tel agir produit un sujet collectif en opérant une transformation des singularités qu'il implique, mais sans que, jamais, cette transformation n'induisse un « sujet commun », puisqu'un tel sujet équivaldrait à la suppression pure et simple des singularités (à supposer que l'idée même d'un « sujet commun » ait

⁴⁸⁰ Guilyardi, H. (dir). (2011). *Entre savoir et transfert, l'Acte*. Editions APM, Paris. P.20.

le moindre sens). Cette transformation ne fait en elle-même aucune difficulté : les singularités ne sont pas des individus, elles sont prises dans un devenir-autre ou dans une altération qui les fait sans cesse différer d'elles-mêmes, et l'agir commun les fait différer d'elles-mêmes d'une façon si radicale que toutes ces différences à soi produisent un nouveau sujet collectif. Il ne peut y avoir de communauté des singularités, mais il y a place pour un agir commun des singularités et pour la subjectivation collective qui en résulte. »⁴⁸¹.

Nous retrouvons ici très précisément ce que nous avons avancé avec l'exemple de Debout Education Populaire, qui s'est vu qualifier par d'autres commission pendant un temps de « lieu thérapeutique de Nuit Debout », dans le sens où les conflits associés aux prises de décisions collectives ne trouvaient pas d'écho à Debout Education Populaire, puisque s'y était appris, dans la pratique de la modération, la prise de décision par consensus, sans que cela ait été prescrit. Etre un espace thérapeutique signifie plusieurs choses : une place offerte sans injonction, l'ouverture à une parole non dirigée (pendant un moment de conflit fort à Nuit Debout, il a été demandé aux personnes prenant la parole de ne pas citer de noms car chaque prise de parole s'adresse à tous, voire aussi le Journée thématique « se connaître et faire ensemble » basée sur le décentrement, en *Annexe 18*). Étonnamment, le collectif n'a pas été marqué d'une étiquette, chaque personne s'y identifiant lui posant la sienne : ainsi pour les anarchistes, le collectif est anarchiste, pour les citoyennistes, il est citoyenniste, etc... Il y a ici quelque chose de très proche de ce que produit la rencontre du psychanalyste dans la chambre du patient, quand sa parole se met en réflexivité alors qu'il n'a pas de demande (différent de la demande d'analyse), et la rencontre du passant avec le collectif, quand sa parole se met en réflexivité au moment où il prend le micro, alors qu'il n'a pas de demande. Dans les deux cas, il peut y avoir rejet immédiat, ou fermeture dans l'après-coup, ou production de savoir liant.

Si la religion permet de donner du sens, qu'en est-il de la psychanalyse, quelle est sa fonction dans la subversion du sujet ? Est-elle productrice de lien social, si oui duquel ? Dans la foi, la croyance exclut la vérité et fait cohésion entre les représentations. La psychanalyse travaille, fondamentalement, le lien à l'autre, à l'étranger en soi et ainsi au dehors (l'objet potentiellement persécuteur) : sa pratique est imprégnée du lien social et rejaillit dans le lien social. Dans et par le transfert, se rejoue le lien social et en cela, le rapport à la frustration : d'après Winnicott (1947, *La haine dans le contre-transfert*) « si le patient cherche à atteindre de la haine objective ou justifiée, il faut qu'il puisse l'atteindre, sinon il n'aura pas le sentiment que l'amour objectif peut être à sa

⁴⁸¹ Dardot, P. « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS*, vol. 38, no. 2, 2011, pp. 255.

portée »⁴⁸². C'est à partir du moment où l'analysant se rend compte que l'analyste est, aussi, autre chose que ce qu'il a créé dans son fantasme, que la relation à l'altérité radicale pourra être pensée et vécue sans persécution. Ceci, bien sûr, à condition que l'espace et le temps dans la cure aient pu lui permettre de créer l'analyste. En effet, pour Winnicott (1971, *Jeu et réalité*, l'espace potentiel), il n'y a de résistance que de la faute de l'analyste qui doit recréer les conditions de l'environnement suffisamment bon (holding). Le social, pour laisser émerger le désir, devrait donc comprendre ces temps de réflexivité interne, permis par la protection de la réflexivité collective. C'est rejouer la capacité d'être seul en présence de quelqu'un qui permet d'accéder à un état de non-intégration sans que ceci soit anxiogène « jouer est une thérapie en soi [...] Il existe un développement direct qui va des phénomènes transitionnels au jeu, du jeu au jeu partagé, et de là, aux expériences culturelles »⁴⁸³.

Cela suppose-t-il que tout analysant sera à même de maintenir au sortir de la cure cette potentialité affective à déployer ? Les traitements psychiatriques sont des traitements de l'Autre : l'institution a pour rôle de se poser comme régulateur de la jouissance supposée de l'Autre. Le discours psychotique a un sens structural pur : le praticien cherche à se dégager de la position d'Autre pour instaurer de l'imaginaire (de l'autre) dans l'ordre du discours. Les effets de contrôle instaurés par les neuroleptiques et psychotropes permettent au sujet de réinvestir ses propres perceptions en limitant la jouissance, ou bien la circulation du signifiant ? (ralentit l'espace entre perception et action, retard par rapport à l'hallucination). Mise à part une extension des entités cliniques (dans le temps : névrose ou psychose infantile prolongée) et une diminution des formes symptomatiques par la prise de médicament et la théorisation psychanalytique du sexuel (le discours hystérique devient semblant car possible), ce qu'on appelle nouvelles entités cliniques ne sont que le déploiement des bords à constituer de l'espace de réflexivité. Le sujet névrosé a un retard hallucinatoire sur lui-même, ce qui fait qu'il est sujet aux addictions comme ayant un semblant d'hallucinations auto-fabriquées. Depuis que la science est devenue ce qui produit les signes tout autant que ce qui les interprète, il peut être défini comme une drogue de la pensée, se suffisant d'elle-même pour construire la réalité. Si le signe reste du côté du divin, dans son essence indéchiffrable (ce qui pose une limite à la raison, celle de la croyance en une origine), la raison n'est plus qu'une construction face à la réalité, une adaptation (différent d'une construction de la réalité).

482 Winnicott, D. (1969). De la pédiatrie à la psychanalyse (1935-1963) « La haine dans le contre-transfert » 1947. Ed. Payot, coll. Sciences de l'homme.

483 Winnicott, D. (1971). *Jeu et réalité : l'espace potentiel*. Ed Gallimard coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1975. PP. 71

Selon P. Cingolini (2011, *Psychanalyse, politique, désidentification*) « le dispositif analytique dans l'intimité du cabinet est créateur de cet entre-deux où pourra se glisser une nouvelle histoire, là où, dans l'expérience d'émancipation, un groupe doit instituer, parfois dans un rapport à la force, l'espace du détournement et de jeu qui lui permettra de prendre ses distances à l'égard des modes sociétaux de naturalisation et de banalisation de son identité dominée et de s'y glisser pour ouvrir une trajectoire collective différente, reconfigurant les places assignées à chacun et les conditions dans lesquelles ces places trouvent à se cristalliser dans le visible et le sensible »⁴⁸⁴. L'inconscient ne peut pas se situer sur un plan ontique tant qu'il doit se situer éthique. Dans l'analyse, le Dire engage le monde comme il engage le sujet par la situation : dire la vérité a d'abord pour fonction de faire jouir l'Autre (l'aveu), où le transfert peut s'opérer de l'effet miroir.

Nous avons vu que nous étions dans un discours de fraternité en compétition, ce qui fait écho dans la psychanalyse « Nous sommes tous frères de notre patient en tant que comme lui, nous sommes les fils du discours [...] sachez que celui qui monte, qu'on n'a pas encore vu qu'à ses dernières conséquences, et qui lui s'enracine dans le corps, dans la fraternité de corps, c'est le racisme, dont vous n'avez pas fini d'entendre parler »⁴⁸⁵ (Lacan, *Le Séminaire XIX, ... ou pire*). Or, la psychanalyse pose un autre rapport à la fraternité, une fraternité au niveau de la division du sujet, dans la production de savoir commun produisant du lien en (a). Comment cela opère-t-il dans la psychothérapie institutionnelle ?

Tosquelles⁴⁸⁶, psychiatre catalan anarchiste, fuyait le nazisme de la guerre d'Espagne, quand il a posé à Saint Alban les bases de la psychothérapie institutionnelle. C'est d'abord dans la précarité (guerre et famine) et dans le désordre externe que s'articule la pratique des usages. Il y a élaboration constante des moyens matériels et sociaux, des places toujours à reconstituer par l'appropriation des espaces et circulation de la parole. Les statuts ne sont plus effectifs comme place à prendre : des juges deviennent médecins, des prostituées infirmières, le savoir porté sur l'autre se déplace dans la production collective. Tosquelles pose un droit au vagabondage en déconstruction/reconstruction des identifications, nécessité de se séparer pour rencontrer l'autre dans la différence : il cherchait à déconstruire ce qui marchait trop bien, ce qui est inverse au principe de l'institutionnalisation aujourd'hui, fondement de la reconnaissance d'existence. La production d'un savoir collectif sans reconnaissance externe renverse le discours universitaire. La psychothérapie institutionnelle ne désarrime pas les traumatismes des événements collectifs qui les

484 Cingolani, Patrick. « Psychanalyse, politique, désidentification », *Revue du MAUSS*, vol. 38, no. 2, 2011, pp. 171-183. P. 182.

485 Lacan, J. (1970-1971). *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*. Editions du Seuil, Paris, 1991. Pp. 164.

486 <https://commedesfous.com/une-politique-de-la-folie/>

fondent : le principe actuel de consultation psychologique post-attentat marque le soin individuel détaché de sa dimension politique, ce qui rejoue le processus de normalisation. Cela pose la nécessité de penser la psychanalyse pas sans le politique, toujours dans un espace de réflexivité collective, cet espace étant celui qui doit être soigné.

Le capitalisme produit une souffrance de surdétermination, d'injonctions paradoxales, face à quoi la psychothérapie institutionnelle ainsi que l'anarchisme cherchent des pratiques communes autour des usages, qui ne soient pas pris dans la représentation imposée, dans l'aliénation du désir. En ce que le rapport à l'autre est toujours un effort (contrairement aux objets de plus de jouir), le soin de la réflexivité collective comprend la constitution d'un espace de réparation à potentiel d'ambivalence affective, le lieu de la frustration : Tosquelles parle de la constitution d'un groupe suffisamment fort pour disparaître. La psychothérapie institutionnelle propose une pluralité d'identifications par rapport à un signifiant maître isolé, où l'autonomie laisse place à l'hétéronomie. L'autonomie reste dans le registre de la loi où la conscience est le tribunal intériorisé, avec un clivage, supposé opposé à l'aliénation. Prendre en compte l'aliénation dans la production de savoirs communs est de l'ordre de l'hétéronomie, en ce sens anarchisme et psychanalyse mériteraient de mieux se connaître pour déployer un territoire vivable de politique sans souveraineté, la pratique d'usage orientée par le désir de savoir, liant la représentance de l'affection partagée, dans un décalage permanent. Comment l'anarchisme pourrait-il traiter la question de la psychose, ou plutôt quelle psychose produirait l'anarchisme ? Mais aussi, la psychothérapie institutionnelle pourrait-elle s'appliquer à la névrose en rebaptisant cette pratique de psychanalyse anarchiste ?

Pré-Conclusion

Dans le processus de socialisation, nous avons noté que les champs économiques, défensifs et techniques étaient fondamentaux, nous en avons dessiné les modalités contemporaines via les discours dominants. La pluralité des sites de pouvoir et des surfaces d'identification a à nouveau été soulignée, dans leur modalité aliénante (injonction de subjectivité et aliénation du désir aux objets de plus de jouir, dispositifs disciplinaires imposant aux corps une normalisation) et émancipatrice (déploiement des espaces de réflexivité, engagement des corps pluriels par les affections émergentes, production de savoirs collectifs). Nous en sommes arrivés, à partir de ma pratique collective, à interroger la façon dont le rapport entre demande et désir pouvait se déplacer, puisant de l'inattendu de la rencontre. Le désir de savoir s'est présenté puissance liante, alors que nous posions avant le savoir dans l'ordre de la maîtrise issue de la discontinuité de l'affection partagée. Décidément, de chaque position s'est exprimée une extériorité qui la venait renverser. Et les miettes que nous avons pu explorer ne s'affirment pas en tendance d'ensemble, mais selon des processus similaires, à moins que, ce soit notre processus de pensée qui les pose ainsi de façon similaire, ne serait-ce point possible que le sens ici présent émerge de l'espace de réflexivité collective que j'ai constitué par ce travail de thèse ?

Beaucoup de choses demeurent en suspens et n'ont pu être développées, manque de temps, d'espace, de savoirs... Et notamment le lien entre psychanalyse et anarchisme auquel nous aboutissons, comme un pavé dans le cabinet, si on nous permet cette métaphore... La ZAD de Notre Dame des Landes mériterait d'être interrogée à partir de la psychothérapie institutionnelle, mais déjà voilà que je pars sur ce qui sera, certainement, mes travaux à venir. Après l'instant de voir qu'ont imprimé ma clinique et ma pratique collective, le temps pour comprendre où se déploie l'élaboration de la thèse, voici venu le moment de conclure, soit la décision, n'est-ce pas ?

Conclusion et Décision

Autant qu'une expérience de réflexivité en soi, ce travail de thèse a tenté, par sa forme et son contenu, de poser à la fois les discours en place et les extériorités qui les déplaçaient. J'ai longuement hésité à faire une conclusion qui reprenne les grands moments de la thèse, ne souhaitant pas annuler ainsi le mouvement qui lui a été inhérent. Faire une synthèse, ce serait aussi imposer aux lecteurs de se focaliser sur certains points, certaines articulations qui n'ont pas été pour eux les plus déterminantes. Grâce à un ami, mon plus proche interlocuteur lors de la rédaction, j'ai bien compris que sa lecture lui était propre, et ne s'attachait pas nécessairement sur ce qui faisait pour moi le plus sens, je le cite « depuis la lecture, enfin c'est arrivé pendant, je me vois en train de me voir observer les autres... C'est très étrange ». Il est vrai aussi que j'ai proposé plusieurs pistes qui n'ont pu être pleinement développées... En conséquence, je fais le choix de conclure par une reprise du travail général, mais en insistant surtout sur ce qui a été fixé puis a bougé, dans ma propre théorisation. Après cela, nous laisserons ouvertes les questions qui restent, pour revenir, comme le signifiant zéro qui frapperait de sa marque de vérité, à ce qui me portait en amont... Le prologue.

Dans l'introduction, nous avons commencé par poser avec Foucault que les discours ne sont pas orientés par une autorité qui les déterminerait, mais par la forme de leur énoncé, que nous avons associée à la méthode scientifique. Leur pouvoir d'homogénéisation des affects et représentations, ainsi que leur moyen disciplinaire passeraient par ces formes, dans lesquelles le sujet devrait s'inscrire pour être reconnu en tant que tel. C'est à partir de cela que nous avons posé la notion de Dire, de ce qui ne s'inscrit pas dans ces formes et émerge d'une affection hors représentation. La lecture lacanienne nous a permis de développer la façon dont l'autorité discursive s'institue à partir de la puissance nommante de l'Autre, qui projetant le transfert d'amour de l'affection partagée, marque de la division du sujet, se représente dans les identifications de l'Idéal du moi, où se maintient la continuité d'existence du sujet. Nos questions concernaient alors la possibilité que les discours dominants puissent déplacer la représentation de l'autorité discursive, et ce qui venait en place d'Idéal du moi. Egalement, si le Dire pouvait poser une extériorité aux discours et déplacer ce qui était en pouvoir de représentation de la puissance nommante de l'Autre, voire si celle-ci pouvait s'intérioriser via l'autonomination. Nous avons défini plusieurs choses. L'expression d'une extériorité peut venir faire écho à des expériences d'extériorités, produisant des émergences affectives, mêmes si elles n'avaient pas été traduites en énoncés : ce serait donc cette activité entre

extériorité, résistance et intégration qui mobiliserait sans cesse l'espace discursif. La reconnaissance de l'expression d'une extériorité nécessiterait qu'un espace vide ou en bascule (c'est-à-dire une représentation saturée ou en déclin) soit suffisamment investi par une affection émergente pour pouvoir s'imposer. Dans le Dire, nous avons noté que cette distance s'effectue à condition que ce Dire soit reçu : s'il est reçu par le sujet qui l'articule, le décalage ne produit pas une perte mais une intensification de sa puissance (potentiel d'autonomination), s'il est reçu par l'autre, il y a multitude affective (nomination collective) ou interprétation (reproduction du signifiant maître) qui détermineront son devenir. Nous avons ensuite avancé les trois discours dominants, montrant leur interaction permanente et la manière dont ils déployaient une pluralité de sites de pouvoir.

Le premier chapitre a porté sur l'actualité et le devenir de l'autorité discursive légitime de nos institutions. L'événement discursif y est développé pour comprendre que la nomination dans la politique vise à reprendre une affection émergente, afin d'en donner une représentation produisant des affects homogènes, afin de la réduire par le recours à des discours antérieurs, afin de la réprimer en l'invisibilisant. Avec Spinoza, apparaissent deux modalités parallèles d'affection, venant déplacer le transfert d'amour : par une nomination supposée émanant de l'Autre mais extérieure à sa représentation instituée, par l'affection des corps partagés. Nous interrogeons la façon dont les liens affinitaires, issus de l'affection partagée peuvent faire résistance à l'autorité instituée. Quand ce discours s'effrite par la destitution de sa légitimité, les liens libidinaux sont appelés à ressurgir, à compter qu'ils sont demeurés latents derrière les affects communs. En questionnant la résistance et son potentiel renforcement du pouvoir en place, le concept d'hégémonie nous a permis de pointer que le signifiant vide peut bien opérer en tant que Dire, mais que son attachement à un représentant jouera nécessairement la logique de domination et d'injonction collective. Donc, nous en arrivons au fait qu'un événement discursif opérerait comme tel, seulement s'il posait une rupture autant quant à la forme que quant au contenu, soit à partir d'une extériorité et non pas d'une opposition, et qu'il ne cherchait pas à se faire reconnaître dans les pouvoirs en place. Enfin, le discours de la minorité sous le prisme du discours de l'hystérique prendrait son potentiel d'universalisation par le passage à la majorité dans le discours universitaire : cette jonction peut opérer par le discours du maître via son substitut, le discours du capitaliste.

L'analyse du discours économique de la valeur a montré que le pouvoir était bien extérieur à son instance légitimée, dans les acteurs économiques du marché auxquels l'Etat est assujéti, à quoi le discours du risque répond en tant que maintien de l'autorité discursive. Des injonctions collectives contradictoires, entre mise en concurrence et effort commun, favorisent aussi l'intériorisation de la réflexivité. Notre société, marquée par cette référence au tiers protecteur, si celui-ci défaille, la méfiance qu'il aura lui-même constituée pour maintenir son pouvoir, ne trouvera

plus dans les liens libidinaux les possibilités de sa cohésion. Le recours au discours capitaliste dans la question sécuritaire pourrait bien aller vers la fin de la légitimité du pouvoir institutionnel : laissant les corps entièrement déterminés par un pouvoir qui lui échappe, voire auquel il se soumet, il ne pourra plus répondre de sa représentation du pouvoir nommant de l'Autre, mais sera potentiellement le passeur du déplacement de cette représentation aux acteurs du marché et à l'individu souverain. L'analyse du discours de la technoscience nous a permis de comprendre la manière dont l'énoncé scientifique a favorisé la réflexivité de soi à soi, prenant l'homme en objet, mais les technosciences rejouent le processus de domination à partir de l'extérieur de soi. Si la science et sa technologie sont la suppléance du discours du maître, nous voyons que la représentation instituée de la puissance nommante de l'Autre n'y a guère de place autre que substitut. C'est-à-dire que la technoscience est un outil de domination pour le pouvoir en place, mais comme outil de domination, elle peut tout aussi bien se passer de ce pouvoir, voire même elle tend à en faire son propre outil.

Nous avons terminé ce premier chapitre en étudiant la potentialité du commun en tant que signifiant vide, autour du droit en signifiant majeur, en nous appuyant sur les exemples de renversement discursif et la logique économique sans représentation, par la résurgence des liens libidinaux. Nous en arrivions à interroger la façon dont l'intériorisation par la science du discours du maître, via le surmoi individuel, augmente l'écart avec les injonctions collectives contradictoires de l'autorité discursive et rend possible un rapport à soi qui se passe de représentation externe de la puissance nommante de l'Autre. Cela nous a amené au second chapitre Du Sujet.

Le second chapitre a été moins spéculatif car orienté par ma clinique hospitalière. Nous y avons étudié la manière dont la destitution de l'autorité discursive se reflétait, de façon en fait assez limitée, mais en acte, dans la réflexivité subjective. Il aurait certainement été nécessaire de faire ici une étude comparative historique pour analyser plus précisément l'évolution de ces mécanismes, nous avons seulement repris l'évolution philosophique et scientifique de la notion de sujet, ce qui nous a permis de saisir le déplacement des injonctions de subjectivité. Il a été noté que notre propre mouvement y était emprunté, cherchant dans les affections quelque chose de l'ordre d'une authenticité en acte mais invisible, hors langage, à révéler par le Dire... Cela reste une des critiques que je continue d'adresser à ce travail : comment parler de ce qui n'est pas encore langage en utilisant des mots ? D'ailleurs, l'affection partagée, le Réel, n'est peut-être que l'objet (a) de l'humanité, puissant désir de savoir, que quelque chose existe qui ne nous soit pas accessible. Tant de délires et constructions sociales partent de ce principe qu'il existe quelque chose de quoi nous sommes coupés. Et c'est peut-être ça que produit le langage, l'Idéal d'une communauté primaire, dont le sinthome ne serait qu'une fantaisie individuelle. ... Bref, nous nous égarons !

Nos cas cliniques nous ont justement conduits à montrer qu'il n'y avait que dans la psychose que l'Idéal du moi ne supposait pas de représentation externe, que l'autorité discursive n'avait pas de prise autre que dans le regard des petits autres. Si la réflexivité n'est pas spécifiquement contemporaine (cela apparaît notamment chez les stoïciens), ce sont les multitudes d'identification qui font rupture avec l'ordre phallique. Nous avançons en ce sens que le capitalisme, par la production d'objets de plus de jouir, est au service de l'objet (a) retourné dans le corps propre, soit ce qui est de l'ordre de la jouissance, rompant avec le potentiel des liens libidinaux et de l'émergence affective. Concernant la névrose, c'est donc le rapport à la frustration, sans maître qui réponde, et le destin de l'ambivalence affective qui nous a interrogés : la subjectivité se constitue dans l'espace de réflexivité entre injonctions collectives, surmoi et extériorité des affections. Avec notre clinique, non seulement le savoir médical se trouvait intégré ou rejeté par la réflexivité en fonction de l'intériorisation de l'idéal du moi, mais aussi l'intervention sur le corps déplaçait les identifications. L'identification à la norme supposée, explorée par cette notion d'« être comme les autres pour pouvoir être soi-même » nous a permis de déployer la manière dont les injonctions collectives, à partir des sites de pouvoir multiples, font échos dans les discours dominants où le rapport de domination est direct : c'est le propre du discours du capitaliste sans écart dans la production de soi en objet de plus de jouir. Tout en notant que, si l'objet de jouissance est défini par l'autre (et être soi peut être pris comme objet de jouissance), la multiplicité nécessaire des identifications (pour éviter que la chute de l'idéal personnifié laisse place au vide) donne un investissement libidinal pluriel : les représentations associées à l'idéal du moi se constituent dans une pluralité de sites qui peuvent entrer en contradiction. Le discours du risque agirait sur la réflexivité subjective dans un principe de prévention, à partir des normes intériorisées, son renversement pourrait conduire à des revendications au regard de l'autre en position de responsabilité. Enfin, le discours de la technoscience nous a amené à observer un déplacement des représentations de l'image du corps par l'écran virtuel ou la machine. Celui-ci fonctionne en filtre des identifications (ouvre leur potentialité) tout en se posant en dispositif disciplinaire normatif. Nous étudions aussi la manière dont la jouissance multiple est retournée sur le corps propre via le fantasme technoscientifique, faisant barrière à l'affection partagée.

Nous terminions ce chapitre par la façon dont peut émerger l'affection partagée au niveau du sujet : par le retour du refoulé de sa représentance, par une effraction produisant de l'excorposition, par le transfert d'amour. Le Dire, compris en tant qu'une des issues possible, se manifeste alors en acte et pas nécessairement sous la forme d'une nomination. Nous montrons que le propre du dispositif analytique est la constitution d'un espace de réflexivité protégé, où la nomination ne porte pas comme injonction de subjectivité (discours du maître), mais comme déplacement de cet espace qui pourra être intériorisé : le Dire permettrait de créer de nouveaux espaces qui ne sont pas emplis

des discours dominants, des espaces potentiellement vides où peut se déployer la réflexivité collective. Nous supposons à ce moment là que la facilité à constituer cet espace dépendrait de l'intériorisation de la continuité de l'affection partagée, et que la production de savoir s'étendrait pour combler ses ruptures, ce que nous remettons en cause dans le troisième chapitre.

En effet, nous interrogeons dans le dernier chapitre la manière dont la multiplicité des identifications peut agir via un contrôle social surpuissant, notamment via les trois discours dominants et la mise en place d'une domination directe (sans passage par la représentation instituée) dans le discours capitaliste. A quoi nous renvoyons la pluralité des espaces de réflexivité collective permettant une extériorité des affections émergentes. Nous notons particulièrement que le passage par l'Etat Social a été majeur dans l'instauration de la projection de la puissance nommante de l'Autre au niveau de l'Etat, et qu'ainsi le rapport à la domination s'est déjà défait des attaches libidinales qui pouvaient lier les corps au maître, la projection s'est détachée de son amarre affective, pouvons nous dire, pour se déployer dans le régime des droits. L'ambivalence affective passant de l'Etat social à l'Etat libéral conduirait à une diminution du répondant, dans le rapport entre demande et désir. Ce passage marquant une représentation délégitimée mènerait soit à un écart (par un processus de domination interne), soit à un collage aux objets de jouissance. En analysant le lien entre désir, savoir et vérité, nous en sommes venus à reconsidérer ce qu'il en est du désir de savoir, ne le prenant plus en tant que distance prise par rapport à l'affection partagée, mais bien plutôt en ce que la représentance de l'affection partagée est l'objet (a) de ce désir liant. C'est par le Dire que s'effectue la nomination, et du Dire il y a toujours quelque chose à reconstituer de l'Autre (vers le signifiant zéro). Quand nous posons que le Dire est l'acte du sinthome, cela suppose que le Dire dans le collectif, la nomination d'une affection partagée, sans représentation antérieurement associée, peut aussi faire que la puissance nommante de l'Autre est prise dans chacun des membres de la communauté. Nous avons en ce sens développé l'idée que l'affection ne nécessitait pas de Dire pour se manifester, que le Dire en était une opération de projection pour maintenir son existence au-delà de la présence des corps, ou pour nommer la représentance refoulée et la placer ainsi au lieu de l'Autre.

L'étude des discours dominants nous a conduit à saisir que le lien est effectué autour des objets de jouissance, soit en ce que le savoir est imposé de l'extérieur, et la communauté de jouissance est productrice de division alors que le désir de savoir est producteur de liant par la réflexivité collective. Les injonctions paradoxales peuvent donc être productrices de réflexivité subjective si le sujet peut s'appuyer sur d'autres identifications : en cela, le numérique est bien une nouvelle surface de l'ambivalence affective.

La dernière partie permet de comprendre l'émergence de ces espaces de réflexivité collectifs, par le renversement des discours dominants, l'extériorité des affections émergentes, la pluralité des sites de pouvoir qui arrivent en contradiction dans les injonctions collectives, et l'intériorisation de l'idéal du moi. Nous en venons à saisir le lien entre psychanalyse et anarchisme, avec la psychothérapie institutionnelle, sans pouvoir établir précisément une extériorité effective (hors résistance ou reconnaissance) du pouvoir institué : nous montrons en ce sens que la survie des corps en présence demeure associée à la prise en charge juridique et médicale, assurée par les institutions. Ceci nous ouvre des portes à peine esquissées, la possibilité d'espace peut-être encore trop pleins des logiques de dominations, pour que des places vides puissent y émerger et que s'y déploient le désir de savoir liant dans la réflexivité collective.

Alors, le moment de conclure est le moment de la décision, disions-nous ? Il semblerait que ce travail m'ait permis de construire un espace de réflexivité dans lequel je puisse vivre, j'aurai reconstitué le signifiant zéro de ce qui fait sens pour moi... Certainement que cette thèse est issue du désir de savoir liant, elle ne m'a jamais appartenue, elle est traversée d'extériorités que je ne peux ramener à une synthèse globalisante. Elle aurait pu se poursuivre indéfiniment, peut-être pour nous mener vers ce qui ne peut plus se dire justement, d'où la nécessité de clore. Et déjà, à la relire, je la perçois figée, et j'ai envie d'en ressaisir seulement ce qui en demeure ouvert, et non pas ce qui en fait continuité, comme nous venons de le faire... J'ai constitué mon espace de protection par ce savoir liant, jusqu'au moment, certainement très proche, où cela viendra à nouveau se déconstruire, et peut-être que cela est devenu ma nouvelle zone de confort, finalement...

Maintenant, se dessine ce qui sera la post-thèse, soit de quelle manière je vais habiter ce monde : l'enjeu pour moi est d'aider à la constitution d'espaces de réflexivité, de favoriser les liens, de désempir ce qui est pour laisser émerger du vide, et cela commence par mon espace interne. Dans ma pratique clinique et dans mon engagement universitaire, je me demande si l'on peut être dans les institutions sans reproduire les logiques de pouvoir qui les agissent... L'Association Psychanalyse et Médecine m'a montré que cela supposait d'y introduire de l'externe, ou de les porter sur une scène externe, comme avec l'éducation populaire. Je me demande encore si l'on peut être dans une position de psychanalyste dans le champ militant. Commencer une analyse, se dire anarchiste, est-ce du même ordre d'acte, ou bien se dire anarchiste n'est ce pas déjà entrer dans le discours défini de l'extérieur ? Un anarchiste en acte peut-il se dire anarchiste autrement que pour qualifier l'acte, de même que le psychanalyste ne peut se dire psychanalyste en dehors du moment de l'acte analytique ? Je ne suis ni anarchiste, ni psychanalyste, ce je souhaite, c'est explorer ce que serait une pratique de psychanalyse anarchiste. Voilà donc pour la décision.

Prologue : l'empire de la raison (10/02/2014)

Quelque chose s'éveille dans son corps endormi, et la femme perçoit la brûlure du soleil sur sa peau. Chaque parcelle s'étire entre plaisir et douleur, et les membres trop lourds pour répondre en action, se donnent entièrement. Un sursaut se prolonge au sein même de sa chair, elle passe la main sur son ventre rond et y trouve un mouvement. Déjà, alors que tout n'est encore que flottement, les rayons du divin traversent ses paupières. Mais elle résiste, encore un peu, avant de s'ouvrir au monde des couleurs. A nouveau, quelque chose se manifeste en elle. Elle ressent alors une brise passant sur son visage comme un voile doré, tout juste l'effleurant.

Elle se tourne et enfoui sa tête au pied d'un buisson, sur un amas de feuilles, dans l'ombre du fourré. Les effluves du sol pénètrent dans le flot d'inspiration, la fraîcheur n'y est plus que timide, et pourtant elle halète à son appel. Un dessèchement profond se fait ressentir, il parcourt tout son corps. Lentement, elle entre dans le monde qui la pénètre de toute part. Elle est nue, et sent son poids sur le sol, poids qui se fait de plus en plus lourd. Elle ramène ses membres vers l'ombre en se tournant, son mouvement s'imprime entre l'herbe et les feuilles. Une nouvelle vague de fraîcheur la submerge, et la sécheresse n'est plus qu'à l'intérieur.

Ses mains cherchent dans la terre mais ne trouvent refuge. Les amas de feuilles mêlés aux morceaux de pierre décharnés sont froids et rugueux, nulle trace de lutte pourtant. Sous ses ongles s'amassent les débris du sol, mus en une poussière collante. Ses mains abîmées se fondent dans les couches obscures et humides, et tout son corps semble appelé à s'y mêler. D'un sursaut brutal, elle retire ses paumes, surgissant du néant d'un membre juste avant amputé, une plane surface aux extrémités arquées. De fortes crispations parcourent son avant-bras. Par un effort intense, elle referme ses doigts, écrasant ce qui reste des profondeurs du sommeil.

La tension s'apaise ; elle peut respirer à nouveau. Des perles de sueurs goutent de son front, son corps est moite. Alors que l'expiration reprend, sa gorge devient sèche et elle ressent de façon plus grande encore la soif qui la tient. Poussée par cette immensité, elle relève d'abord la tête, puis un bras, pour chasser les cheveux qui lui masquent la vue.

Dans un soupir, elle se lève.

Et manque de tomber tant le poids du devant l'incommode. Elle chancelle, les yeux toujours clos, son appui incertain cherche un support et elle tombe à genou. Les couleurs, alors repoussées, demandent à entrer. Ce sont ses racines qui lui donnent support ; pourtant, elle répond à l'appel. Une explosion de teintes jaillit de son regard. Sur le sol, la forme laissée par son corps engourdi est encore visible, et le buisson si proche devient une forêt. Elle observe le gonflement sous sa poitrine

et sourit : quelques mouvements s'y dessinent. Un rire secoue son corps, et elle voit en écho le mouvement s'accroître.

Elle caresse l'herbe d'une main tendre. Une clairière s'ouvre devant elle, dont les scintillements se renvoient la pareille. Tout n'est que jaune et vert dans l'immensité qui s'étend à ses pieds. Et le parfum du sol ne cesse de s'enfler. La sécheresse, à nouveau, se fait insupportable. Elle se lève une seconde fois, mais alors avec la légèreté de la brise, qui semble même la porter.

Debout face au spectacle qui s'offre à son regard, elle se perd quelques instants dans sa contemplation. Tout semble immobile, elle se met en marche, humant le vent léger qui lui apporte la certitude d'une source proche. Chaque pied se pose dans l'affaissement de l'herbe, portant, dans le corps même, une rencontre surprenante, l'éparpillement de mille sensations puis son rassemblement dans l'autre qui se lève.

La femme savoure ces pas avec étonnement, ne sachant trop que faire de ce qui en son sein se soulève. Et elle marche, son appui est de plus en plus sûr. Parfois elle se retourne pour observer la trace derrière elle, plongeant dans son absence l'herbe en mouvement. Elle est suspendue un instant, entre ce pas et l'autre, percevant avec délice et enchantement l'impression de son corps sur le parterre humide.

Puis continue sa marche, guidée à chaque instant par un souffle tiède. Quelques formes paraissent et disparaissent au bord de son regard. Derrière elle, les arbres qui se dressent, abritant une vie silencieuse peuplée de mouvement qui s'échappent sans cesse. Autour, elle caresse des yeux la plaine qui s'étend, seulement bordée par des arbres immenses. Devant, il n'y a d'autre que ce tapis vert parfois jonché d'étonnantes formes aux couleurs éclatantes.

Bientôt, elle arrive au bord de cette immensité.

Un précipice se dessine sous ses yeux, les reflets de la source plus bas l'aveuglent et pendant quelque temps elle demeure immobile. Peu à peu, les couleurs reviennent, du bleu, du vert, du jaune, des couches orangées se terrent dans l'horizon. En bas, un arbre sans frontières a fondé son royaume. Ses branches infinies s'étendent au devant d'elle, mêlant dans le lointain des racines profondes. Et puis des mouvements apparaissent, des ailes s'envolent, quelques ombres avancent, puis reculent au bord de l'eau. Alors au-dedans d'elle, se manifeste l'être vivant, et ce qui faisait un, soudain se disperse ; elle voit son ombre se détacher sur l'eau.

Elle s'apprête à descendre, et par des appuis sûrs, commence l'escalade. Parfois, son poids la gêne, mais déjà, elle ne le distingue plus. Chaque mouvement prend racine du dedans et du dehors. La roche la porte autant qu'elle s'y accroche, étonnée parfois de trouver courbe à son geste, prise à sa main, pose à son pied. Parfois, elle s'arrête, essoufflée, mais la falaise, abrupte, est peu profonde. Bientôt ses pieds sont immergés : elle pénètre un peu plus dans le courant léger.

Les effluves du temps se mêlent dans sa peau à de doux tressaillements. Sa soif si profonde se fait alors délice. Elle se penche et boit quelque gorgées, tout se mêle, et son corps se fait eau. Les va et vient du courant coulent en elle, la traversant de haut en bas. Laissant ses membres lourds se muer en nuages, ses bras coulent lentement le long de l'eau qui passe. Elle s'émerveille encore des reflux, qui dessinent mille choses qu'elle n'a pas encore vues. Quelques formes encore se meuvent sous le reflet, effectuant une danse si insolite qu'elle ne pourrait distinguer si c'est une ou plusieurs. Elle s'amuse à les regarder aller d'un côté puis de l'autre, sans autre direction que deux forces en actions.

Puis, emplie, elle entreprend la traversée. L'eau n'est pas bien haute, elle ne dépasse pas le milieu de sa taille. Chacun de ses mouvements lui semble léger, ce n'est plus ses traces dans l'herbe qu'elle laisse derrière elle, mais un mouvement contraint de l'eau dans son sillon. Même les formes multicolores ne savent comment s'en défaire.

Elle avance alors surement, ne voulant imposer la marque qui la suit. Et tente par chaque mouvement de participer à cette danse qui la comble tant, si bien qu'elle s'enfonce, sans atteindre l'autre rive.

L'eau lui arrive jusque presque son souffle quand elle sort de ce chant. Surprise de son audace, elle se perd dans des labyrinthes sans entrée. A cet instant, le coup porté dans son ventre lui impose la rive. Elle tourne sa tête, son buste, puis ses jambes, dans un mouvement couteux, pour aller contre l'eau, atteindre la terre sèche.

C'est alors qu'elle le voit, l'être rampant, à peine dépassant de la courbe de l'eau, et elle sait qu'il arrive.

Il arrive en effet, ne laissant qu'une mince fumée dans l'eau qui passe. Elle demeure immobile, d'abord. Voyant son glissement s'approcher, elle plonge. Puis nage, nage jusqu'à sentir un terreau sous son ventre. Elle ne peut plus respirer mais n'ose relever son regard du néant. Pourtant déjà elle sort la tête de l'eau, rampante, elle se porte sur la terre, les yeux toujours fermé. Puis reprend son souffle et le flot de lumière.

Elle continue, rampante, son extraction de l'eau. Et, sans un regard en arrière, se met à genoux puis se lève et court. Court vers les arbres autrefois si hautains. Elle sent les branches lui déchirer la peau, mais n'atteindre pas sa course. Le souffle qu'elle produit traverse le dedans, elle ne le sent qu'à peine, la happant du dehors. Elle devient volante, comme l'enfant qui court ne pense pas que ses jambes le portent vers l'avant, mais bien plus l'air, dans lequel il flotte, pouvant traverser des nuées de silence sans que le point des mots n'atteigne son envol. Et ainsi elle est, corps en mouvement et corps sans poids. Elle occupe dans l'espace la trace d'un sillage qui à peine esquissé, déjà reprend sa place, elle n'est que passage, et d'aucun ne la voit qui saurait percevoir ce qui passait déjà.

Elle est l'ombre d'elle-même et pourtant une immense douleur ; sans soupçon de temps, elle est mouvement pur qui dessine une image aussitôt disparue et qui toujours s'inscrit sans jamais s'effacer, que déjà elle n'est plus. Ses cheveux sont des leurres qui aveuglent le jour, flottant dans ses paresseuses, tels des rayons obscurs, et faut-il qu'ils soient clairs pour lui donner réponse !

Scintillement et pénombre sont déjà une idylle affranchie, rien ne saurait tenir qui ne se brise ensuite. Le temps et les spasmes font un joyeux mélange, qui se poursuivent l'un l'autre. Et elle court, encore, plus bercée par ses pas que par ce qui précède et a soufflé son imaginaire encore tout juste clos. Car il s'est endormi, depuis ces longues marches, il l'a laissée en elle, quittant son poids obscur qui vient de la tenir. Car c'est bien lui qu'elle fuit, volage chimérique qui s'empare de son corps pour la dompter en autre. Mais déjà il s'efface, laissant dans les recoins l'angoisse de son passage ; toujours hésitant et violent. Si seulement elle avait pu le combattre à mains nues, oh combien elle serait sortie victorieuse ! Mais il est de ces recoins qui ne se laissent atteindre, qui toujours se replient et demeure à l'affût du secret qui les guette.

Et c'est bien lui qu'elle chasse, dans sa course effrénée, c'est bien lui qu'elle fuit, de se sentir aimé, et quelle idolâtrie de son règne illusoire elle a pu succomber. Mais elle le sait perdu, c'est pour ça qu'il attaque quand elle se laisse aller, douceur délicieuse dont ses membres dupés ont bien voulu l'assaut. Mais sitôt qu'il arrive il ravage son cœur, ne laissant en ses membres que douleur brûlante, exsangue, haineuse, dont il fait fort longtemps qu'elle ne se soucie plus. Alors qu'il passe, qu'il passe comme passent les saisons, elle le laisse, ignorant de tout ce qui est. Et volante, détachée de son emprise, elle s'efface.

La chute est violente, elle traverse l'espace de son corps allégé sans se sentir tomber. Puis c'est le vide ; de quoi suit la douleur.

Elle demeure quelque temps allongée, corps informe, étendu sur le sol qui la contient toute entière. Allongée, encore elle l'est ! Comme si de cet espace il lui fallait s'étendre, se disperser ; sans quoi elle ne pourrait l'embrasser tout entier. Allongée, à nouveau sans appui qu'elle saurait distinguer, elle qui les a tant fuit. Allongée, toujours rejetant ce qui la saurait tenir et maintenir par là chacun de ses mouvements, en une aliénation, un mouvement de contrainte, qui se prendrait pour elle.

Le souffle reprend et elle voit. Des larmes coulent le long de son visage et produisent un sursaut de sa chair. La douleur est intense. Elle perçoit dans ses bras des lames déchirantes et le vide l'entoure, encore. Ce vide tant recherché quand le silence ne vient, ce vide si attendu quand tout devient secousse, ce vide qui ne se laisse remplir d'aucun mot sourd.

Le réveil est teinté d'étranges sensations. Le souffle est là, qui pousse. Des images défilent et à peine la contiennent. Des soupçons d'autrefois qui semblent si étranges, et la poussent à vomir. Le liquide coule le long de sa joue, mêlé aux larmes qui ne veulent cesser. Elle est violence et haine, rémission et souffrance, elle n'est plus qu'elle est à nouveau, et dans la déferlante de ce qu'elle ne

serait, elle ingurgite les sons qui jadis la continrent. La violence en son corps n'est que tressaillements, déjà elle reprend vie, faut-il qu'elle l'ait quittée ? Les images à nouveau la hantent de secousse et ne font que rupture dans l'espace qui s'étend, elle cherche son pied au sommet de sa tête et comprend que rupture créé ce qui se sent. Car le pied est là, encore, encore faut-il qu'il soit en dehors de son nom. Et déjà il se meut, et balaye en son être un délicieux sommeil dans lequel elle ne sombre. Elle a eu peur, vraiment, elle a cru que sa fin était recommencement, elle a cru que l'enfin serait là à nouveau ; et de cela, elle ne pouvait supporter la violence. Mais tout est là, elle l'est, et de cela tout son corps s'éveille, qui n'était encore que lourde masse passive.

Elle est allongée sur le ventre et sent que la terre lui rend son pareille. Ce qui s'anime en elle la pousse à se mouvoir. Elle étend ses jambes avec lenteur, percevant à chaque mouvement la chair qui se réveille. Quelle étrange impression que le sang qui s'aguerrit, parcourant des routes jusque là inconnues. Voilà donc que son ventre bat d'un double mouvement, c'est le sang qui s'immisce sous les couches de vie ! Et continue encore venant frotter plus bas, d'un côté puis de l'autre, les cuisses qui s'embrasent, avant que de descendre, par son chatouillement, toujours intempestif, vers ce qui n'était plus. Quelle chaude substance qui la parcourt ainsi et lui donne la vie qu'elle n'avait tant perçu, avant que ne s'engouffre la folie des idées dont elle s'est affranchie.

Puis, elle parvient à s'asseoir. Contemplant ses bras, elle y voit bien des marques, d'un combat sans allié, mais déjà ces marques sont plus sombres, portées à s'oublier. Elle caresse avec volupté ses membres endoloris, un frisson la traverse, exquis. Plus de paresse alors, faut-il qu'elle ait été ? Que de l'indifférence, des souffrances soient nées, la laissant oublier ce qui la constitue ; la poussant à courir vers un passé, qui ne saurait plus alors la rattraper sans risquer de confondre.

De son pied prend naissance un tressaillement, elle le voit immobile, pourtant. Le tressaillement s'intensifie, lui monte dans le mollet, puis dans le genou, dans la cuisse. Sa jambe sans mouvement brûle de l'intérieur, chacun de ses muscles frôle sa peau en un picotement qui va et vient, toujours là mais jamais continu, toujours se fait sentir dans son prolongement. Puis peu à peu, dans sa diffusion même annonce l'effacement. D'un retour qui prévient, elle délecte les fruits, avant que de détruire tout ce qui fait passé, présent, futur. Elle n'est là que de chair, et de ce sentiment mille voluptés montent et l'extraient. Elle n'est plus et est tout, elle ressent et s'absente, ce qui la traverse prend sa forme, point d'image ni de temps, tout est là.

Et de ces doux ébats, elle cherche à s'extraire. Mais son corps est si lourd, qu'elle se laisse aller, s'allongeant sur le dos, le regard explorant les beautés d'une extase. Au dessus d'elle, un rayon lumineux traverse les branchages. Quelques feuilles virevoltent puis se pose, de ça, de là, autour d'elle et sur elle. Encore, elle se fond. Encore, elle plonge dans le dénuement des feuilles qui la pénètrent. Encore, un mouvement l'extrait de sa complétude. Et ce mouvement, de plus en plus fort, la pousse à se redresser. Elle observe son ventre, secoué de soubresauts, et lui offre quelque caresse

qui ne le satisfait.

Muée par cela, elle prend son appui sur une branche proche et se lève.

Nulle lourdeur cette fois, c'est le vent qui la porte, celui qui tout à l'heure la chatouillait encore. Le secret d'un trajet qui lentement parcourt, de son pied à sa tête, la force qui la tient. Et ne serait-elle habitée de ce qui vient d'ailleurs ? Bien plus est-ce ses yeux qui la porte au dehors, à tout ce que l'ailleurs contient. Mais elle ne perçoit ce qui est de l'ailleurs, seulement y passe-t-elle, comme l'eau du ruisseau.

Toute entière étrangère à ces contemplations, elle reprend sa marche, tournant dos au cours d'eau. Elle avance doucement, délectant le mouvement qui la porte. A chacun de ses pas, un souffle vient l'emplir, arrivant des feuilles foulées, montant le long de sa marche, pour qu'elle puisse le recevoir tout entier en elle, et le partager avec ce qu'elle contient. Puis le laisser filer, dans le vent qui la porte. Elle vole presque dans l'insouciance de son esprit, lesté de tous les mots qui l'encombrèrent. Elle n'a plus de forme que de ce qui la soutient.

Au bout de quelques espaces franchis, elle aperçoit des baies qui tentent de s'extraire de ce qui les produit. Etonnée et prudente, elle s'approche. Rien ne bouge qui ne soit produit par son souffle. Elle tend une main hésitante, hasardeuse, et caresse le fruit qui, de son toucher à peine esquissé, s'échappe de son tronc. Elle sursaute, inquiète regarde aux alentours, puis se baisse pour ramasser ce qui avant encore, tenait à son essence.

Elle porte le fruit à sa bouche, sans plus d'inquiétude, dans une sérénité qui la surprend elle-même mais n'arrête pas son geste. Sa texture, de dure devient onctueuse, en lui brulant les lèvres, elle ressent son parcours tout au long de sa gorge et puis disparaît. Cette absence l'incommode, et elle tend à nouveau sa main pour en saisir un autre, qui choit à son tour, avant qu'elle ne le saisisse. Le troisième s'accroche, le quatrième hésite, et ainsi va sa main jusqu'à ce que de baies plus ne s'en aperçoivent.

Un instant passe, puis un autre, faudrait-il que le temps soit compté ? Non, nulle trace qui ne soit autre que recommencement, sans jamais que la boucle ne se croise elle-même. Elle est chemin sans fin, et ne se conçoit pas. De ce non concevoir plus rien ne la retient de ce qui serait forme, même le mot liberté ne saurait trouver sens, car de sens il n'y a qu'en un temps qui se compte. Qu'elle soit ou ne soit pas ne la concerne guère, dé faite comme elle est des liens qui l'ont déchirée. Est-ce désillusion qu'elle aurait ressentie ? Il n'y a plus de mot dans le monde qu'elle habite et tout mot est trop faible pour désigner son mouvement imperturbable, cette force qui la prend et qui parfois s'éteint. Plus qu'un souffle qui va, passant, et immuable ; plus qu'un souffle sans origine ni but ; plus qu'un souffle lui donnant et absence et présence. Faudrait-il encore qu'absence et présence diffèrent d'une façon quelconque.

Perdue dans ce mode qui s'abîme sous elle, la marche se fait douloureuse, chaque pas lui coûte l'effort d'être le dernier. Et pourtant elle avance, son corps endolori répond encore à l'appel qui la meut. De sombres souvenirs emplissent son esprit, laissant des traces brûlantes dans sa mémoire ; les paysages se succèdent, la vie et la mort réunis dans une danse folle. Elle voit virevolter les esprits de jadis, tantôt la poussant en avant, tantôt ralentissant ses gestes déjà mal assurés. Le brouillard est profond au lointain, là où ses pas la mènent, là où s'étend toute chose. Elle aimerait s'arrêter, reculer, parfois faire demi-tour, mais ce n'est pas possible. Elle sait qu'il n'y a pas de chemin de retour, qu'il ne faut pas se perdre dans les flots du passé qui déjà la poursuivent.

Un nuage imposant observe la femme, avançant à tâtons dans l'obscurité qui monte. Que fuit-elle ? Ou va-t-elle ? Des questions dans le noir. Mais qui les poserait donc ? Si ce n'est celui qui de l'observer souhaite la définir. Et cet observateur n'existe pas pour elle, pas plus qu'une branche, encore moins le sol où ses pieds la transportent. Pourtant il est là, dans le texte duquel elle prend vie, mais elle n'en est elle-même qu'insouciance. Elle était là, bien avant, et ne s'effacera à la fin de la ligne. Les mots ne viennent qu'en définir un contour flou et incertain, ne pouvant la saisir de ce qu'elle n'est pas.

Tandis qu'elle marche, l'obscurité la couvre petit à petit. Bientôt elle ne perçoit au-delà de ses mains qui tâtonnent un passage dans la forêt dense. C'est alors qu'il s'agite en elle, son corps devient soubresauts, une violence se manifeste qu'elle n'avait encore perçue. Des sueurs la couvrent presque entièrement.

Sa peau se déchire comme une écorce amère, et de ses doigts crispés elle tente de saisir une forme dure, mais tout s'évanouit dans ce qui l'entoure. Plus rien n'a de forme que du néant, sa silhouette elle-même devient une ombre, évanescence.

Elle passe ses doigts sur le front sans vie, puis parcourt chaque forme, chaque trait, chaque angle du visage. Et lentement, avec une caresse sans fin, elle glisse sur tout le corps, ne laissant pas un espace vierge, et ses doigts se promènent, s'enroulent, se chevauchent, à la rencontre des formes sans nom. Alors, elle pose le petit corps sur un rocher, à peine à moitié de sa taille, et s'en va, portant l'enfant en elle.

Bibliographie

Livres :

1. Allouch, E., Chiantaretto, J. F., Harel, S., Pinel, J.P (2010). *Confiance et langage*. Éditions Broché, Paris, 2010.
2. Althusser, L. (1970). « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». In *La Pensée*, no 151, juin 1970. In ouvrage de Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, pp. 67-125. Paris : Les Éditions sociales, 1976.
3. Anzieu, D. (1985). *Le moi-peau*, Paris Dunod.
4. Ariès, P., (1977). *L'homme devant la mort*, tome 1 : le temps des gisants. Paris, Seuil.
5. Arendt, H. (1972). *Du mensonge à la violence*. Éditions Pocket Poche, Paris, 2002.
6. Austin, J. L. (1962). *Quand dire, c'est faire*. Éditions du Seuil, coll. Points, 1970.
7. Bachelard, G. (1938) *La Formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin.
8. Bacon, F. (1620). *Instiration magna*. ed. Von Spedding J., 1963 « the words of Francis Bacon », Stuttgart, I., P. 36. Bernadac, C. (1967). *Les médecins maudits*. Ed. France-Empire. Paris.
9. Barroux, G. (2008). *Philosophie, maladie et médecine au XVIIIème siècle*. Ed. Honoré-Champion, Paris. Besnier, J.M. (1993). *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine. Figures et œuvres*. Grasset coll. « Le collège de philosophie », Paris.
10. Bauman, Z. (2006). *La vie liquide*. Ed. Le Rouergue/Chambon Bion, W., (1962). *Aux sources de l'expérience*. Ed PUF, 2003.
11. Beck, U. (1986). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Ed. Flammarion, Coll. Champ Essais, Paris, 2008.
12. Birman, J. (2007). *Foucault et la psychanalyse*. Ed. Parango.
13. La Boétie, E. (1552). *Discours de la servitude volontaire*. GF-Flammarion, Paris, 1983.
14. Bourdieu, P. (1984). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris, Ed. Fayard, 1984.
15. Bourdieu, P. (1998). *L'essence du néolibéralisme : cette utopie, en voie de réalisation, d'une exploitation sans limites*. Le Monde diplomatique, Mars 1998.

16. Bourdieu, P. (2001) *Contre-feux 2, Pour un mouvement social européen*, Paris, Liber-Raisons d’agir.
17. Braunstein, N. (2005). *La jouissance, un concept lacanien*. Ed. Eres, Paris, Point Hors Ligne.
18. Burke Edmund (1959), *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Vrin, 1998.
19. Butler, J. (1997). *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. trad. 2004, Ed. Amsterdam.
20. Butler, J. (1997). *La vie psychique du pouvoir*. Ed. Léo Scheer (2002).
21. Butler, J., Ernesto, L., Zizek, S. (2000). *Après l’émancipation. Trois voix pour penser la gauche*. Ed. du Seuil, trad. 2017.
22. Canguilhem, G. (1968). *L’idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard*. In *Etudes d’Histoire et de Philosophie des Sciences*. Ed. Vrin, 1983.
23. Canguilhem, G. (1968). *Puissance et limites de la rationalité en médecine*. In *Etudes d’Histoire de la Philosophie des Sciences*. Ed. Vrin, Paris, 1983.
24. Canguilhem, G. (1943). *Le normal et le pathologique*. Paris, PUF coll. Quadrige, 2005.
25. Castel, R. (1973). *Le psychanalysme*. Flammarion, Paris, 1981.
26. Castel, R. (1981). *La gestion des risques*. Editions de Minuit, Paris, 1981.
27. Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Folio Essais, Paris, 1995.
28. Castoriadis, C. (1990). « *Psychanalyse et politique* », in *Le Monde morcelé*, Le Seuil, Paris.
29. Chalmers, A. F (1976). *Qu’est ce que la science ?* Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend. Editions La Découverte, Paris, 1987 pour la traduction française.
30. Charaudeau P., (2005). *Le discours politique. Les masques du pouvoir*. Paris, Vuibert.
31. Chauvel, L. (2016). *La Spirale du déclassement. Essai sur la société des illusions*. Editions du Seuil, Paris.
32. Chauvelot, D. (1995). *47 jours hors la vie, hors la mort*. Ed. Albin Michel, Paris.
33. Clavreul, J. (1978). *L’ordre médical*. Paris, PUF.

34. Clot, Y. (2008). *Le travail sans l'homme ?* Paris, La Découverte.
35. Ciccone, A. (2001). Enveloppe psychique et fonction contenant : modèles et pratiques. In *Cahiers de psychologie clinique*, n°17, pp. 81-102.
36. Dardot, P., Laval, C. (2009). *La nouvelle raison du monde*. Ed. La Découverte, Paris.
37. Deleuze, G. (1969). *La logique du sens*. Les Editions de Minuit, Paris.
38. Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris.
39. De Montaigne, T. (2015). *Voyage autour de mon sexe*. Ed. Grasset, Paris
40. Devereux, G. (1977). *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Paris, Coll. Tel Gallimard
41. Denis, P (2000). *Sigmund Freud, 1905-1920*. PUF, coll. *Psychanalystes d'aujourd'hui*. Paris.
42. Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture?* Ed. Gallimard, Paris.
43. De Saussure, F (1916). *Cours de linguistique générale*. Ed Payot, 1995.
44. Dillon, M. (1996). *Politics of Security : Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, London, New York, Routledge, 1996.
45. Dolto, F. (1984). *L'image inconsciente du corps*. Paris Ed. Seuil.
46. Durkheim, E., (1893). *De la division du travail social*. Paris, PUF, 10^e édition, 1978.
47. Durkheim, E. (1895). « Qu'est ce qu'un fait social ? » in *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Poche, 2010.
48. Durkheim, E. (1918). *Le contrat social de Rousseau*.
http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
46. Elias, N. (1987). *La société des individus*. Pocket, Agora, trad. Roger Chartier, 1991.
47. Ellenberger, H. F. (1994). *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Ed. Fayard, Paris, 1994.
48. Federn, P. (1952). *La psychologie du moi et les psychoses*. PUF, Paris, 1979.
49. Ferenczi, S. (1909). *Transfert et introjection*. Ed. Gallimard, 1982.
50. Ferenczi, S. (1932). *Confusion des langues entre l'enfant et l'adulte*. PUF, 1995.
51. Ferenczi, S. (1932). *Journal Clinique*. Ed. Payot, Paris, 1985.

52. Ferenczi, S. (1934), *Réflexions sur le traumatisme, Œuvres complètes, IV* (1927-1933), Paris, Payot, 1982.
53. Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972.
54. Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
55. Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines, 1966.
56. Foucault, M. (1968). *L'archéologie du savoir*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1969.
57. Foucault, M. (1970). *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*. Editions Gallimard NRF. Paris, 1971.
58. Foucault, M. (1970-1971). *La volonté de savoir. Cours au collège de France*. Hautes Etudes, Gallimard Seuil, Paris, 2011.
59. Foucault, M. (1974-1975). *Les anormaux. Cours au Collège de France*. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris.
60. Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Editions Gallimard TEL. Paris, 1993.
61. Foucault, M. (1975-1976). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris.
62. Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997.
63. Foucault, M. (1977-1978). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France*. Gallimard, Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004.
64. Foucault, M. (1978-1979). *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France*. Gallimard Ed. Seuil Hautes Etudes. Paris, 2004.
65. Foucault, M. (1981-1982). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. Paris, Gallimard, 2001.
66. Foucault, M. (1981). « *As malhas do poder* » (« les mailles du pouvoir », trad. P.W. Prado, conf. Prononcée à la faculté de philosophie de l'Université de Bahia, 1976). In *Dits et Ecrits*, vol. 2. P. 1010.
67. Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997.
68. Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Gallimard, collection TEL, Paris, 1997.

69. Foucault, M. (1980-1988.). Dits et Ecrits, vol. IV. Editions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines nrf, 1994, Paris.
70. Freud, S. (1895). Esquisse d'une psychologie scientifique. In *La naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF, 2003.
71. Freud, S. (1896). Nouvelles remarque sur les psychonévroses de défense, in *Œuvres Complètes de Psychanalyse*, vol III. Paris, PUF, 1989.
72. Freud, S. (1905). Trois essais sur la théorie sexuelle. Paris, Gallimard, 1987.
73. Freud, S. (1908). Les théories sexuelles infantiles. Paris, PUF, 2001.
74. Freud, S. (1909). Cinq Psychanalyses (Dora, L'homme aux Loup, L'homme aux rats, le petit Hans, Président Schreber). traduction révisée, PUF Quadrige, 2008
75. Freud, S. (1911). Formulation sur les deux principes du cours des évènements psychiques. In *Résultats, Idées Problèmes I* (1890-1920). Paris, PUF.
76. Freud, S. (1913). Totem et Tabou. Paris, Payot, 2001.
77. Freud, S. (1915). Actuelles sur la guerre et la mort, in *Œuvres Complètes de Psychanalyse*, vol XIII. Paris, PUF, 1988.
78. Freud, S. (1915). L'inconscient, in *Œuvres Complètes de Psychanalyse*, vol XIII. Paris, PUF, 1988.
79. Freud, S. (1915). Deuil et mélancolie. In *Œuvres complètes XIII*. Paris, PUF, 2003.
80. Freud, S. (1915-1917). Leçon d'introduction à la psychanalyse. In *Œuvres Complètes de psychanalyse*, livre XIV. PUF, Paris, 1988.
81. Freud, S. (1920). Au-delà du principe de plaisir. Paris, Payot, 2010.
82. Freud S. (1921). Psychologie des foules et analyse du moi. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2012.
83. Freud, S. (1923). Le moi et le ça. Paris, Payot, 1968.
84. Freud, S. (1924). Névrose, psychose et perversion. Bibliothèque de psychanalyse. Paris, PUF, 1973.
85. Freud, S. (1926). L'interprétation des rêves. In *Œuvres complètes IV*. PUF, 2003.
86. Freud, S. (1926). La question de l'analyse profane. Paris, PUF, Ed. Quadrige 2012.
87. Freud, S. (1926). Inhibition, symptôme et angoisse. Paris, PUF, 2004.

88. Freud, S. (1927). L'avenir d'une illusion. Paris, PUF, 2004.
89. Freud, S. (1929). Le malaise dans la culture. Paris, PUF, 2004.
90. Freud, S. (1933). Pourquoi la guerre ? trad. J. G. Delarbre et A. Rauzy. In Résultats, idées, problèmes, II, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
91. Freud, S. (1931-1936). Nouvelle suite des leçons. In Œuvres complètes Psychanalyse, Autres textes. PUF, Paris, 1995.
92. Freud, S. (1937). Analyse finie et analyse infinie suivi de Constructions dans l'analyse. Paris, PUF, 2012.
93. Freud, S. (1938). Abrégé de psychanalyse. Paris, PUF, 2001.
94. Gadamer, H. G. (1995). Langage et vérité. Paris, Gallimard.
95. Grosclaude, M. (1996). Réanimation, coma : à la recherche du sujet inconscient. In Ed. Hospitalières.
96. Grosclaude, M. (2002). Réanimation et coma, soin psychique et vécu du patient. Ed. Masson.
97. Gori, R. (2010). De quoi la psychanalyse est-elle le nom ? Démocratie et subjectivité. Denoel, coll. Médiations.
98. Gori, R. (2011). La dignité de penser. Ed. Les Liens qui libèrent.
99. Goubert, J.P., Lorillot, D. (1984). 1789, le corps médical et le changement : les cahiers de doléance des médecins, chirurgiens et apothicaires. Ed. Privat, Toulouse.
100. Guilbert, T. (2011). L'évidence du discours néolibéral. Analyse dans la presse écrite.
101. Guilyardi, H. (dir). (2011). Entre savoir et transfert, l'Acte. Editions APM, Paris.
102. Guilyardi, H. (dir), (2013). Qu'est ce que le corps pour la psychanalyse ? Editions APM, Paris.
103. Halimi, S., Vidal, D (2002). « L'opinion, ça se travaille ». Les médias et les « guerres injustes » Du Kosovo à l'Afghanistan. Ed. agone, Contre-feux.
104. Habermas, J. (2005). Logique des sciences sociales et autres essais. PUF, Paris.
105. Heidegger, M. (1931-32). De l'essence de la vérité : approche de l'allégorie de la caverne et du 'Théétète' de Platon. Paris, Gallimard, 2001.
106. Hegel, G. W. F. (1807). La phénoménologie de l'esprit. Gallimard, Paris, 1993.

107. Hey, H., Bernard, P., Brisset, C. Manuel de Psychiatrie (6^{ème} édition revue et corrigée). Ed. Masson, 1989.
108. Hirschman, A. Deux siècles de rhétorique réactionnaire, Paris, Fayard, 1991
109. Hobbes, T. (1651). Le Léviathan. Éditions Gallimard, Paris, 2014.
110. Hume, D. (1739). L'entendement. Traité de la nature humaine, livre I et appendice. GF Flammarion, Paris, 1995.
111. Husserl, E. (1929). Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie. Trad. E. Levinas, Coll. Vrin, 2000, Paris.
112. Joyce, J. (1929). Ecrits II. Editions Gallimard, Paris, 1995.
113. Kant, E. (1787). Critique de la Raison Pure. GF Flammarion, Paris, 2006.
110. Kant, E. (1788). Critique de la Raison Pratique. Librairie philosophique de Ladrangé, Paris, 1882.
111. Kant, E. (1790). Critique de la faculté de juger. Librairie philosophique J. Vrin, 1993.
112. Keynes, J. M. (1936). Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie, Paris, Payot, 2017
113. Klein, A. (2012). Du corps médical au corps du sujet ; étude historique et philosophique du problème de la subjectivité dans la médecine française moderne et contemporaine. Thèse de doctorat d'histoire et de philosophie des sciences de l'Université Nancy 2.
114. Klein, M., (1945). Essais de psychanalyse 1921-1945. Payot (1998).
115. Koyré, A. (1955). « Galilée et la révolution scientifique », Conférence au Palais de la Découverte le 7 mai 1955. In Koyré, A (1976). Etudes d'histoire de la pensée scientifique. Paris, Gallimard. P. 193-212.
116. La Boétie, E. (1552). Discours de la servitude volontaire. GF-Flammarion, Paris, 1983.
117. Lacan, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In Ecrits. Paris, Seuil, 1966.
118. Lacan, J. (1953-1954). Le Séminaire, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*. Ed. du Seuil, Paris, 1975.
119. Lacan, J. (1954-1955). Séminaire, Livre II, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, 1980, Le Seuil.

120. Lacan, J. (1955-1956). Le séminaire livre III : Les psychoses. Éditions du Seuil coll. Champs Freudien (1981).
121. Lacan, J. (1956). Fonction et champ de la parole et du langage. In *Ecrits*. Paris, Seuil, 1966.
122. Lacan, J. (1956-1957). Le Séminaire, Livre IV, *La Relation d'objet*. Paris, Seuil, 1994.
123. Lacan, J. (1957). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
124. Lacan, J. (1957-1958). Le Séminaire, livre V. Les formations de l'inconscient. Paris, Seuil, 1981.
125. Lacan, J. (1958-1959). Le Séminaire, Livre VI, *Le Désir et son interprétation*. inédit. staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20DESIR.pdf
126. Lacan, J. (1959-1960). Le Séminaire, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*. <http://staferla.free.fr/S7/S7.htm>
127. Lacan, J. (1960-1961). Le Séminaire, Livre VIII, *Le Transfert*. Paris, Seuil, 1991.
128. Lacan, J. (1961-1962). Le Séminaire, Livre IX, *L'Identification*. inédit. staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20IDENTIFICATION.pdf.
129. Lacan, J. (1962-1963). Le Séminaire, Livre X, *L'Angoisse*. Paris, Seuil, 2004.
130. Lacan, J. (1963-1964). Le Séminaire, Livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973.
131. Lacan, J. (1964-1965). Le Séminaire, Livre XII, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit. <http://staferla.free.fr/S12/S12.htm>.
132. Lacan, J. (1965-1966). Le Séminaire, livre XIII, *L'objet*. Inédit. <http://staferla.free.fr/S13/S13.htm>.
133. Lacan, J. (1966). *Ecrits*. Paris, Seuil.
134. Lacan, J. (1966-1967). Le Séminaire, livre XIV, *La logique du fantasme*. Paris, Broché, 2004.
135. Lacan, J. (1967-1968). Le Séminaire, Livre XVI : *D'un Autre à l'autre*. Editions du seuil coll. Champs Freudien (1981).
136. Lacan, J. (1968-1969). Le Séminaire, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991.

137. Lacan, J. (1969-1970). Le Séminaire, Livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Éditions du Seuil coll. Champs Freudien (1981).
138. Lacan, J. (1970-1971). Le Séminaire, Livre XIX, ... *Ou pire*. Éditions du Seuil, Paris, 1991.
139. Lacan, J. (1971-1972). Le Séminaire, Livre XX, *Encore*. Éditions du Seuil coll. Champs Freudien (1981).
140. Lacan, J. (1973-1974). Le Séminaire, Livre XXI, *Les non-dupes errent*. Éditions du Seuil coll. Champs Freudien (1981).
141. Lacan, J. (1974-1975). Le Séminaire, Livre XXII, *R. S. I.* Éditions du Seuil coll. Champs Freudien (1981).
142. Lacan, J. (1975-1976). Le Séminaire, Livre XXIII, *Le sinthome*. Éditions de seuil, Paris, 2005.
143. Lacan, J. (1976-1977). Le Séminaire, Livre XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Éditions du Seuil, Paris, 2005.
144. Lacan, J. (1977-1978). Le Séminaire, Livre XXV, *Le moment de conclure*. Éditions du Seuil, Paris, 2005.
145. De Lagasnerie, G. (2012). La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique. Editions Fayard (2012).
146. Lakatos, I. (1961). Preuves et Réfutations (en) : essai sur la logique de la découverte mathématique, Paris, Éditions Hermann, 1984.
147. Lash, C. (1979). La culture du narcissisme. Ed. Champ Essais, 2008, Paris.
148. Lebaron, F. (2014). Le pêcheur démocrate n'a aucune chance face aux piranhas néolibéraux. Grand Angle, coll. Réflexions libertaires.
149. Lebaron F., (2014). Genèse du néolibéralisme, contribution à une analyse sociologique du cas français. Réflexions libertaires Grand Angle.
150. Lebovici, S. (1970). Moi est un autre. *L'école des parents*.
151. Leibniz, G. W. (1686). Discours de la métaphysique. In Discours de métaphysique et autres textes. GF Flammarion, Paris, 1995.
152. Leibniz, G. W. (1704). Nouveaux essais sur l'entendement humain.
www.olimon.org/uan/leibniz-essais.pdf
153. Le Marec, J., Moret, U., Vergopoulos, H. (dir). (2017). Nuit Debout et maintenant ? Médias et (im)médiations. MkF Editions, coll. « les essais médiatiques ».

154. Leroi-Gourhan, A. (1964). Le geste et la parole. I. Technique et langage. Editions Albin Michel.
155. Leroux, P. (1842). *De la Ploutocratie, ou Du Gouvernement des riches*, in *La Revue indépendante*. 2^e édition en un volume, Boussac (imprimerie Pierre Leroux) et Paris (librairie Sandré), 1848
156. Levi, P. (1947). Si c'est un homme. Trad. Martine Schruoffeneger, Julliard, 1987.
157. Lévi-Strauss, C (1949). Nature, culture et société. Les structures élémentaires de la parenté, chapitre 1 et 2. GF Flammarion, Paris, 2008.
158. Levinas, E. (1961). Totalité et infini : essai sur l'extériorité. Biblio essais, coll. Le livre de Poche, Paris, 1991.
159. Locke, J. (1689). Essai sur l'entendement humain.
160. Lordon, F. (2013). La société des affects. Ed. du Seuil, Paris.
161. Major, R. (2014). Au cœur de l'économie, l'inconscient. Ed. Galilée, Paris.
162. Marblé, J. (2008), Le traumatisme : violence passée, violence présente. In *Revue de psychanalyse* n°2.
163. Marx, K. Œuvres III. « La Pléiade », Paris, 1982.
164. Marx, K. (1859). Contributions à la critique de l'économie politique. Paris, Éditions sociales, 1972.
165. Marx, K. (1867-1894). Le Capital. Livre I. PUF Ed. Quadrige, Paris, 2009.
166. Melman, C. (1990-1991) La Nature du symptôme. Séminaire 1990-1991. Edition de l'Association Freudienne Internationale, Paris, 1999.
167. Merleau-Ponty, M. (1988). Le visible et l'invisible. Éditions Gallimard, Paris, 1988.
168. Nasio, J.D. 5 leçons sur la théorie de Jacques Lacan. Petite Bibliothèque Payot, 1994. Paris.
169. Nietzsche, F. (1873). Le livre du philosophe. Etudes théoriques. Paris, Aubier-Flammarion, 1969.
170. Nietzsche, F. (1882). Le gai savoir. Flammarion, Paris, 2007.
171. Nietzsche, F. (1885). Ainsi parlait Zarathoustra. Idées Gallimard, trad. Maurice de Gandillac, Paris, 1971.

172. Nietzsche, F. (1886). Par delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir. Le Livre de Poche, Paris, 1991.
173. Nietzsche, F. (1887). La généalogie de la morale. Flammarion, Paris, 1997.
174. Nietzsche, F. (1888). La volonté de puissance. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991.
175. Nietzsche, F. (1888). Le Crépuscule des idoles. Hatier, 1983.
176. Orléan, A. (dir), Aglietta, M, (1999). La monnaie souveraine. Paris, Odile Jacob.
177. Pelletier, P. (2008). Le psychanalyste et le Bouddha. Itinéraire spirituel. Liber, Montréal.
178. Platon (-372). La République. Editions Flammarion, Garnier Frères, Paris, 1966 (trad. R. Bacou).
179. Proudhon, J. F. (1840). Qu'est ce que la propriété ? Ou Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626552d/f3
180. Rappard, P. (1981). La folie et l'Etat. Aliénation mentale et aliénation sociale. Ed. Privat, Paris.
181. Rappard, P. (2000). L'Etat et la psychose. Ed. L'Harmattan, Paris.
182. Rickert, H. (1910). Le système des valeurs et autres articles. Paris, Vrin, 2007.
183. Ricœur, P. (1969). Le conflit des interprétations, Paris, Seuil.
184. Robert D. (2013). Éloge de l'autorité, Paris, Armand Colin, 2013.
185. Róheim, G. (1967). Psychanalyse et anthropologie, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1978.
186. Rosanvallon, P. (1979). Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché, Le Seuil, coll. Sociologie politique, 1979.
187. Rosanvallon, P. (2010). Cours au collège de France 2008-2009 : Qu'est-ce qu'une société démocratique ? <http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/>
188. Rosanvallon, P. (2010). Cours au collège de France 2009-20010 : Qu'est-ce qu'une société démocratique II ? <http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/>
189. Rosanvallon, P. (2011) *La société des égaux*, Paris, Editions du Seuil.
190. Rouchy, J.C. (1998). Le groupe, espace analytique : clinique et théorie. Broché, Paris, 2008.

191. Rousseau, J. J. (1753). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Gallimard, coll. Idées, Paris, 1965.
192. Rousseau, J. J. (1765). Du contrat Social. Editions GF Flammarion, Paris, 2011.
193. Roussillon, R. (1997). Le rôle charnière de l'angoisse de castration. In *Revue française de psychanalyse, Débats de psychanalyse, Le mal-être (angoisse et violence)*, 77-87.
194. Roussillon, R. (1999). Agonie, clivage et symbolisation. Paris PUF.
195. Sade, (1791). Justine ou les malheurs de la vertu. Le livre de poche, 1973.
196. Sartre, J-P. (1943). L'être et le néant. Éd. Gallimard, coll. « Tel », 1976.
197. Sartre, J.-P (1946). «L'existentialisme est un humanisme», danielmartin.eu, [en ligne].[<http://www.danielmartin.eu/Textes/Existentialisme.htm>]
198. Schmitt, C. (1922). Théologie politique. Paris, Gallimard, 1988
199. Schopenhauer, A. (1818). Le monde comme volonté et comme représentation. PUF 3^{ème} ed. Quadrige, Paris, 2014.
200. Searles, H. (1965). L'effort pour rendre l'autre fou. In Collection Connaissance de l'Inconscient. Chapitre VIII. Ed. Gallimard.
201. Sibony D., (2007). L'Enjeu d'exister. Le Seuil, Paris.
202. Smith, A. (1759). Théorie des sentiments moraux. Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.
203. Smith, A. (1776). Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1995.
204. Spinoza, B. (1670). Traité théologico-politique. (TRADUIT PAR E. SAISSET Ed. 1842) Texte numérisé par Serge Schoeffert et David Bosman - édition H.Diaz <http://www.spinozaetnous.org>
205. Spinoza, B. (1677). Ethique. In Œuvre III. GF Flammarion, 1965, Paris.
206. Testart, J. (2014). Faire des enfants demain. Seuil, Paris.
207. Thesmar, D., Landier, A. (2007). Le grand méchant marché, décryptage d'un fantasme français. Flammarion, Essais. Paris, 2007.
208. Utopia (2017). Propriété et communs, idées reçues et propositions. Editions Utopia, collection Controverses, Paris.

209. Valla, J.P. (1992). Les états étranges de la conscience. PUF, coll. Psychiatrie ouverte, Paris.
210. Waever, O. (1997). Concepts of Security, Institute of Political Sciences, University of Copenhagen.
211. Weber, M. (1905). L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Ed. Pocket, coll. Agora, 1991, Paris.
212. Winnicott, D. (1935-1963). De la pédiatrie à la psychanalyse. Ed. Payot, coll. Sciences de l'homme, 1969.
213. Winnicott, D., (1955). La crainte de l'effondrement. Ed. Gallimard, 2000.
214. Winnicott, D (1958). La capacité d'être seul. Ed. Payot, Paris, 2012.
215. Winnicott, D. (1967). La nature humaine. Ed. Gallimard, coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1990.
216. Winnicott, D. (1971). Jeu et réalité : l'espace potentiel. Ed Gallimard coll. Connaissances de l'Inconscient, Paris, 1975.
217. Wismann, H. (2012). Penser entre les langues. Albin Michel, Paris.

Articles en chirurgie orthognatique :

218. Finlay, PM, Atkinson JM, Moos KF : Orthognathic Surgery : patient expectations ; psychological profile and satisfaction with outcome. British Journal of Oral and Maxillofacial Surgery, 33, 9-14, 1995.
215. Garvill J, Garvill H, Kanhberg KE, Lundgren S : Psychological factors in orthognathic surgery. Journal of Cranio-Maxillo-Facial Surgery, 20, 28-33, 1992
216. Auerbach SM, Meredith J, Alexander JM, Mercuri LG, Brophy C : Psychological Factors in adjustment to orthognathic surgery. Journal of Oral and Maxilo-Facial Surgery, 42, 435-440, 1984.
217. Cheng LH, Roles D, Telfer MR : Orthognathic Surgery : the patient's perspective. British Journal of Oral and Maxillofacial Surgery, 36 (4), 261-263, 1998
218. Espeland L, Hogevoold HE, Stenvik A. A 3-year patient-centred follow-up of 516 consecutively treated orthognathic surgery patients. European Journal of Orthodontics, 30 (1), 24-30, 2008

219. Olson, RE, Laskin DM : Expectations of patients from orthognathic surgery. Journal of Oral Surgery, 38(4), 283-285, 1980.
220. Vulink NCC, Rosenberg A, Plooi JM, Koole R, Berge J, Denys D : Body Dysmorphic disorder in maxillofacial outpatients presenting for orthognathic surgery. International Journal of Oral and Maxillofacial Surgery, 37, 985-991, 2008.
221. Cunningham SJ, Harrison SD, Feinmam C, Hopper C : Body dysmorphic disorder involving the facial region : a report of 6 cases. [cases reports]. Journal of Oral and Maxillofacial Surgery, 58 (10), 1180-1188, 2000
222. Frejman MW, Vargas IA, Rösing CK, Closs LQ : Dentofacial Deformities are associated with lower degrees of Self-Esteem and higher impact on Oral Health Related Quality of Life : Results from an Observational Study Involving Adults. Journal of Oral and Maxillofacial Surgery, 2012
223. Bohne A, Keuthen NJ, Wilhelm S, Deckersbach T, Jenike MA : Prevalence of symptoms of Body Dysmorphic disorder and its correlates : a cross-cultural comparison. Psychosomatics, 43 (6), 486-490, 2002
224. Brooke Collins, MS, Gonzalez c, Gaudilliere DK, DMD, MPH, Puja S, DDS, Girod S : Body dysmorphic disorders and psychological distress in orthognathic surgery patients. Journal of Oral and Maxillofacial Surgery, 2013, Stanford.
225. Kiyack HA, McNeill RW, West RA, Hohl T, Heaton PJ : Personality characteristics as predictors and sequale of surgical and conventional orthodontics. [Research Support, U.S. Gov't, P.H.S]. American Journal of Orthodontics, 89 (5), 383-392, 1986.
226. Kiyack HA, McNeill RW, West RA : The emotional impact of orthognathic surgery and conventional orthodontics. American Journal of Orthodontics, 88 (3), 224-234, 1985.
227. Cunningham SJ, Gilthorpe MS, Hunt NP : Ares pre-treatment psychological characteristics influenced by pre-surgical orthodontics? The European Jouranal of Orthodontics, 23(6), 751-758, 2001
228. Lee, S., McGrath, C. §Samman, N : Impact of orthognathic surgery on quality of life. Journal of Oral Maxillo-facial Surgery, 66 (6), 1194-1199, 2008.
229. Bellucci CC, Kapp-Simon KA : Psychological considerations in orthognathic surgery. Clin Plas Surgery 34-11, 2007
230. Oland J, Jensen J, Melsen B, Elklit A : Are personality patterns and clinical syndromes associated with patients'motives and perceived outcome of orthognathic surgery? Journal of Oral and Maxillo-Facial Surgery, 68 (12), 3007-3014, 2010

231. Chen B, Zhang Z, Wang X : Factors influencing postoperative satisfaction of orthognathic patients. *International Journal of Oral and Maxillofacial Surgery*; 17, 217-222, 2002

Articles de revues de sciences humaines et sociales :

232. «Comptes rendus», *L'Homme et la société* 2014/3 (n° 193-194), p. 221 à 249.
233. «Activités sociologiques», *Sociétés* 2011/2 (n°112), p. 163 à 165.
234. «Notes de lecture», *Cliniques méditerranéennes* 2012/2 (n° 86), p. 245 à 258.
235. *Le «bipolaire» et la psychanalyse*, Toulouse, ERES «Figures de la psychanalyse», 2013, 326 p.
236. Amossy R., «Argumentation et discours politique», *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 13 à 21.
237. Ancet P., «V. La perturbation du corps propre», *Science, histoire et société* 2006, p. 119 à 163.
238. Bacot P., «Le discours politique n'est pas transparent. Permanence et transformations d'un objet de recherche», *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 5 à 9.
239. Barash Jeffrey Andrew, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*. Presses Universitaires de France, « Fondements de la politique », 2004, 256 pages. ISBN : 9782130536444. DOI : 10.3917/puf.bara.2004.01. URL : <https://www.cairn.info/politiques-de-l-histoire--9782130536444.htm>
240. Barbot J., «Figures de victimes et réparation des violences faites aux corps», *Politix* 2010/2 (n° 90), p. 91 à 113.
241. Bencharif M., «Quelle réparation pour le psychotrauma?», *VST - Vie sociale et traitements* 2006/1 (n° 89), p. 71 à 75.
242. Béra, M., « La représentation disciplinaire du « social » dans les références et les lectures du jeune Durkheim (1879-1894) », *L'Année sociologique*, vol. vol. 67, no. 2, 2017, pp. 481-481.
243. Birman J., «Le dire vrai et la psychanalyse : à propos de Foucault et Lacan», *Recherches en psychanalyse* 2010/1 (n° 9), p. 63 à 72.

244. Birman J., «Gouvernabilité, force et sublimation. Freud et la philosophie politique», *Topique* 2011/1 (n° 114), p. 59 à 85.
245. Birman J., «Je suis vu, donc je suis : la visibilité en question», *Sociologie clinique* 2011, p. 39 à 52.
246. Birman J., «Le sujet en excès dans la biopolitique», *Topique* 2013/2 (n° 123), p. 101 à 108.
247. Birman J., «Sujet et pouvoir dans la contemporanéité», *Recherches en psychanalyse* 2013/1 (n° 15), p. 11 à 22.
248. Birman J., «Servitude volontaire et masochisme dans la modernité Freud et la responsabilité politique de la psychanalyse», *Topique* 2013/3 (n° 124), p. 81 à 100.
249. Birman J., «Psychanalyse, psychiatrie et politique», *Figures de la psychanalyse* 2014/2 (n° 28), p. 13 à 19.
250. Beck U., « La société du risque globalisé revue sous l'angle de la menace terroriste », *Cahiers internationaux de sociologie* 2003/1 n° 114, p. 27-33.
251. Béra, M., « La représentation disciplinaire du « social » dans les références et les lectures du jeune Durkheim (1879-1894) », *L'Année sociologique* 2017/2 (Vol. 67), p. 481-511.
252. Boccon-Gibod T., «Vérité du pouvoir et puissance de l'autorité Foucault et les voies de la critique», *Raisons politiques* 2015/2 (N° 58), p. 101 à 118.
253. Bokanowski Thierry, « Traumatisme, traumatique, trauma », *Revue française de psychanalyse* 3/2002 (Vol. 66), p. 745-757
254. Bonnet G., «Les idéaux et leurs ravages», *Imaginaire & Inconscient* 2008/1 (n° 21), p. 101 à 121.
255. Bonnechere P., «La « corruption » de la pythie chez Hérodote dans l'affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai», *Dialogues d'histoire ancienne* 2013/Supplément 8 (S 8), p. 305 à 325.
256. Boudier F., «L'émergence du patient-expert : une perturbation innovante», *Innovations* 2012/3 (n°39), p. 13 à 25.
257. Braunstein, N. (2011). Le discours capitaliste : « cinquième discours » ? Anticipation du « discours pst », ou peste. *Savoirs et clinique*, 14,(2), 94-100. doi:10.3917/sc.014.0094.
258. Braunstein, Néstor A. « Le discours des marchés : discours peste (pst) Discours post ? Un « sixième discours » ? », *Savoirs et clinique*, vol. 15, no. 1, 2012, pp. 208-217.
259. Breton, A. (1936). Le château étoilé, *Le Minotaure* n°8. Pp. 25-39.

260. Bruno P., «La raison psychotique», *Psychanalyse* 2005/2 (n° 3), p. 73 à 103.
261. Carnap, R. (1950) « Empiricism, Semantics, and Ontology », *Revue internationale de philosophie*, 4, p. 20-40. Version révisée in Carnap, *Meaning and Necessity*, 2e éd., 1956. (Trad. Philippe de Rouilhac et François Rivenc: « Empirisme, sémantique et ontologie », in Carnap, *Signification et nécessité*, Paris: Gallimard, 1997.)
262. Carneiro, M. (2003). Le maître et l'esclave: Le statut du savoir dans la paranoïa et l'obsession. *L'en-je lacanien*, n° 1,(1), 27-35. doi:10.3917/enje.001.0027.
263. Ceyhan, A., « Analyser la sécurité : Dillon, Waever, Williams et les autres », *Cultures & Conflits* [En ligne], 31-32 | printemps-été 1998, mis en ligne le 16 mars 2006
264. Chassaing J., «Le traumatisme et ses réalités», *Journal français de psychiatrie* 2010/1 (n° 36), p. 5 à 8.
265. Castanet, D. « Symptôme et perversion », *L'en-je lacanien*, vol. 8, no. 1, 2007, pp. 21-43.
266. de Charentenay P., «Derrière les envolées de mots», *Études* 2012/5 (Tome 416), p. 580 à 582.
267. Charle C., «Discours pluriel et histoire singulière (1870-2000)», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 2003/4 (n°50-4), p. 108 à 134.
268. Charlier J., «Le grouillement des vérités concurrentes dans les salles de classe», *Education et sociétés* 2014/1 (n° 33), p. 15 à 30.
269. Chervet B., «Quelques considérations sur la dimension traumatique», *Revue française de psychanalyse* 2002/3 (Vol. 66), p. 759 à 779.
270. Cingolani, Patrick. « Psychanalyse, politique, désidentification », *Revue du MAUSS*, vol. 38, no. 2, 2011, pp. 171-183.
271. Soler, C. « La sublimation », *Che vuoi*, vol. 19, no. 1, 2003, pp. 155-162.
272. Courtines J., «Chapitre 7. La normalisation des corps : monstruosités, handicaps, différences», *Oxalis* 2008, p. 109 à 121.
273. Coste, C., « Inventorier et inventer la société. Constantin Pecqueur (1801-1887) : expertise sociale et processus de socialisation », *L'Année sociologique*, vol. vol. 67, no. 2, 2017, pp. 423-452.
274. Danero Iglesias J., «La construction de l'histoire nationale dans le discours politique, entre cohérence et contradiction. La République de Moldavie (2001-2009)», *Mots. Les langages du politique* 2013/1 (n° 101), p. 97 à 111.
275. Dardot, Pierre. « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS*, vol. 38, no. 2, 2011, pp. 235-258.

276. De Georges P., «La position subjective dans la psychose maniaco-dépressive», *Perspectives Psy* 2014/4 (Vol. 53), p. 301 à 303.
277. Dervaux, A. (2007). La dépression dans la vie et l'œuvre de Goya (1746-1828). *L'information psychiatrique*, volume 83,(3), 211-217.
278. De Sauverzac J.F., « Sur les origines anthropologiques du réel chez Lacan », *Cliniques méditerranéennes* 1/2001 (n° 63), p. 223-237
279. Desprats Péquignot C., «Fabriques et pratiques de « corps composés » – enjeux et réalisations d'idéaux», *Recherches en psychanalyse* 2013/1 (n° 15), p. 23 à 31
280. H. Devès M., «La science pour arbitre ?», *Topique* 2013/3 (n° 124), p. 207 à 217.
281. Didier-Weill A., «La psychanalyse, le politique et le désir x», *Insistance* 2005/1 (n° 1), p. 9 à 35.
282. Diet, E. « Incertaines intimités », *Connexions* 2016/1 (n° 105), p. 15-24.
283. Dorna A., «Quand le contexte surdétermine le discours politique», *Le Journal des psychologues* 2007/4 (n° 247), p. 23 à 28.
284. Douville, O. (2015). Colloque « la radicalisation ». Université Paris 7, 05/03/2015.
285. Feher, M. (2014). « crédit, estime de soi, partage » s'approprient les concepts du néolibéralisme. Entretien filmé sur Médiapart. Avril 2014.
286. Finder J., «La dysmorphophobie - la peur d'être laid. Comment ? Pourquoi ?», *Journal du droit des jeunes* 2013/10 (N° 330), p. 23 à 26.
287. Gaille M., «De la relégation du corps par les techniques médicales à la relégation du corps par la maladie : un corps en quête de reconnaissance et d'ajustement», *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem* 2007/1 (N° 1), p. 151 à 165.
288. Gaillard, G. *et al.*, « Autoréflexivité et conflictualité dans les groupes institués », *Nouvelle revue de psychosociologie* 2009/2 (n° 8), p. 199-213.
289. Gramsci, A., « La science et les idéologies "scientifiques" ». In revue L'homme et la société, revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques, no 13, juillet-septembre 1969, pp. 169-174. Paris : Les Éditions Anthropos.
290. Goetz, B. « Le respect et le sublime », *Le Portique* [En ligne], 11 | 2003, mis en ligne le 15 décembre 2005, consulté le 15 mai 2015. URL : <http://leportique.revues.org/559>
291. Gonzalez-Rey F., «Subjectivité sociale, sujet et représentations sociales», *Connexions* 2008/1 (n° 89), p. 107 à 119
292. Guerrero Tapia A., «Volonté d'être dans la construction des projets sociaux : éléments constitutifs de l'identité, subjectivité et sens», *Connexions* 2008/1 (n° 89), p. 121 à 130.
293. Guilbert, T. (2013). *Les discours sur l'économie*. Malika Temmar, Johannes Angermüller, Frédéric Leabaron (dir.), Presses Universitaires de France, collection Curapp.

294. Guilyardi H., «Ceci n'est pas une dépression», *Hors collection* 2006, p. 237 à 238.
295. Guilyardi H., «La livre de chair et les psychanalystes à l'hôpital», *Hors collection* 2012, p. 19 à 22.
296. Guilyardi H., «Anthropologie et décentrement ou Le malaise du mutant, la métaphore et le psychanalyste», *Psychanalyse* 2014, p. 194 à 198.
297. Gonod, P. « Les tendances contemporaines de la responsabilité administrative en France et à l'étranger : quelles convergences ? », *Revue française d'administration publique*, vol. 147, no. 3, 2013, pp. 719-724.
298. Gorwood Philip, Kessler V., « La psychose puerpérale: un modèle du concept de vulnérabilité génétique? », *Devenir* 1/2002 (Vol. 14) , p. 17-26.
299. Hiltenbrand J., «Dans quel discours circulons-nous ? Perte de la liberté politique», *La revue lacanienne* 2007/1 (n° 1), p. 9 à 15.
300. Hoffmann C., «Une subjectivité sans sujet», *Figures de la psychanalyse* 2012/1 (n° 23), p. 181 à 197.
301. Hoffmann C., «Peut-on parler d'un lien social pervers ?», *Recherches en psychanalyse* 2014/1 (n° 17), p. 4 à 7.
302. Hoffmann C., «Traumas et catastrophe aujourd'hui», *Recherches en psychanalyse* 2015/2 (n° 20), p. 98 à 99.
303. Jean T., «L'intermittent», *Journal français de psychiatrie* 2015/2 (n° 42), p. 85 à 89.
304. Jeanneau A., «L'hypocondrie ou le corps ailleurs qu'en lui-même», *Revue française de psychosomatique* 2002/2 (n° 22), p. 119 à 138.
305. Jodelet D., «Le mouvement de retour vers le sujet et l'approche des représentations sociales», *Connexions* 2008/1 (n° 89), p. 25 à 46.
306. Jouanjan O., «« Pensée de l'ordre concret » et ordre du discours « juridique » nazi : sur Carl Schmitt», *Débats philosophiques* 2009, p. 71 à 119.
307. Kaufmann L., «L'opinion publique ou la sémantique de la normalité», *Langage et société* 2002/2 (n° 100), p. 49 à 79.
308. Keck F., «L'épistémologie des sciences humaines face au "tournant animaliste"», *L'Homme* 2013/1 (n°205), p. 115 à 123.
309. Kouba A., «La contrainte à dire, dire la contrainte», *Chimères* 2010/1 (N° 72), p. 115 à 135.
310. Lagarde J., «L'ère du binaire», *Insistance* 2005/1 (n° 1), p. 233 à 238.
311. Lamote T., «Raël, fils de Yahvé et messager des Elohim : les soubassements délirants d'une secte « ufologique »», *Cliniques méditerranéennes* 2015/2 (n° 92), p. 299 à 312.
312. Laub D., «Arrêt traumatique du récit et de la symbolisation : un dérivé de la pulsion de mort ?», *Le Coq-héron* 2015/1 (n° 220), p. 67 à 82.

313. Laurent D., « Le Nom-du-Père : psychanalyse et démocratie », *Cités* 2003/4 (n° 16), p. 55 à 61.
314. Le Bart J., « Parler en politique », *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 77 à 84.
315. Lebas F., « Avant-propos. La science-fiction, littérature ou sociologie de l'imaginaire ? », *Sociétés* 2011/3 (n°113), p. 5 à 13.
316. Leclerc G., « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », *Cahiers internationaux de sociologie* 2001/2 (n° 111), p. 205 à 231.
317. Ledent, D., « Émile Durkheim - L'invention du social », *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, vol. 30, no. 3, 2013, pp. 8-8.
318. Legrand D., « Désirer, souffrir. Rencontrer l'autre chez Lacan et Levinas », *L'en-je lacanien* 2015/1 (n° 24), p. 181 à 189.
319. Le Hénaff Y., « Catégorisations professionnelles des demandes masculines de chirurgie esthétique et transformations politiques de la médecine », *Sciences sociales et santé* 2013/3 (Vol. 31), p. 39 à 64.
320. Lemma A., « Être vu ou être regardé ? Une perspective psychanalytique sur la dysmorphophobie », *L'Année psychanalytique internationale* 2010/1 (Volume 2010), p. 127 à 148.
321. Lérès, G. « Science, capital et sujet », *La clinique lacanienne*, vol. n° 10, no. 1, 2006, pp. 209-219.
322. Letuffe G., « Le corps en forme », *Journal français de psychiatrie* 2002/2 (n°16), p. 42 à 42.
323. Linhares A., « De la chair à l'image », *Champ psy* 2005/3 (n° 39), p. 97 à 110.
324. Liogier R., « La vie rêvée de l'homme », *La pensée de midi* 2010/1 (N° 30), p. 18 à 27.
325. Lucchelli J., « Une clinique de la psychose ordinaire », *L'information psychiatrique* 2010/5 (Volume 86), p. 405 à 411.
326. Macherey, P. « Idéologie : le mot, l'idée, la chose », *Methodos* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 11 avril 2008, consulté le 17 novembre 2017. URL : <http://methodos.revues.org/1843> ; DOI : 10.4000/methodos.1843
327. Maingueneau D., « Le discours politique et son « environnement » », *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 85 à 90.
328. Massit-Folléa F., « Introduction », *Hermès, La Revue* 2007/1 (n° 47), p. 9 à 17.
329. Maubrun, S. « Jean-Louis Sous Lacan et la politique. De la valeur », *Essaim*, vol. 39, no. 2, 2017, pp. 189-192.
330. Mayaffre D., « Pascal Marchand, Le grand oral. Les discours de politique générale de la Ve République », *Mots. Les langages du politique* 2008/3 (n° 88), p. 137 à 139.

331. Meillet, A. (1904), « Comment les mots changent de sens », *L'année sociologique*, 9^e année. Pp. 232.
332. Moroncini, B. « Quelle politique pour la psychanalyse ? », *L'en-je lacanien* 2017/1 (n° 28), p. 117-142.
331. Moscovici, S. « *Les thèmes d'une psychologie politique* ». Hermès, La Revue 1989/2-3 (n° 5-6). 386 pages. pp. 11-20.
332. Muglioni, J. « Le lien social selon Auguste Comte », *Le Philosophoire*, vol. 39, no. 1, 2013, pp. 241-272.
333. Navarri P., «*Under the Skin. A Psychoanalytic Study of Body Modification*, d'Alessandra Lemma (2010)», *Revue française de psychanalyse* 2012/4 (Vol. 76), p. 1211 à 1218.
334. Neveu E., «L'apport de Pierre Bourdieu à l'analyse du discours. D'un cadre théorique à des recherches empiriques», *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 191 à 198.
335. Ollivier-Yaniv C., «Discours politiques, propagande, communication, manipulation», *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 31 à 37.
336. Ouvry O., «Dysmorphophobie, pubertaire et processus adolescent», *Adolescence* 2011/4 (n° 78), p. 801 à 818.
337. Paranke, B. « Fin du règne de la valeur (d'échange) ? », *Revue de l'organisation responsable*, vol. vol. 7, no. 2, 2012, pp. 53-62.
338. Peretti-Watel, P. « La culture du risque, ses marqueurs sociaux et ses paradoxes. Une exploration empirique », *Revue économique*, vol. vol. 56, no. 2, 2005, pp. 371-392.
339. Petiau, A.« Internet et les nouvelles formes de socialité », *Vie sociale* 2011/2 (N°2), p. 117-127.
340. Piret, B. (2011). Approche psychanalytique du traumatisme : de l'irruption du Réel à l'errance psychique. Parole sans frontière, publications et textes en ligne, article 297. <http://www.p-s-f.com/psf/spip.php?article297>.
341. Pellegrini B., «Logique préventive et droit des libertés publiques», *La revue lacanienne* 2007/1 (n° 1), p. 82 à 85.
342. Picard D., «Quête identitaire et conflits interpersonnels», *Connexions* 2008/1 (n° 89), p. 75 à 90.
343. Pickmann Claude-Noële, « La rencontre traumatique du sexuel », *Figures de la psychanalyse* 1/2003 (n°8) , p. 41-49
344. Pinel, J. P., Morel, S. « Psychose et institution : défenses paradoxales, antiprocessualité et originaire évidé », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* 2001/1 (n° 36), p. 133-145. Pinel, J. P., « Penser le conflit aujourd'hui : Nouvelles formes ?

- Nouveaux enjeux ? Présentation des travaux de jeunes chercheurs », *Connexions* 2016/2 (n°106), p. 155-156.
345. Plantin C., «Argumentation-rhétorique. Les eaux mêlées», *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 23 à 30.
 346. Porge, E., Sauret, M., Guérin. N. « Du sujet de nouveau en question. Réponses d'Érik Porge et de Marie-Jean Sauret aux questions de Nicolas Guérin », *Psychanalyse*, vol. 16, no. 3, 2009, pp. 61-93.
 347. Puget, J. « Penser la subjectivité sociale », *Psychothérapies*, vol. vol. 24, no. 4, 2004, pp. 183-188.
 348. Questiaux, N., « Approche politique du social », *Vie sociale* 2011/2 (N° 2), p. 9-22.
 348. Sapriel G., «Donner une place à l'Autre», *Psychanalyse* 2014, p. 59 à 59.
 349. Sauret, M. « Sujet, lien social, seconde modernité et psychanalyse », *Essaim*, vol. 25, no. 2, 2010, pp. 43-56.
 350. Sauret M., «Incidences du libéralisme sur l'évolution des métiers de la clinique», *Recherches en psychanalyse* 2011/2 (n° 12), p. 114 à 123.
 351. Sauret M., «La contribution de la psychanalyse à l'analyse de la logique du monde contemporain», *Nouvelle revue de psychosociologie* 2015/2 (N° 20), p. 43 à 56.
 352. Schneider M., «L'État comme semblant», *Cités* 2003/4 (n° 16), p. 43 à 54.
 353. Siles A., «Urgence institutionnelle : l'institution face à l'événement traumatique», *Cliniques* 2011/2 (N° 2), p. 164 à 185.
 354. Simon, J. « le parti du risque », *Vacarme*, vol. 40, no. 3, 2007, pp. 16-20.
 355. Soler C., «Ce que Lacan a appris de Joyce», *L'en-je lacanien* 2014/2 (n° 23), p. 11 à 22.
 356. Squerverer A., «Du malaise dans la culture à une culture en corps», *Recherches en psychanalyse* 2014/1 (n° 17), p. 17 à 26
 357. Suchet D., «La frontière», *Revue française de psychanalyse* 2006/5 (Vol. 70), p. 1595 à 1601.
 358. Taguieff P.-A., (1990) « L'argumentation politique. Analyse du discours et nouvelle rhétorique », *Hermès*, no 8-9, p. 261-283.
 359. Thibierge S., «Du sujet clinique au politique», *La revue lacanienne* 2007/1 (n° 1), p. 29 à 34.
 360. Thomasset, A. « De la prudence à la précaution. Vers une éthique du risque », *Revue Projet*, vol. 293, no. 4, 2006, pp. 75-82.
 361. Tignol J., «Le déprimé et la sexualité», *Psychologie* 2000, p. 11 à 20.

362. Tignol J., «16. Phobie sociale (trouble anxiété sociale)», *Psychiatrie* 2014, p. 155 à 178.
363. Tignol J., «18. Hypochondrie ou anxiété pour la santé», *Psychiatrie* 2014, p. 191 à 201.
364. Tignol J., «19. Dysmorphophobie», *Psychiatrie* 2014, p. 202 à 218.
365. Toboul B., «Psychose maniaco-dépressive et psychanalyse », *Figures de la psychanalyse* 2013/2 (n° 26), p. 73 à 91.
366. Tyszler J., «Manie, mélancolie, psychose maniaco-dépressive. Bientôt cent ans après le texte de Freud, quelles avancées et quelles énigmes ?», *Journal français de psychiatrie* 2015/2 (n° 42), p. 8 à 13.
367. Vatin, F. « De la philosophie sociale à la sociologie : science, normativité et politique », *L'Année sociologique*, vol. 67, no. 2, 2017, pp. 295-312.
368. Veken C., «Quand le dit secours poli « tique »», *La revue lacanienne* 2007/1 (n° 1), p. 35 à 38.
369. Suchet D., «La frontière», *Revue française de psychanalyse* 2006/5 (Vol. 70), p. 1595 à 1601.
370. Wald, P., « « La langue est un fait social ». Rapports entre la linguistique et la sociologie avant Saussure. Conférence à l'Université de Tunis (décembre 1999) », *Langage et société*, vol. 142, no. 4, 2012, pp. 103-118.
371. Widlöcher, D. et Laplanche, J ; Fonagy, P., Colombo, E., Scarfone, D., Fédida, P., André, J., Squires, C., (2000). Sexualité infantile et attachement. PUF, Paris, coll. Petite Bibliothèque de Psychanalyse.
372. Wodak R., «The Discursive Construction of History. Brief Considerations», *Mots. Les langages du politique* 2010/3 (n° 94), p. 57 à 65.
373. Zimra G., «Y a-t-il une machine derrière la machine ?», *Connexions* 2012/1 (n° 97), p. 41 à 54.