

L'enjeu du dernier enseignement de Lacan : Vers une approche réflexive du Un réel

Jacques Lenoble
Centre de Philosophie du Droit
Université catholique de Louvain

1. Introduction

N'est-il pas étrange de consacrer à Lacan un numéro spécial d'une revue consacrée aux questions de philosophie du droit et de philosophie politique ? Et la question mérite d'autant plus d'être posée lorsque la réflexion entend se concentrer sur le dernier enseignement de Lacan dont la complexité semble rendre encore plus opaque son intérêt pour ceux qui réfléchissent les questions de gouvernance sociale, de normativité juridique et de construction de l'identité collective. Quel lien y a-t-il entre ces dernières questions et les réflexions du dernier Lacan mobilisant des concepts comme ceux "d'événement de corps", de "mystère du corps parlant" ou "d'inconscient réel"? À supposer même qu'un quelconque lien puisse être posé, n'est-il pas à ce point distendu qu'un tel détour paraît sans grand intérêt et, en tout cas, redevable d'un coût démesuré au regard du gain éventuel qu'il permettrait d'apporter pour une réflexion sur la norme et le politique ?

Et cependant, un tel détour est d'un intérêt majeur. Quel est cet intérêt ?

Tout d'abord, cet intérêt ne tient pas à la déstabilisation induite par la découverte freudienne de l'inconscient. Sans doute, à l'instar d'ailleurs des sciences sociales qui se développent au 19^e siècle, la découverte freudienne de l'inconscient oblige à nuancer l'idée d'autonomie du sujet que la pensée moderne avait mobilisée pour repenser la raison pratique, tant au plan individuel qu'au plan politico-juridique. Loin d'être supposé donné, le sujet n'émerge dans sa capacité à faire histoire, à initier une action transformatrice de lui-même ou de son rapport aux autres qu'au terme d'une certaine opération sur lui-même. À défaut d'une telle opération — que nous qualifierons de "subjectivation" —, l'individu est surdéterminé par des représentations inconscientes et reste pris dans une forme de répétition symptomale qu'aucun principe de plaisir ou de réalité ne peut suffire à réguler ou à dissoudre. Et Freud, d'ailleurs, comme il le pose dans *Malaise dans la culture*, perçoit bien l'analogie entre les plans individuel et collectif : sur l'un et l'autre de ces deux plans, note-t-il, la construction d'une subjectivité est conditionnée par une opération analogue¹. Mais, la manière dont Freud conçoit cette

¹ « Mais si nous prenons en considération la relation entre le processus culturel de l'humanité et le processus de développement et d'éducation de l'homme, nous trancherons sans beaucoup hésiter en disant que tous les deux sont de

opération de subjectivation aboutit moins à déstabiliser les approches juridico-politiques traditionnelles qu'à les valider. Conçue sous la forme d'une opération de castration symbolique par l'intermédiaire d'une métaphore paternelle (pour reprendre l'expression qu'en donne Lacan au début de son propre enseignement), la régulation de l'excès de jouissance qui conditionne l'émergence d'une identité subjective (individuelle ou collective) est supposée résulter d'un dispositif externe au sujet lui-même. Sur le plan individuel, on retrouve ici le père symbolique qui, en s'appuyant sur le renvoi imaginaire à un Autre tout-puissant, "subjective" l'enfant en y introjectant l'interdit œdipien². Cette même approche conduit, sur le plan collectif, à supposer que la condition du "vivre ensemble" consiste en un Droit dont la structure dogmatique garantit, par l'assujettissement des individus (pour reprendre une expression significative de Hobbes), «la prise en charge de la censure par le texte »³. La loi apparaît ainsi, non pas comme l'instrument de la volonté individuelle des citoyens, mais comme le produit de la volonté d'un pouvoir dont l'autorité n'est elle-même que l'expression seconde d'un Pouvoir (imaginaire) auquel il renvoie. En ce sens, la laïcisation du droit et du pouvoir qui s'opère à l'époque moderne traduirait moins une rupture qu'une continuité avec les formes médiévales ou romaines de l'ordre normatif. Ce qui spécifie celui-ci est sa structure dogmatique, condition même de toute subjectivation politique. Bien sûr, sur un certain plan, cette approche "dogmatique" de la rationalité juridico-politique s'inscrit en faux contre le conventionnalisme internaliste des positivistes⁴. Mais, par ailleurs, qui ne voit que cette approche dogmatique rejoint le cœur de la croyance positiviste qui croit pouvoir rendre compte de la juridicité du droit, de la normativité de la norme en termes de sanction c'est-à-dire en termes d'un pur renvoi au pouvoir des autorités publiques, indépendamment de l'acceptation pratique des normes par leurs destinataires. C'est bien ce que l'on

nature très semblable, si même il ne s'agit pas du même processus s'appliquant à des objets d'espèce différente » (S. Freud, *Malaise dans la culture* (1930), in Id., *Œuvres complètes. Vol XVIII*, PUF, Paris 1994, p. 327).

² Cette approche de l'opération de subjectivation sur le mode du conflit œdipien conduit parallèlement à une certaine approche corrélative du dispositif thérapeutique de l'analyse. Et, là où le conflit œdipien n'a pu être adéquatement résolu, le recours au dispositif analytique, par la voie du savoir délivré par l'interprétation de l'analyste, est supposé conduire à la dissolution progressive du symptôme. Remarquons, cependant, que cette approche doit évidemment être nuancée, car Freud, précisément parce qu'il est un grand penseur, a lui-même perçu les questions, voire les apories, sur lesquelles cette approche de l'opération de subjectivation ne manquait pas de déboucher. En témoigne à la fois son approche de la pulsion dans ce qu'on a coutume d'appeler sa seconde topique et son intuition de ce qu'une telle approche de l'interprétation en cours d'analyse risquait de ne point permettre une compréhension de ce qu'était la fin de l'analyse et, au contraire, d'amener à la poser comme un processus infini. Cette dimension aporétique – et l'écart pris par Freud à l'égard de Kelsen – a été remarquablement mis en lumière par E. Balibar, *Freud et Kelsen, 1922. L'invention du surmoi*, in *Le surmoi, genèse politique. Autour de la rencontre entre Sigmund Freud et Hans Kelsen en 1922*, « *Incidence* », n. 3, Automne 2007, pp.21-73.

³ P. Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Paris 2005 (nouvelle édition augmentée), p. 7.

⁴ Voy. sur cette expression, J. Lenoble, M. Maesschalck, *Démocratie, Droit et Gouvernance*, Éditions Revue de droit de l'Université de Sherbrooke, Sherbrooke 2011, pp. 60 et sv.

indiquait en soulignant que Freud reste dépositaire dans la croyance que l'opération de limitation de la toute-puissance imaginaire des individus (qui conditionne l'émergence de toute subjectivité) est le fait d'un dispositif externe.

C'est ici que se laisse comprendre l'intérêt d'un détour par Lacan pour mieux réfléchir les questions de philosophie du droit et de philosophie politique. C'est qu'en effet, Lacan, même s'il a d'abord endossé l'approche freudienne de l'opération de castration, s'est ensuite, dès 1959 et son séminaire VI (*Le désir et son interprétation*⁵), affranchi de cette approche en termes de l'Autre de l'Autre. En déclarant qu'il n'y avait pas d'Autre de l'Autre et en s'inscrivant en faux contre toute approche de l'opération de subjectivation qui s'appuyait sur un renvoi imaginaire à la toute-puissance supposée de l'Autre, Lacan a voulu rouvrir la question des conditions propres à la "levée du symptôme" et de l'opération de subjectivation. Bien entendu, cette remise sur le métier d'une compréhension exacte des conditions de cette opération de subjectivation ne signifie en aucune manière une remise en cause ni de la découverte freudienne de l'inconscient ni de l'intuition freudienne d'une analogie entre les plans individuels et collectifs. Mais elle signifie qu'il faut aborder plus radicalement l'analyse des conditions requises pour penser l'opération qui permettrait éventuellement au sujet humain de "dépasser", voire peut-être seulement de "savoir y faire" avec ce symptôme, avec cette compulsion de répétition qui affecte sa capacité à agir de façon plus autonome. Et cette remise sur le métier signifie aussi une remise en cause plus radicale de la manière dont la modernité a pensé la raison pratique, c'est-à-dire les conditions d'une action "libre". Pour en rester au seul plan politico-juridique du collectif, l'approfondissement par Lacan du projet freudien permet de mieux cerner l'insuffisance de la manière proprement moderne de penser à la fois l'opération normative — c'est-à-dire les conditions requises pour l'existence d'un ordre juridique — et les conditions d'existence de ce que la pensée politique moderne cherche à instaurer : un régime politique garant de la liberté de tous, c'est-à-dire un régime démocratique. Bien entendu, Lacan n'a pas abordé comme telle la question des conditions d'une construction de l'identité collective qui réponde au projet de la modernité. Les rares observations qu'il a pu consacrer cette question du collectif témoignent même de son profond scepticisme, voire pessimisme, sur les possibilités de réussite d'un tel projet. Mais ce n'est pas là l'important⁶. L'important est qu'en redéfinissant l'approche freudienne de l'opération de subjectivation, Lacan ouvre la voie vers une approche qui, appliquée analogiquement à la question de la construction collective du vivre ensemble, oblige à remettre en cause plus radicalement que ne le faisait Freud, les approches modernes des conditions qui doivent permettre à l'action collective d'assurer une rationalisation des formes de vie collective.

⁵ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI. Le désir et son interprétation (1958-1959)*, texte établi par J.A. Miller, ed. de la Martinière — Le Champ Freudien, Paris 2013.

⁶ A la différence de Lacan, nous partageons le projet moderne d'une rationalisation possible des formes de vie collective. Cette différence résulte du prolongement que nous semble appeler, comme on le verra ci-dessous, le geste épistémologique si correctement posé par le dernier Lacan.

Quelle est en définitive la démarche de Lacan dans son dernier enseignement ? Nous la détaillerons ci-dessous. Mais, dans cette introduction qui vise à dessiner l'intérêt d'une attention à Lacan au-delà de la seule réflexion psychanalytique, il importe d'en définir l'enjeu majeur. Cet enjeu est de nature épistémologique. En effet, si Lacan, dès la fin des années soixante, entend remanier en profondeur son approche du symptôme et de l'opération de subjectivation (opération de castration), c'est sans doute parce que l'expérience clinique lui montre que, contrairement à ce que croyaient tant Freud que lui-même jusqu'en 1967 (date de sa proposition sur la passe comme traversée du fantasme), la cure analytique n'a pas pour effet de dissoudre le symptôme. Celui-ci traduit une "fixité répétitive", qu'aucun déchiffrement ou qu'aucune traversée du fantasme du sujet ne permettrait de dépasser. Mais, c'est aussi parce que Lacan perçoit la nécessité d'une meilleure construction épistémologique du symptôme propre à chaque sujet. Sa démarche théorique entend se radicaliser et gagner en rigueur spéculative. En quel sens ?

La démarche théorique de Lacan gagne ici en profondeur conceptuelle. Radicalisation au sens où Lacan intuitionne qu'il y a un en deçà, un arrière-plan à son approche antérieure du symptôme en termes d'opération symbolique. Cet arrière-plan est le siège d'une expérience plus originaire que la prise du sujet dans le rapport à l'Autre du langage et dans cette forme "seconde" de répétition propre à la chaîne du langage.

Cette expérience originaire où se constitue cette expérience première de satisfaction constitutive du symptôme est, en définitive, celle où se constitue la disjonction entre sujet et objet, celle où se constitue cette jouissance propre où le corps, non pas jouit, mais "se jouit", celle donc où le corps devient pour lui-même cet objet par où le corps peut s'éprouver et devenir donc objet de représentation⁷.

Mais cette première disjonction où le corps se fait, grâce à ce que Lacan appelle un signifiant premier, un S1, porte en elle à la fois cette dimension "unaire" propre au fait que le corps s'éprouve, c'est-à-dire trouve un signifiant par où il se représente et jouit de lui-même, mais aussi, cette division liée à cette dimension de disjonction, c'est dire cette impossible unicité ou identité qu'implique cette représentation, cette supposée objectivation du corps implicite au fait de cette représentation. C'est cette double dimension qui s'incarne dans le symptôme propre à tout sujet humain. Le symptôme est à la fois trace d'une impossible jouissance (satisfaction de la pulsion), et incarnation, sous la forme

⁷ La synthèse ici esquissée du dernier enseignement de Lacan recouvre les deux derniers paradigmes de la jouissance que J.A. Miller a défini dans son article sur *Les six paradigmes de la jouissance* (« La cause freudienne », n° 43, octobre 1999, pp. 7-29). Le paradigme 5 que J.A. Miller dénomme celui de "la jouissance discursive" correspond à l'enseignement qui s'ouvre après la proposition de 1967 sur la passe et est principalement développé par Lacan dans ses séminaires XVI (*D'un Autre à l'autre*) et XVII (*L'envers de la psychanalyse*) ainsi que dans *Radiophonie*. Le sixième paradigme, qualifié par J.A. Miller comme celui du "non-rapport" trouve son explicitation majeure dans le séminaire *Encore*. J.A. Miller reconnaît lui-même que ce dernier paradigme pousse « à leur terme les indications du paradigme 5 ». Sans méconnaître cette radicalisation, elle nous paraît portée en creux par ce paradigme 5 et participer d'un même geste épistémologique.

de ce S1, d'une satisfaction substitutive. Et cette satisfaction substitutive, "réelle" n'arrêtera pas de se répéter, orientant donc l'usage qu'en fera le sujet. Mais en même temps, cette satisfaction irréductible reste à jamais une tentative substitutive à une jouissance impossible. Et c'est cette dimension d'impossible que Lacan traduit par son expression "il n'y a pas de rapport sexuel", c'est-à-dire l'idée d'une impossibilité à faire "un" par-delà cette disjonction constitutive.

Et c'est aussi cette double dimension à la fois d'un impossible porté par cette satisfaction substitutive, mais aussi d'une positivité tout aussi irréductible incarnée par cette satisfaction "réelle" qui explique pourquoi Lacan abandonne la référence au langage-communication pour rendre compte du symptôme. Le symptôme, en ce sens, n'est pas porté par l'idée d'une négativité en recherche de son propre dépassement : il est une positivité qui n'arrêtera pas de se répéter⁸. Le symptôme n'est donc pas annulable comme si son existence était suspendue à un sens caché qu'il suffirait de construire pour le dissoudre. D'où aussi cette idée propre au dernier Lacan que l'enjeu d'une cure n'est pas de déconstruire un fantasme, mais de permettre au sujet analysant d'améliorer le bricolage propre au symptôme tant sur le plan de sa forme identitaire (plan de l'image, de la forme identitaire) que sur le plan proprement symbolique de son rapport aux autres. C'est qu'en effet, le "trou du réel" (la dimension d'impossible portée par la disjonction première incarnée dans l'expérience même de la représentation par où le corps s'éprouve) rejaillit évidemment sur le "trou" de l'imaginaire et sur celui du symbolique. Et ce que Lacan appelle le passage du symptôme au "sinthome" vise seulement à qualifier l'opération de "bricolage" ; de "savoir y faire" (comme dit Lacan⁹) avec son symptôme pour permettre de concilier, en quelque sorte, cette satisfaction substitutive avec les symptômes d'autrui tout en se donnant une forme d'identité reconnue qui conditionne toute possibilité de lien social malgré l'impossible résorption de la dualité en une unité.

Mais si, ainsi, Lacan perçoit bien la "racine" spéculative où se loge la naissance du symptôme et la double dimension qui caractérise la satisfaction pulsionnelle propre au symptôme qui affecte tout sujet, cette approche est-elle suffisamment "radicale"? N'appelle-t-elle pas son propre approfondissement ? En effet, le geste épistémologique du dernier Lacan et sa si juste perception de la nécessité d'abandonner sa croyance première en une possible résorption du symptôme par la loi du symbolique (traversée du fantasme) résultent l'un et l'autre de ce qu'une telle croyance repose sur la méconnaissance illusoire en l'impossible "rapport sexuel", c'est-à-dire en l'impossible réduction de la disjonction constitutive du sujet en une unité (identité de soi à soi). Car, supposer que la traversée du fantasme permettrait la dissolution du symptôme, c'est, en définitive, supposer que l'assomption de l'impossible identité de soi à soi générerait paradoxalement une forme d'identité de soi à soi - celle

⁸ Comme le dit bien J.A. Miller, «le symptôme, dans la forme qu'il prend dans le dernier enseignement de Lacan, comporte en lui-même le développé temporel de cette relation à la jouissance, qui ne se prête pas à la transgression, tout au plus à ce que Lacan appelle, dans *L'envers de la psychanalyse*, le faufilement, ou ce qu'il appelle ailleurs le savoir-y-faire avec le symptôme. Son savoir-y-faire est une forme de faufilement qui prend justement sa valeur d'être tout à fait différent d'une transgression renversée» (*Ibid.*, p. 16).

⁹ Voy. sur ceci, J. Lacan, *Note italienne*, «Ornicar», n° 25, 1982.

qui résulterait du “dépassement ” (*Aufhebung*) de la jouissance du symptôme -, génèrerait une forme d’accord avec son “être ” conçu dorénavant comme “être de désir ”. Mais, comment ne pas voir que définir le symptôme comme cette forme “d’auto-jouissance” du corps par lui-même, comme cette satisfaction qui s’invente dans la rencontre avec un signifiant par où le corps s’éprouve et donc se “représente” comme “étant” (pour reprendre le langage heideggérien) restaure à nouveau une forme d’unité substantielle, en l’espèce celle du corps “décerné” par le langage. Car, d’où provient ce signifiant dont la rencontre rendrait possible la représentation du corps, l’éprouvé du corps par lui-même et la forme d’auto-érotisme propre à la naissance du symptôme ? C’est précisément l’illusion porteuse de toute représentation de laisser supposer soit qu’elle porte sur une objectivité indépendante du sujet qui la pose, soit, au contraire, qu’elle est l’effet d’un sujet qui serait, par là même lui-même substantialisé. Pour éviter cette nouvelle méconnaissance, il n’est, comme on le verra ci-dessous, qu’une seule voie : celle qui consiste à “désubstantialiser” ce sujet en le concevant comme l’effet réflexif d’un acte d’auto-position. Le sujet devient alors seulement l’effet d’une puissance dont la *potentiation* résulte de sa propre potentialisation.

Cet approfondissement réflexif du dernier Lacan porte loin, non seulement sur le plan de l’opération de subjectivation qui conditionne le devenir des sujets individuels, mais aussi sur le plan de la construction des identités collectives. Où l’on rejoint la question posée de l’intérêt d’un détour par le dernier enseignement de Lacan pour une réflexion en théorie de la norme et en philosophie politique. Sur le plan individuel, signalons seulement à ce stade que cette approche plus réflexive permet de mieux construire le contenu de l’opération de subjectivation, et ainsi, les conditions qu’une cure analytique devrait avoir pour enjeu de construire à l’effet de mieux “savoir y faire” avec son symptôme. Ce “bricolage”, ce “savoir y faire” n’est pas une forme de pragmatisme. C’est une opération qu’une meilleure élucidation de la nature réflexive de l’opération de construction du symptôme doit permettre de mieux élucider quant à ses conditions de possibilité. Et cela a des conséquences sur ce qu’on appelle l’approche de la “fin de l’analyse”. Sur le plan collectif, cela permet aussi, parallèlement, de mieux construire les conditions qui doivent être respectées pour respecter cette forme de réflexivité d’auto-compréhension et d’auto-construction de soi qui doit conditionner la manière dont les individus se positionnent dans l’action collective. Loin de supposer donnée la capacité des sujets à participer à l’action collective, comme le fait la pensée libérale, il faut au contraire mettre en place les dispositifs par où les sujets se donnent réflexivement la possibilité de définir collectivement le contexte où faire émerger les formes de vie. L’enjeu du présent texte n’est pas de construire ces conséquences d’une approche réflexive de l’opération de subjectivation. Il est d’esquisser le geste épistémologique qui seul permet d’en concevoir la nécessité. Et, dans cette perspective, un détour par l’apport et les limites du dernier enseignement de Lacan apparaît particulièrement suggestif et fécond.

Le dernier enseignement¹⁰ de Lacan, note J.-A. Miller¹¹, ouvre un espace dont la construction reste à poursuivre. C'est dans cette perspective que nous voudrions analyser dans quelle mesure les orientations principales qui définissent le geste épistémologique opéré par Lacan dans son dernier enseignement gagneraient à être interprétées à la lumière d'une compréhension plus réflexive de son approche du "Un réel". A cette fin, deux points du raisonnement sont à distinguer.

Tout d'abord, quel est l'enjeu de ce dernier enseignement et quels sont les éléments essentiels de la formulation qu'en donne Lacan (I) ?

Ensuite, si on interprète, ainsi que le suggère J.-A. Miller, ce dernier enseignement comme instaurant une rupture de nature épistémologique avec l'approche "linguistico-hégélienne" que Lacan avait développée pendant les 15 premières années de son enseignement public (1953-1968), il faut interroger le déplacement que Lacan tente d'opérer pour dépasser ce qu'il perçoit comme problématique dans sa première approche. Comment évaluer la formulation que Lacan donne de ce déplacement pour éviter l'erreur épistémologique dont il estime, après 1968 (et surtout à partir de 1971 qui marque l'émergence de son approche du "Un réel"), qu'elle avait affecté son approche du sujet ? Comme nous tenterons de le montrer, cette formulation reste sans doute liée à une approche insuffisamment réflexive de ce "Un réel" et demande à être prolongée. Et une telle prolongation de cette formulation n'est pas sans effet sur la manière de comprendre l'opération que tente de produire la cure analytique et qui est au cœur de la double question qui oriente la technique analytique : celle de la fin de l'analyse (c'est-à-dire, en termes lacaniens, celle de la *passé*) et celle de l'interprétation c'est-à-dire de l'intervention de l'analyste (II) ?

I. Portée et éléments essentiels du dernier enseignement de Lacan

¹⁰ Tout découpage de la pensée d'un auteur comporte sans doute une part d'arbitraire. Il reste que celui opéré par J.-A. Miller de l'enseignement de Lacan permet de saisir les infléchissements et ruptures qui scandent la dynamique de la pensée de Lacan. Dans cette perspective architectonique, J.-A. Miller désigne par l'expression de "tout-dernier enseignement" l'enseignement qui commence avec le texte de Lacan du 17 mai 1976 intitulé *Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI* (J. Lacan, *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2011, pp. 571-573) et se poursuit avec les séminaires XXIV *L'Insu* et XXV *Le Moment de Conclure* (voy. sur ceci J.-A. Miller, *Réponses à La Lettre en Ligne*, «La Lettre en Ligne», n°42, octobre 2007). L'expression "dernier enseignement" permet d'y inclure les séminaires précédents, non seulement ceux qui couvrent la période borroméenne (séminaire XXI – *Les Non-Dupes Errent* – et XXII – *RSI*), le séminaire XXIII – *Le Sinthome* –, mais aussi ceux que Lacan a développés après 1968 et où il «a cerné le propre de la jouissance féminine» (J.-A. Miller, *L'Etre et l'Un*, 2010-2011, cours n° 5, p. 3), et principalement les séminaires XIX et XX où se construit sa théorie relative à "l'Unien" conçu comme le champ du "hors sens".

¹¹ J.-A. Miller, *L'Etre et l'Un*, cours n° 9, p. 9.

Quelle est la portée principale du dernier enseignement de Lacan ? Trois thèses existent. Soit, celle d'E. Roudinesco qui situe ce dernier enseignement comme un « pur délire spéculatif », sans apport donc du point de vue théorique ou clinique¹². Soit, celle d'A. Badiou qui fait de ce dernier enseignement une simple « métaphore de toute sa pensée »¹³, sans apport spécifique si ce n'est l'explicitation d'une idée déjà exprimée antérieurement, celle d'un réel *insymbolisable*. Soit, celle de J.-A. Miller qui interprète ce dernier enseignement comme une rupture au sein de la pensée lacanienne et qui présente cette notion d'un réel *insymbolisable* comme, au contraire, la marque d'un abandon du socle hégélien qui sous-tendait jusque là la pensée de Lacan.

Cette dernière interprétation est à privilégier pour deux raisons. Non seulement, l'interprétation de J.-A. Miller rend mieux compte de la dynamique interne de la pensée lacanienne. Mais aussi – et surtout –, elle permet de mieux cerner l'enjeu épistémologique de ce que signifie l'approche du réel comme *insymbolisable* que tente de développer Lacan à partir de 1968 (et surtout à partir du *Séminaire XIX* de 1971-1972). Interpréter le dernier enseignement comme marquant une rupture avec la manière dont Lacan avait jusque là abordé la question du processus de subjectivation, permet en effet d'acter l'insuffisance épistémologique qui avait affecté cette manière de comprendre la question du sujet. En n'actant pas cette rupture et son enjeu épistémologique, les positions d'E. Roudinesco et d'A. Badiou, malgré leur différence, voire même leur antinomie, reconduisent à leur insu cette insuffisance épistémologique que Lacan tente de dépasser par son dernier enseignement. En effet, c'est parce qu'A. Badiou ne met pas en lumière que le dernier enseignement de Lacan traduit une rupture épistémologique avec l'option hégélienne qu'avait adoptée Lacan jusqu'à sa théorie de la passe de 1967 qu'il peut présenter ce qu'il appelle « la figure magnifique du nœud chez le Lacan tardif » comme suit : « le nœud est à la fois ce qui est serré et ce qui se défait. Il est ce point réel où le faire et le défaire sont pratiquement indiscernables, identiques »¹⁴. Mais, supposer que tout ce qui

¹² « Pour ma part, je trouve que la dernière étape (du) parcours (de Lacan) est édifiante. Lors de ses derniers séminaires, Lacan bascule dans un certain délire spéculatif ; il s'obstine à nouer et dénouer ses nœuds [...]. Chez Lacan, cette aventure va de pair avec la disparition progressive de la parole et du dire. A la fin de sa vie, Lacan devient, non pas aphasique, mais quasiment mutique, tout en multipliant à l'infini les néologismes. Il est alors fascinant de voir cet homme défaire en public sa propre pensée. Le geste est inouï, subversif au fond, comme un coup de pied final à la prétendue toute-puissance théorique. Lacan se débat avec ses apories [...] personnellement, je ne crois pas que l'on puisse l'imiter sur ce point, comme le font certains de ses épigones [...] je ne pense pas que cette quête finale puisse porter en elle un renouveau de la clinique » (A. Badiou, E. Roudinesco, *Lacan, Passé Présent*, Seuil, Paris 2012, intervention d'E. Roudinesco, pp. 80-81).

¹³ *Ibid.*, intervention d'A. Badiou, p. 80.

¹⁴ Et A. Badiou, dans *Lacan, L'antiphilosophie 3* (Fayard, Paris 2013, p. 231) de s'appuyer sur une citation de Lacan pour poser : « Aimer son au-delà [...] Telle est la prescription: que tout lieu est aussi son hors-lieu. Subjectiver un domaine de la pensée est aimer en lui que tout lieu ne soit jamais que la torsion de son hors-lieu. De même que tout point est hors ligne ». La citation de Lacan dans son texte de 1970 intitulé *Radiophonie* est la suivante: « Je n'ai articulé la topologie qui met frontière entre vérité et savoir qu'à montrer que cette frontière est partout [puis il ajoute] et ne fixe de domaine

“se serre” en même temps se défait, n’est-ce pas restaurer le présupposé – notamment hégélien – d’un mouvement automatique et autorégulé d’autodépassement de toute positivité. Or, c’est contre un tel présupposé que le dernier enseignement de Lacan tente de se construire pour mettre en évidence, à travers cette idée d’un réel *insymbolisable*, l’idée d’une répétition irréductible d’un noyau de jouissance qui vient “bloquer” le processus de dissolution de la fixation propre à tout symptôme.

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

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

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

« la question de l’origine du langage est un des sujets qui peuvent le mieux prêter à des délires organisés, collectifs ou individuels. Ce n’est pas ce que nous avons à faire. Le langage est là. C’est un émergent. Maintenant qu’il a émergé, nous ne saurons plus jamais quand ni comment il a commencé, ni comment c’était avant qu’il soit »¹⁵.

Supposer le langage toujours déjà existant, c’est aussi, dans l’esprit de Lacan, supposer toujours déjà donnée la “structure” du langage. C’est par là que Lacan peut être dit structuraliste, même si, à l’inverse des structuralistes comme R. Jakobson ou Cl. Lévi-Strauss, Lacan “dialectise” cette structure du langage. Supposer toujours déjà donnée la structure du langage, c’est supposer inscrite dans le sujet la règle qui définit les conditions de possibilité de toute subjectivation, comme celle de sa non identité de soi à soi, ou, pour le dire en d’autres termes, celle qui fait que le sujet n’est jamais qu’un signifiant (qui représente le sujet pour un autre signifiant). C’est bien le sens de cet aphorisme de Lacan selon lequel l’inconscient est structuré comme un langage. Les éléments constitutifs de cette règle de la non identité de soi à soi (\$) trouvent leur assise dans la structure du langage, laquelle est toujours déjà inscrite dans tout sujet humain.

qu’à ce qu’on se mette à aimer son au-delà» (*Radiophonie*, in «*Scilicet*», 2/3, 1970, p. 94; réédité in J. Lacan, *Autres Ecrits*, cit., p. 441).

¹⁵ J. Lacan, *Le symbolique, l’imaginaire et le réel*, in Id., *Des Noms-Du-Père*, Seuil, Paris 2005, p. 27.

Il reste que Lacan ne résout pas la question de l'application de cette règle de la même manière que celle utilisée par les structuralistes classiques pour résoudre cette question. C'est bien le sens de l'approche dialectique qu'endosse Lacan jusque 1967. Si les éléments constitutifs de la règle de toute subjectivation sont toujours supposés déjà là par cela que nous sommes pris dans le langage, l'effectuation de cette règle, de cette forme ne s'opère qu'à travers un processus dynamique, donc temporel et historique. L'articulation d'une règle de subjectivation supposée toujours déjà donnée et d'une effectuation de celle-ci à travers un processus vectorisé et temporalisé traduit l'option épistémologique hégélienne de Lacan d'avant la rupture que marque son dernier enseignement. Ce qu'il importe de noter c'est que cette dialectisation du processus d'application n'aboutit pas à limiter la formalisation du processus de subjectivation. Bien entendu, l'application de la règle qui définit les conditions de possibilité de toute subjectivation peut échouer. Il peut y avoir des pathologies du sujet qui sont autant de "fixations" dans les degrés possibles de méconnaissance de la non-identité de soi à soi qui définit toute subjectivation possible. Bien plus, ces pathologies pointent vers une dimension spécifique à l'être humain. Si, dès sa naissance et sa prise dans le langage, celui-ci est supposé structuré par cette irréductible "loi" de la non-identité de soi à soi, il est parallèlement capté par une image identitaire, par une figure unitaire qui le rend captif d'une forme de méconnaissance de sa division constitutive.

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

C'est la supposition de cette règle inscrite par la voie du langage dans le sujet que le dernier enseignement de Lacan remet en cause. Tel est bien le sens d'un "réel *insymbolisable*". Comme le montre J.-A. Miller dans son dernier cours, Lacan aborde, par son dernier enseignement, le réel et la jouissance autrement que par le passé. Auparavant, le réel était interprété au sens hégélien de

“*Wirklich*” (par opposé au “*Reale*”) et était identifié à l’ordre symbolique. Cette régulation symbolique avait pour enjeu d’assurer la “réalisation effective” du processus de subjectivation par réduction de l’imaginaire. Dans cette perspective, la fin de l’analyse est perçue comme une opération de “traversée du fantasme”, c’est-à-dire comme une réduction de l’imaginaire phallique au fantasme, comme une opération de “chute” de l’objet *a* et d’alignement, pourrait-on dire, du “moi” sur le sujet divisé de l’inconscient (ce qui est la lecture lacanienne de la célèbre formule freudienne : « *Wo Es war, soll Ich werden* »). Dans cette perspective, la jouissance revendiquée par la pulsion était pensée comme “imaginaire”¹⁶ et ne se “réalisait” que par l’effet d’une opération de castration qui était la

¹⁶ La formule ici utilisée de “jouissance comme imaginaire” est réductrice et, à certains égards, inexacte ou, à tout le moins caricaturale. Une lecture plus exacte de Lacan obligerait à montrer, comme l’a bien reconstruit J.-A. Miller dans son cours n° 6 de *L’Etre et l’Un*, que le rapport entre symbolique et jouissance, avant le dernier enseignement de Lacan, est conçu successivement de deux façons différentes par Lacan. Dans un premier temps, la jouissance est en effet conçue comme imaginaire c’est-à-dire au départ de l’image spéculaire du corps. « La notion de jouissance imaginaire n’est pas élaborée à partir de la théorie des pulsions, elle est élaborée à partir de la théorie du narcissisme. C’est essentiellement la jouissance narcissique de l’image. Et ce statut imaginaire de la jouissance défaille quand il s’agit de rendre compte de la jouissance du symptôme – je l’ai martelé jadis ; c’est au fond le moment où Lacan prend au sérieux *Inhibition, Symptôme et Angoisse* ! Et ça impose d’élaborer pour la jouissance un autre statut que le statut imaginaire. Et dès lors il faut restituer au moins un écart entre l’inconscient et le ça, on ne peut plus les confondre. Et la question devient : quel est le rapport de l’inconscient et du ça ? Ou pour le dire encore autrement, comment à partir du champ du langage peut-on agir sur la jouissance ? » (pp. 11-12). Et, dans l’enseignement de Lacan qui précède ce qu’on appelle aujourd’hui son dernier enseignement, s’instaure ainsi une seconde période où il s’agira précisément pour Lacan de réfléchir cette question : comment le langage peut-il agir sur la jouissance ? : « Et il invente [...] qu’entre inconscient et jouissance il y a une sorte de médiateur, l’objet petit *a*, qui est en rapport avec le champ du langage et qui en même temps condense la jouissance » (p. 12). Mais, dans ce second mouvement, « l’enseignement de Lacan est dominé par la notion que l’objet petit *a* est à la place de la signification, et même plus précisément qu’il est à la place de l’effet de sens » (p. 13). Dans le premier mouvement, la jouissance est une signification et c’est pourquoi, « une fois que le sujet *a* accède à la signification de son symptôme (le symptôme est métaphore), le symptôme est supposé résolu. Et cette résolution permet au sujet de s’inscrire dans la poursuite métonymique de son désir » (p. 10). Dans le second mouvement, la jouissance n’est plus incarnée dans la signification du symptôme. Le signifiant, comme cause matérielle, est supposé détaché de la signification. Mais, cette tentative de penser l’objet *a* comme réel au départ du pur signifiant va déboucher sur un échec qui conduira précisément au dernier enseignement et, dans ce dernier cadre, à un nouveau statut du corps et de la jouissance. Car, comme le dit encore J.-A. Miller, « L’objet petit *a* ne peut pas se soutenir dans l’abord du réel », car, et J.-A. Miller ici de résumer un paragraphe de la page 85 du Séminaire XX *Encore*, « c’est un objet qui vient tout de même de l’imaginaire, c’est un objet qu’on met en valeur à partir de l’image de soi, c’est-à-dire de la théorie du narcissisme [...] L’objet petit *a*, c’est la jouissance incluse dans l’image », et, en ce sens, « l’objet, au fond, en dépit de tout, ça veut toujours dire quelque chose » (p. 15), c’est donc à l’opposé de « ça ne veut rien dire » (p. 15). Et, dans le dernier enseignement de Lacan, le réel sera à ce niveau du « ça ne veut rien dire », au niveau du hors sens.

marque “logiquement nécessaire” de l’opération de réduction symbolique¹⁷. C’est aussi pourquoi, comme le montre très bien J.-A. Miller¹⁸, Lacan s’efforçait, à cette époque, de rendre compte de la pulsion au départ du modèle de la parole :

« ce que Lacan veut démontrer c’est que dans la pulsion, ça parle. Il veut démontrer que la pulsion ça parle parce que c’est la façon la plus simple dont on pourrait concevoir que la fonction de la parole ait une incidence sur la pulsion »¹⁹.

Bien sûr, après son texte de 1960 *Subversion du Sujet et dialectique du désir* où s’exprime de la façon la plus claire cette tentative de démonstration, Lacan évoluera dans sa présentation de la structure de la pulsion²⁰. Mais, le rapport du sujet à la pulsion reste pensé comme ce qui « se joue sur la scène du fantasme »²¹ et reste, donc, soumis à l’opération de réduction symbolique dont fait acte la traversée du fantasme. Avec son dernier enseignement, Lacan pose qu’après une telle traversée, il subsiste une forme de jouissance qui, par son irréductibilité et sa non subordination à l’opération de castration, ne peut être qualifiée d’imaginaire et prend le statut d’un “réel” conçu donc différemment de cette “*Wirklichkeit*”, de cette réalité rendue effective par l’action de l’ordre symbolique. Et le déplacement est radical.

Ce qu’indique ce réel qu’aucune opération de symbolisation ne peut réduire, c’est qu’il est irréductible à ce “rien” auquel l’approche lacanienne de la primauté du symbolique avait habitué les analystes. En effet, cette primauté avait pour enjeu d’assurer l’inscription du sujet dans ce que Lacan,

¹⁷ « Ce à quoi il faut se tenir, c’est que la jouissance est interdite à qui parle comme tel, ou encore qu’elle ne puisse être dite qu’entre les lignes pour quiconque est sujet de la Loi, puisque la Loi se fonde de cette interdiction même » (J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in Id., *Ecrits*, cit., p. 821). J.-A. Miller relève cependant que « le dernier enseignement de Lacan conserve une référence à la castration mais il disjoint la castration de l’interdiction et il essaie de faire en sorte que la castration ne soit rien de plus que la négation logique, ne soit rien de plus que le fait qu’on ne peut pas tenir tous les signifiants ensemble » (J.-A. Miller, *L’Etre et l’Un*, 2010-2011, cours n° 5, p. 8).

¹⁸ Voy. sur ceci, J.-A. Miller, *L’Etre et l’Un*, 2010-2011, cours n° 4, principalement pp. 11-13.

¹⁹ *Ibid.*, cours n° 4, p. 12.

²⁰ Témoigne de cette évolution la présentation de la pulsion dans le Séminaire de 1964 intitulé *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Seuil, Paris 1973): « La structure fondamentale de la pulsion, indique Lacan, est quelque chose qui sort d’un bord, qui en redouble la structure fermée, suivant un trajet qui fait retour, et dont rien n’assure la consistance que l’objet, à titre de quelque chose qui doit être contourné. Cette articulation nous amène à faire de la manifestation de la pulsion le mode d’un sujet acéphale, car tout s’y articule en termes de tension, et n’a de rapport au sujet que de communauté topologique » (p. 165).

²¹ J.-A. Miller, *L’Etre et l’Un*, 2010-2011, cours n° 4, p. 11.

dans *La direction de la cure*, appelait « l’horizon déshabité de l’être »²². Lacan, dans son dernier enseignement, met en lumière une jouissance qui est à penser en dehors de ce culte du “rien” que Lacan dégage de cette primauté accordée à la subsumption de toute subjectivation sous la règle du symbolique. Ce n’est même pas l’idée freudienne de “l’analyse finie et infinie” selon laquelle il y a des “restes symptomatiques”, des “bouts de réel” qui restent immergés malgré le travail de sape et de néantisation opéré par le symbolique. En effet, comme l’indique J.-A. Miller:

« il y a une deuxième version du réel, pas la version bout. Il y a la version que Lacan appelle le *sinthome*. Et alors ça, c’est vraiment autre chose, puisque le *sinthome*, c’est un système. C’est bien au-delà du bout de réel. Le *sinthome* c’est le réel et sa répétition. On verse au crédit du réel la répétition dont il est le ressort. Et par conséquent, le réel apparaît lui-même comme principe et comme ressort du symbolique. Alors que Lacan avait éduqué son public dans l’idée que c’est le symbolique qui est le ressort de l’imaginaire, eh bien, on découvre qu’il y a une porte dérobée où il se révèle que, dans les coulisses, c’est le réel qui est le ressort du symbolique et que, si on parle si bien, si on pense ces grandes choses jusqu’à *La Critique de la raison pure*, c’est parce qu’il y a dans les dessous, quelque chose qui travaille et qui tourne et qui est le *sinthome* »²³.

Et cette antériorité/primauté donnée à cette nouvelle catégorie de réel sur le symbolique traduit un autre statut de la jouissance. Dorénavant la jouissance, qualifiée non plus d’imaginaire mais de “réelle”, n’est plus pensée comme le résultat d’une transgression de l’interdit. Dans son dernier enseignement :

« c’est au-delà que Lacan a pu penser la jouissance, penser la jouissance au-delà de l’interdiction, penser la jouissance positivée comme celle d’un corps qui se jouit, et la différence est sensible: la jouissance ne tient pas à une interdiction, la jouissance est un événement de corps. La valeur d’événement de corps est de s’opposer précisément à l’interdiction, elle n’est pas articulée à la loi du désir, la jouissance, elle est de l’ordre du traumatisme, du choc de la contingence, du pur hasard, ça s’oppose terme à terme à la loi du désir, et elle n’est pas prise dans une dialectique mais elle est l’objet d’une fixation »²⁴.

²² « A quel silence doit s’obliger maintenant l’analyste pour dégager au-dessus de ce marécage (de la littérature analytique) le doigt levé du Saint Jean de Léonard, pour que l’interprétation retrouve l’horizon déshabité de l’être où doit se déployer sa vertu allusive » (J. Lacan, *La direction de la cure*, in *Ibid.*, *Ecrits*, op. cit., p. 641).

²³ J.-A. Miller, *L’Etre et l’Un*, 2010-2011, cours n° 4, pp. 7-8.

²⁴ *Ibid.*, cours n° 4, pp. 17-18. Cette jouissance que Lacan isole et spécifie comme “féminine” (par opposé à la jouissance masculine liée à l’imaginaire phallique). Cette jouissance féminine est « pur événement de corps » et « n’est pas susceptible d’*Aufhebung*. Au fond, la femme fait objection à Hegel. Par quelque trait, [...] elle se refuse au tour de passe-passe de la dialectique. C’est reconnu depuis toujours : elle se refuse à entendre raison » (*Ibid.*, cours n° 5, p. 5).

D'où aussi la répétition qu'elle engendre et qui la caractérise. Mais, la répétition dont il est ici question n'est pas celle que vise le terme *automaton* par opposé à *tuchè*; elle n'est donc pas une répétition réglée par une loi; il s'agit de cette répétition, non calculable, propre à un réel sans loi : « Et disons que là, par rapport au réel ordre, nous avons le réel trauma, c'est-à-dire le réel comme inassimilable »²⁵.

Remarquons d'emblée que cette dimension de fixité, qui rendrait ce réel "inassimilable", peut être entendue de deux façons différentes. Le réel est-il inassimilable, au sens où, contrairement à ce que Lacan posait dans son enseignement antérieur, la seule mise en œuvre de la dialectique propre à la "logique" symbolique n'assurerait pas une dissolution de cette fixité ? L'abandon de l'hégélianisme de Lacan pourrait, peut-être, conduire à cette première interprétation. Ou bien, seconde interprétation, cette fixité s'impose-t-elle de façon irréversible, quelle que soit l'opération effectuée sur ce que Lacan appelle ici le "réel"? Dans cette seconde interprétation, il ne s'agit plus simplement de poser qu'aucune règle inscrite dans le réel ou dans l'esprit du sujet n'assurerait, par sa seule mise en œuvre, la dissolution ou le dépassement de cette fixité. Il s'agit de poser qu'aucune opération du sujet sur lui-même ne permet d'en opérer le dépassement.

Nous reviendrons ultérieurement sur cette équivocité. Mais, pour la lever, il faut encore approfondir la portée de cette transformation dans l'approche de la jouissance qu'amène le dernier enseignement de Lacan. C'est qu'en effet, cette jouissance d'un "corps qui se jouit", cette jouissance irréductible qui ne serait plus prise dans l'opération de réduction de l'imaginaire par l'ordre symbolique traduit deux dimensions de ce nouvel abord du réel : il serait "hors sens" et renverrait à un "Un" distinct et antérieur au S1 articulé à un S2, distinct donc de la chaîne signifiante où s'inscrit l'ordre symbolique. Comprendre ce que Lacan veut tenter de penser par cette double dimension nous aidera à voir dans quelle mesure une nouvelle formulation aiderait à parachever le déplacement épistémologique qu'opère son dernier enseignement.

2. On a déjà cité cette phrase de Lacan, prononcée au tout début de son enseignement public selon laquelle :

« la question de l'origine du langage est un des sujets qui peuvent le mieux prêter à des délires organisés, collectifs ou individuels. Ce n'est pas ce que nous avons à faire. Le langage est là. C'est un émergent. Maintenant qu'il a émergé, nous ne saurons plus jamais quand ni comment il a commencé, ni comment c'était avant qu'il soit »²⁶.

²⁵ *Ibid.*, cours n° 3, p. 6. Et J.-A. Miller de préciser : « Là aussi, donc, d'une certaine façon, on ne s'y retrouve pas si on ne distingue pas ces deux interprétations de la répétition par Lacan. La répétition, il l'a interprétée d'abord comme la manifestation de l'ordre symbolique et par après, il l'a interprétée comme répétition du réel trauma et c'est une répétition qui vient trouer, qui vient déranger, si je puis dire, la tranquillité de l'ordre symbolique, son homéostasie ».

²⁶ J. Lacan, *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, op. cit.

Avec son dernier enseignement, il rompt avec cette position. Dorénavant, Lacan pose que « la structure de langage [...] n'est pas toujours déjà là. Il y a d'abord *lalangue* »²⁷. Bien sur, on sait que cette notion de *lalangue*, posée par Lacan dans le *Séminaire XX* intitulé *Encore*, est liée à la notion de “lallation” (terme provenant du latin *lallare* qui désigne l'action de chanter “la, la...” pour endormir les enfants). Le terme de lallation, selon le Larousse, équivaut à l'expression de babillages, ces « vocalises spontanées émises par les enfants en dehors de toute expérience auditive ». Ainsi, cette expression est liée à ce qu'on pourrait appeler la langue maternelle, à cette activité de contentement éprouvée lors des premiers soins prodigués par la mère. Mais, au travers de cette expression de jouissance première incarnée dans une expression langagière articulée mais non signifiante, Lacan entend rompre avec l'idée, jusque là endossée, d'un signifiant qui existerait de toute éternité. La lalangue vise à répondre à la question : quelle est l'origine du signifiant maître, du S1. Et c'est pour répondre à cette question que Lacan va développer son approche de l'“Unien” qui ancre et oblige à référer la structure du langage à un antérieur – hors sens – qui en devient la condition de possibilité.

Cette approche de l'“Unien” que Lacan commence à développer en 1972 (chapitres 9 et 10 du *Séminaire XIX (... ou pire)* me semble directement liée à des éléments logiques que J.-A. Miller avait déjà mis en lumière dans une intervention présentée le 24 février 1965 au séminaire de Lacan²⁸. Cette intervention visait à présenter la logique du signifiant propre à la structure du langage au départ de l'approche fré géenne de la suite des nombres entiers naturels. Bien entendu, Lacan s'appuiera principalement sur l'approche cantorienne à laquelle fait suite celle de Frege (tout en citant cependant aussi les *Grundlagen der Arithmetik* de Frege²⁹). Mais, pour l'essentiel, le raisonnement de Lacan se laisse aisément comprendre au départ des éléments logiques bien mis en évidence par J.-A. Miller en 1965, même si, évidemment, les conclusions de Lacan concernant le champ de l'“Unien” n'avaient pas été explicitées en 1965 puisqu'à cette époque, tant Lacan que J.-A. Miller en restaient au seul plan de la structure du langage, c'est-à-dire au seul plan du symbolique auquel était ramené le réel.

La mise en évidence de ce “Un tout seul”, de cette marque unaire que Lacan pose comme le principe du discours (et donc de l'être car, pour Lacan, « pour qu'il y ait de l'être, il faut d'abord qu'il y ait du discours »³⁰) est aisée à comprendre. Il suffit ici de reprendre la présentation synthétique

²⁷ J.-A. Miller, *Réponses à La Lettre en Ligne*, op. cit.

²⁸ Cette intervention a donné lieu à un article publié dans le premier numéro de la revue « Cahiers pour l'Analyse » publiée par le Cercle d'épistémologie de l'Ecole Normale Supérieure, J.-A. Miller, *La suture (Eléments de logique du signifiant)*, in *Cahiers pour l'Analyse*, 1, 1966, pp. 27-49 (texte republié dans J.-A. Miller, *Un début dans la vie*, Gallimard, Paris 2002, pp. 94-115).

²⁹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX ... ou Pire (1971-1972)*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 2011, pp. 132-133.

³⁰ J.-A. Miller, *L'Etre et l'Un*, 2010-2011, cours n° 7, p. 5. Remarquons, et nous reviendrons sur cette terminologie, que pour un philosophe comme Fichte, cette affirmation ne serait pas sans poser problème. En effet, il s'agirait, à l'inverse de Lacan, de dire que pour qu'il y ait de l'existence, il faut du discours, l'être étant ce qui est nécessairement à présupposer au discours.

qu'en fait J.-A. Miller qui, au départ de la théorie frégréenne et de la théorie des ensembles, déplie de la façon la plus claire ce que Lacan cherche à poser. Le "Un" dont parle Lacan est ce qui sert de support à ce "manque" que la théorie des ensembles désigne comme "ensemble vide".

« Je dirais d'abord que c'est le Un à partir duquel seulement vous pouvez poser et penser toute marque, parce que c'est seulement à partir de cet Un que vous pouvez poser et penser le manque. C'est la marque originaire à partir de laquelle on compte : un, deux trois, quatre. A condition d'en passer d'abord par son inexistence [...] C'est cet Un que vous effacez et qui vous donne le manque. Ce manque qui a été attrapé à partir de la théorie des ensembles comme l'ensemble vide et dont un Frege fait le signe de l'inexistence : il n'y a pas. Il n'y a pas le Un. Et c'est une fois obtenu ce manque qu'alors peut se développer la suite des nombres par récurrence et d'abord en inscrivant 1, ce manque, la suite des nombres se branche sur le 1 effacé »³¹.

Et J.-A. Miller de relever qu'on comprend dès lors très bien ce que Lacan appelle « l'équivoque du nom de nombre zéro »³²: cette équivoque vient de ce que le nombre zéro peut être entendu soit comme la valeur de l'ensemble vide, soit comme sa valeur comme zéro initial de la suite des nombres : « il en faut Un d'abord. Il en faut Un d'abord qui s'efface et on prend cet effacement pour le marquer de zéro et ça commence ». Il y a donc le "Un" – celui que J.-A. Miller qualifie de "premier Un" pour le différencier du 1 de la suite des nombres – qui préside à l'émergence de l'ensemble vide et puis l'inscription de « cet ensemble vide comme zéro initial de la suite des nombres ».

On comprend aussi pourquoi Lacan peut spécifier ce "premier Un" comme un "Un tout seul". En effet, si on le différencie bien du chiffre 1 de la suite des nombres, on perçoit aisément qu'il ne peut rendre possible l'usage des signifiants dans le discours (la suite des nombres conçue comme suite des signifiants) qu'à être effacé (émergence de l'ensemble vide). Ce n'est que lorsque cet ensemble vide qui traduit cet effacement est nommé comme zéro que ce zéro donne automatiquement naissance au 1 (l'ensemble vide étant évidemment à compter comme un ensemble).

D'où aussi cette idée que ce "Un tout seul" est "sans rapport", à la différence du chiffre 1 de la suite des nombres qui est lié au deux « parce que déjà, de 0 à 1, ça fait deux »³³. Où l'on voit qu'au niveau du "Un tout seul", s'établit ce que Lacan appelle l'absence de tout rapport sexuel.

La dimension "hors sens" de ce "Un tout seul" se déduit aussi de ce qu'il "n'existe" que comme ce qui est présupposé à l'effacement qui donne le manque rendant possible la production du discours producteur de significations. Tout en étant la condition de possibilité du discours, il lui est présupposé mais antérieur. Il est donc à la fois hors sens et, en même temps, ce « dont chaque signifiant se supporte ou plutôt que chaque signifiant est »³⁴. C'est aussi pour faire droit à cette dimension

³¹ *Ibid.*, cours n° 7, pp. 5-6.

³² J. Lacan, ... *ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972*, in Id., *Autres Ecrits*, op. cit., p. 547.

³³ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX*, op. cit., p. 133.

³⁴ J.-A. Miller, *L'Etre et l'Un*, 2010-2011, cours n° 7, p. 5.

d'effacement où s'origine la structure symbolique que Lacan dit de ce "Un tout seul" qu'il « n'existe qu'à n'être pas »³⁵, opérant ainsi un départage entre le champ de l'"Un" réel qui est celui de l'existence, et le champ du discours – du symbolique – qui est celui de l'être (et du semblant). C'est aussi pourquoi, l'Autre, lieu d'être et donc lieu d'inexistence, est inscrit, non pas au niveau du "Un tout seul", mais au niveau de l'ensemble vide, ce « lieu qui est fait de l'éclipse du Un originel »³⁶.

II. Approche lacanienne du " Un réel " et sa nécessaire prolongation réflexive

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

Lacan conçoit la condition génétique qui rend possible l'émergence de la production symbolique en termes d'"objectité". C'est, en effet, ce que semble attester la manière dont Lacan s'exprime. Lacan qualifie le signifiant premier de "substance": « il y a une substance qui tient toute entière en ce qu'il y a du signifiant »³⁷. J.-A. Miller signale d'ailleurs que ce terme de substance n'est pas « forcément à conserver trop longtemps ». Mais, son usage par Lacan est significatif de ce que l'"Un tout seul" est abordé comme un donné objectal. Et d'ailleurs, cela trouve son expression dans la manière dont Lacan amène, dans son séminaire *Encore*, la notion de "substance jouissante". Comme le dit J.-A. Miller, « cette substance jouissante est strictement corrélative de la notion, je dirais approximative, de substance signifiante ». Et J.-A. Miller de préciser :

³⁵ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX*, op. cit., p. 135.

³⁶ J.-A. Miller, *L'Être et l'Un*, 2010-2011, cours n° 7, p. 7.

³⁷ Cité par J.-A. Miller, *L'Être et l'Un*, 2010-2011, cours n° 8, p. 7.

« on peut dire que le langage est à saisir au niveau de ce qui s'imprime sur le corps avec effet de jouissance : le Un s'imprime sur le corps. C'est dans cette mesure que le langage peut être dit un appareil de jouissance [...] Le Un introduit un trouble de jouissance [...] Et le langage introduit dans ce registre de la jouissance la répétition du Un qui commémore une irruption de jouissance inoubliable. Le sujet se trouve dès lors lié à un cycle de répétitions dont les instances ne s'additionnent pas et dont les expériences ne lui apprennent rien. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'addiction pour qualifier cette répétition de jouissance [...] Cette répétition de jouissance se fait hors sens, et on s'en plaint [...] C'est pour ça que [Lacan] a dû inventer de revenir à l'écriture du sinthome, qui se distingue du symptôme. Le symptôme freudien précisément fait sens, alors que le sinthome purement et simplement se répète. Le symptôme freudien contient une vérité qu'on peut rêver de révéler, le sinthome n'est pas corrélatif d'une révélation mais d'un constat. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il est susceptible de se dénuder, de quitter l'habillage que lui donnent des par-êtres. Et le fameux objet petit a, c'est-à-dire ce qui de la jouissance fait sens, le petit a est aussi un par-être »³⁸.

Mais poser comme principe génétique du langage un quelque chose qui aurait la nature d'un objet, d'une substance, n'est-ce pas s'arrêter en chemin ? Ne faut-il pas "aller plus loin" dans le geste génétique ? Pour reprendre le langage de Fichte qui doit ici nous enseigner, qui ne voit, en effet, qu'une nouvelle disjonction est à opérer si l'on veut respecter la radicalité du geste "transcendental" opéré par Kant qui fait que chacun :

« pour peu qu'il veuille réfléchir, peut se rendre compte et voir que tout être³⁹ présuppose une pensée ou une conscience de lui-même : que, par conséquent, le simple être n'est jamais qu'une moitié dont l'autre moitié est sa pensée, par conséquent, un membre d'une disjonction originelle et située plus haut, qui ne s'évanouit que pour celui qui ne réfléchit pas et pense platement. Il y a donc aussi peu de raison à poser l'unité absolue dans l'être que dans la conscience s'opposant à lui ; aussi peu à la poser dans la chose que dans la représentation de la chose ; mais dans un principe [...] de l'unité et de l'inséparabilité absolues des deux, qui, en même temps [...] est le principe de la disjonction des deux [...] »⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, cours n° 8, p. 11.

³⁹ Peu importe, à ce stade du raisonnement, que le terme être soit ici utilisé par Fichte dans un sens différent de celui que Lacan utilise. Comme déjà indiqué, Fichte utilise de façon inversée à l'usage lacanien, les termes être et exister. Et cette inversion n'empêche en aucune manière Fichte de prendre en compte la portée critique du geste "hénologique" (par opposé au geste ontologique) que tente de poser Lacan. Bien au contraire, Fichte radicalise et entend faire droit de façon plus rigoureuse, nous semble-t-il, le geste critique que Lacan cherche à opérer à l'encontre d'une approche ontologique du sujet.

⁴⁰ J. G. Fichte, *La Théorie de la Science. Exposé de 1804*, Aubier, Paris 1967, p. 27.

Ce sera d'ailleurs tout le travail de la *Doctrina de la Science* que de dégager une approche du fondement ou du principe premier qui respecte cette exigence et ne reste pas sujette à une disjonction possible⁴¹.

Soyons clair. C'est fondamentalement cette exigence épistémologique radicale qui justifie la rupture épistémologique que Lacan opère dans son dernier enseignement par rapport à son hégélianisme d'avant 1968. Car, que signifie, en effet, cet hégélianisme sinon la supposition d'une règle inscrite dans tout sujet qui assure de la réduction de l'imaginaire par le réel symbolique. Et la supposition d'un tel mentalisme n'est qu'une expression de cette erreur que dénonce Fichte selon laquelle l'unité absolue serait soit dans l'être (= l'objet) soit dans la conscience qui s'oppose à lui (= le sujet).

Bien sûr, en dénonçant cette règle permettant la réduction de l'imaginaire et en affirmant "l'insymbolisation" du "Un réel" posé comme antérieur au langage et hors sens, Lacan entend s'affranchir de cette approche mentaliste du processus de subjectivation. D'ailleurs, déjà dans son enseignement depuis 1959, et principalement depuis son approche de la jouissance en termes d'objet petit *a* et de fantasme, Lacan avait tenté d'articuler sa théorie du sujet en faisant droit à la non identité de soi à soi, laquelle implique, si on la comprend rigoureusement, un refus de tout mentalisme. Mais, en endossant, à travers son approche du symbolique conçu comme réel, le présupposé hégélien, il restaurait une forme d'identité de soi à soi sous la forme d'un sujet porteur de cette règle assurant l'auto-développement de l'inscription du sujet dans l'ordre symbolique. C'est d'ailleurs ce qu'a très bien compris J.-A. Miller lorsque, dans son dernier cours, il présente l'idée qu'il faut comprendre le fantasme comme la traduction d'une approche schématique du sujet, c'est-à-dire d'une approche de la construction de la subjectivité en termes de règle (le schème, chez Kant, est une règle de construction par opposé à ce que vise le terme de typique⁴²).

Mais, en concevant sur un mode "substantiel" ce qui serait génétiquement en-deçà du "mur du langage", Lacan ne risque-t-il pas de penser sous la forme d'un donné ce qui est ainsi mis au principe du processus de subjectivation ? Le penser comme "donné" résulte de ce que n'est pas opérée cette disjonction entre la nécessaire internalisation de la production du jugement posant cet objet (l'acte de ce que, dans le cadre de l'idéalisme allemand, on appelait la conscience) et la dimension d'objectivité, ou plutôt d'externalité qui spécifie cette internalisation des conditions de production. C'est cette dimension d'externalité, évidemment, qui indique que cette "conscience" doit elle-même être

⁴¹ A la différence de la philosophie transcendantale de Kant, la *Doctrina de la Science* de Fichte «ne se considère pas comme un accès possible au savoir ou comme un chemin possible vers le principe fondamental : elle se possède absolument dans son principe comme vérité première en tant qu'elle se dissocie intrinsèquement comme ce principe posé et comme la représentation de ce poser par la conscience posant ce principe ; elle est en soi vie et genèse» (M. Maesschalck, *Attention et signification chez Fichte et Husserl*, in J.-Ch. Goddard, M. Maesschalck (dir.), *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie*, Vrin, Paris 2003, pp. 218-219).

⁴² Peu importe, ici, que, chez Kant, la typique de la Raison pratique reste, en définitive, conçue sur le modèle de son approche schématique de l'entendement puisque la loi morale est pensée sur le modèle causaliste de la loi de la nature.

“désubstantialisée” et posée comme l’effet génétique d’un acte qui en rend possible l’émergence. Elle n’est donc elle-même pas à supposer toujours déjà donnée ou l’effet d’une capacité d’auto-production que garantirait quelque règle que ce soit, que celle-ci soit inscrite dans une subjectivité transcendante ou dans un réel supposé donné. Un bref retour sur l’approche lacanienne du “Un réel” et de cette expérience où le signifiant s’imprime sur le corps avec l’effet de jouissance qui y est lié permet d’éclairer la nécessité d’en donner une formulation plus réflexive (a). Ensuite, sur cette base, nous pourrions développer plus avant les conséquences de cette prolongation réflexive sur la manière de comprendre l’opération qui conditionne l’émergence d’un sujet (opération de subjectivation qui fait pendant à l’opération que Freud appelait de “castration”), c’est-à-dire, au plan de la technique analytique, l’opération qui est au cœur de la double question de la fin de l’analyse (en langage lacanien, opération de la passe) et de ce qui doit orienter l’interprétation en analyse (la question de l’intervention de l’analyste) (b).

a. Il peut paraître étonnant de suggérer la nécessité d’une prolongation réflexive de l’approche lacanienne de la “jouissance unienne” alors même que Lacan, dans son dernier enseignement, convoque explicitement une forme de réflexivité pour construire son concept de jouissance. En effet, Lacan mobilise le concept de pulsion qu’il avait développé au chapitre XIV de son *Séminaire XI sur Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* pour penser l’opération à l’œuvre dans la jouissance unienne. Cette jouissance consiste en l’éprouvé de soi du corps du “parlêtre” dans sa rencontre avec “lalangue”. Le corps du “parlêtre” s’éprouve dans sa factualité. Et Lacan pense cette expérience sur le mode du trajet auto-érotique de la pulsion partielle que Freud avait déjà mis en évidence et que reprend Lacan pour en accentuer la dimension proprement réflexive, circulaire. Lacan montre bien, en reprenant notamment cette image de “la bouche qui se baiserait elle-même” à laquelle Freud fait référence pour spécifier ce qui se joue dans la pulsion orale, que toute pulsion partielle ne réalise sa fonction qu’à se construire de façon circulaire, qu’à travers la mobilisation d’un “détour” par l’autre permettant un retour sur le point de départ : « Ce qui est fondamental, au niveau de chaque pulsion, c’est l’aller et retour où elle se structure »⁴³.

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

⁴³ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, p. 162.

« la jouissance se produit toujours dans le corps de l'un, mais par le moyen du corps de l'Autre. Et en ce sens, elle est toujours auto-érotique, la jouissance, elle est toujours autistique. Mais en même temps, elle est toujours alloérotique, parce qu'elle inclut toujours l'Autre, et même dans la masturbation masculine, dans la mesure où l'organe dont il s'agit, comme le souligne Lacan, est hors corps, qu'il est marqué précisément, d'altérité...Il y a un côté hors corps. L'argumentation de Lacan montre bien en quel sens le corps propre de l'être parlant est *autrifié*, qu'il devient Autre par le signifiant »⁴⁴.

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

b. En quoi cette relecture épistémologique du "Un réel" nous permet de mieux comprendre dès lors l'opération de subjectivation, c'est-à-dire les conditions qui rendent possible la construction subjective ? Revenons un instant sur ce qu'on a appelé ci-dessus le nécessaire évitement de tout "mentalisme". En fait, si l'on comprend bien la réflexivité radicale que l'on vient de mettre en évidence à propos de cette expérience première où le corps s'éprouve dans sa factualité (jouissance unienne propre au "parlêtre" dans le langage de Lacan), il ne suffit pas de penser l'acte propre à tout processus de subjectivation au départ du nécessaire refus de tout mentalisme. Car, ce faisant, on reste pris dans le formalisme de la représentation, et cela même si cette nécessité d'acte portant émergence d'une subjectivation d'un monde (= représentation) est pensée négativement, est posée comme se déduisant négativement de l'impossible supposition d'une règle qui en garantirait la possibilité. Une

⁴⁴ J.A. Miller, *Le partenaire symptôme*, cours n°18 du 27 mai 1998 p. 22.

représentation négative reste une représentation et reste donc sujette à la critique épistémologique portée par Fichte. A penser l'acte d'où émerge toute subjectivation comme se déduisant de sa représentation possible, on manque, à nouveau, la disjonction nécessaire entre cette représentation et l'acte qui la pose. On oblitère à nouveau la dimension d'acte pour la penser dans les termes d'un donné représentable, c'est-à-dire en termes de "substantialisation", ne prenant donc pas en compte la conjonction nécessaire, l'unité de la "pensée et de l'être", comme le dit Fichte, qui est au principe de toute action symbolique. Pour le dire en termes fichtéens, on méconnaît à nouveau cette exigence d'une "attention pleine et parfaite", c'est-à-dire cette exigence qui « consiste à se laisser posséder complètement par l'unité intérieurement produite de l'être et de la pensée »⁴⁵.

Pour rendre compte des conditions de possibilité de l'action subjective – fût-elle conçue, comme chez Lacan, au départ de l'action langagière – il y a donc lieu de faire droit à la réflexivité complète de cette action. Une réflexivité complète ne signifie pas supposer la capacité réflexive d'un sujet donné puisque c'est à nouveau inscrire l'acte de la conscience comme une "substance" représentable (ce que Fichte appelle une "évidence factuelle"), comme l'effet déductible d'une capacité donnée. Une réflexivité complète suppose, au contraire, de tenir toute évidence factuelle (= toute substantialisation) comme l'effet génétiquement produit d'une opération de dissociation interne à toute action, dissociation entre une objectivité posée et une représentation de *ce poser* par la conscience posant cette objectivité. L'enjeu de cette réflexivité est de faire apparaître que toute objectivité posée est donc aussi "corrélative" de cette opération par laquelle on mobilise une forme d'identité, de subjectivité. Bien plus, une attention à cette dimension réflexive oblige à faire acte de ce que cette réflexivité est de type inférentiel au sens où cette représentation de soi mobilisée ne peut être pensée au départ de la croyance en un lieu possible d'identité de soi à soi⁴⁶. C'est dire aussi qu'à défaut d'accorder attention à la forme singulière d'identité implicitement (inconsciemment) mobilisée par notre action, on ne fera que répéter une forme identitaire qui inévitablement en constitue l'arrière-plan. A l'inverse, une attention à l'opération de subjectivation interne à tout processus d'action rend possible une opération en trois temps: (a) la reconstruction de la représentation identitaire singulière qui nous surdétermine, (b) une opération "d'évidement", c'est-à-dire l'assomption du "vide identitaire" qu'implique une telle attention à la réflexivité de l'action et qui doit donc définir notre

⁴⁵ M. Maesschalck, *Attention et signification chez Fichte et Husserl*, cit., pp. 219-220. Et M. Maesschalck de préciser : « Dès que reparaît la dualité des éléments rassemblés par cette unité, c'est que l'attention conduite par l'évidence du voir a cédé la place à une attention d'un autre genre, une attention imparfaite, susceptible de se partager et de laisser l'illusion d'une différence s'implanter ».

⁴⁶ Ce n'est que par cette attention à l'opération de subjectivation qui médiatise toute action que se révèle la forme d'acte qui sous-tend toute représentation. En effet, la prise en compte de la dimension réflexive atteste la nécessité d'inscrire dans l'acte même le principe de sa propre dissociation. Dans son auto-position, l'acte se réfléchit et ce qu'il réfléchit n'est que l'effet de sa propre-auto-position. Sa possibilité ne renvoie pas à un principe premier, à une puissance préexistante. Elle est pure potentiation au sens où elle ne s'atteste que dans la représentation qui réfléchit l'acte qui la pose, c'est-à-dire dans l'usage où la conscience se réfléchit comme conscience agissante.

rapport à cette identité singulière d'arrière-plan et (c) l'ouverture possible à un acte de déplacement et d'initiation d'une nouvelle figure possible de subjectivation. Cette opération en trois temps est rendue possible grâce à cette forme d'attention qui résulte d'une construction complète de la réflexivité inférentielle qui détermine notre agir. Cette opération est une opération d'auto-limitation. Ce terme permet de bien penser la distinction entre une "limitation en soi", supposée contraindre le sujet par son objectivité, et une limitation "pour soi" qui conditionne la possibilité de sa propre transformation et à défaut de laquelle le sujet est condamné à la "répétition" de la forme identitaire qui le surdétermine.

N'est-ce pas cependant cette distinction que rend difficile de penser l'approche *substantialiste* de l'"Un réel" que propose Lacan ? A la fois, Lacan pose l'irréductible répétition de cette jouissance réelle – semblant indiquer donc que son "insymbolisation" rendrait impossible tout déplacement – tout en indiquant que les analysants ont à s'accorder avec elle⁴⁷, par où semble s'indiquer que le rapport qu'on entretient avec cette jouissance incarnée par l'"Un réel" peut se déplacer. Et cependant, comme Lacan, dans son dernier enseignement, touche au plus près à la pensée la plus exigeante, il pressent bien cette nécessaire réflexivité radicale du processus de subjectivation. C'est pourquoi, en effet, il pense le "Un tout seul" et la substance jouissante qu'il incarne comme "un corps qui se jouit" (et non pas évidemment comme un corps qui jouit). Mais, cette réflexivité n'est-elle pas incomplète : ne repose-t-elle pas elle-même sur un supposé donné (un événement de corps contingent et qualifié de traumatique par le trouble de jouissance qu'il occasionne) dont on ne perçoit pas la dimension d'acte qui, de façon internaliste, en produit la dimension de représentation qui la qualifie inévitablement. J'entends bien que la référence ici au corps (qui n'est plus évidemment pensé dans les termes de la captation du sujet par l'image unitaire du stade du miroir) vise à dupliquer, au plan des supports subjectifs, la distinction du "Un tout seul" et du symbolique. Mais, cette dualité laisse ouverte la question de savoir si la jouissance peut être pensée comme une expérience qui, du point de vue épistémologique où on se situe, peut échapper à la dynamique de son auto-production réflexive. Soit, on en revient à un organicisme ou biologisme primaire. Mais, Lacan peut difficilement être réduit à cela. Soit, on ne peut penser cette émergence de la jouissance que comme l'effet d'un acte lui-même réflexif d'une subjectivité en auto-position d'elle-même.

Cette dimension de non réflexivité qui risque ainsi d'affecter le fondement de cette expérience d'un "corps qui se jouit" se manifeste aussi, me semble-t-il, dans la suite du raisonnement. Car, si je comprends bien la position de Lacan – et J.-A. Miller a cependant bien raison de dire que le dernier enseignement demande plus à être prolongé qu'il n'est censé livrer une théorie achevée –, comment penser cette double opération qui se jouerait dans l'expérience analytique lorsqu'on la pense à l'aune de ce "Un tout seul": d'une part l'opération de "constat" par l'analysant de cette fixité répétitive qui serait le noyau de jouissance réelle en laquelle s'incarnerait ce "Un tout seul" et, d'autre part, l'opération corrélatrice qui consiste, pour le sujet, à "s'accorder" avec ce "Un réel" et à en rendre l'effectuation sociale possible (faire de son symptôme un *sinthome*). Car, si le sujet en son principe

⁴⁷ J.-A. Miller, *L'Être et l'Un*, 2010-2011, cours, n° 5, p. 12 ; cours n° 13, p. 5.

génétique n'est que le résultat d'un acte réflexif d'auto-position et, par conséquent, l'origine d'une émergence infinie et non dénombrable de possibles, on se doit de poser deux conséquences.

D'une part - c'est la première conséquence -, le constat de la jouissance répétitive qui inévitablement nous affecte doit elle-même aussi inclure l'acte réflexif dont se sous-tend cette jouissance. Ce n'est pas à dire qu'il n'y a pas une forme de répétition irréductible. Mais, cette répétition doit elle-même être pensée à l'aune d'une réflexivité fondamentale. Si c'est le cas, le constat de la jouissance répétée doit aussi inclure la méconnaissance, dont elle est la trace, de la capacité réflexive à se poser comme non identique à soi-même, et donc, à se "capaciter" à se changer. Il faut donc penser la répétition de façon réflexive. Dans cette perspective, ne pourrait-on dire que la dimension de "hors sens" mise en évidence par Lacan, consiste très précisément à faire acte de la négation de réflexivité qu'apporte avec elle l'expérience de jouissance du sujet. On pourrait dire que l'expérience de la jouissance qui accompagne l'événement traumatique est une expérience première où le sujet, dans son corps, s'éprouve comme objet, "se représente" et enregistre cette première expérience signifiante comme une représentation de lui-même sans faire acte de la dimension réflexive où se constitue cette présentation. Le "hors sens" n'est donc pas qu'il n'y aurait pas de signification. Bien entendu, pour que le sujet puisse se positionner différemment par rapport à cette forme de jouissance répétitive, il n'y a pas à chercher le sens de cette expérience de jouissance. Mais le "hors sens" dont parle Lacan est à entendre de façon bien plus radicale en rapport avec une approche radicale de la réflexivité. Le "hors sens" du "Un tout seul" veut dire que l'expérience de la jouissance première consiste à ne pas faire acte de ce que la "signification de jouissance" qui a accompagné la rencontre avec le signifiant ("lalangue") est nécessairement perçue comme un donné et non pas comme un "posé" corrélié à un acte d'auto-position subjective. Le "hors sens" consiste, pour reprendre l'expression de J.-A. Miller à "dénuder" cette jouissance répétitive (et non pas à la révéler). La "dénuder" veut dire, faire acte de ce que le sens de cette "représentation de soi" en quoi consiste cette première rencontre avec le signifiant est "consubstantiellement" réflexive et que cette "représentation" est l'effet d'un acte par lequel on se donne cette signification. C'est faire acte que la signification est l'usage que l'on fait à la condition de faire acte aussi que cet usage et cette réflexivité ne peuvent jamais être conçus comme l'effet d'un processus d'auto-adaptation spontanée. S'ouvre ici la question de ce que signifie chez Lacan la question du *sinthome*. Car, Lacan n'en reste pas à simplement pointer la répétition de la jouissance incarnée par le "Un tout seul". Il faut passer du symptôme au *sinthome*. Il faut s'accorder avec le "Un tout seul" (toujours singulier évidemment). Le *sinthome*, c'est la prise en compte de la réflexivité de cette jouissance, réflexivité qui n'arrête pas de s'effacer car sa prise en compte, c'est-à-dire la prise en compte que la signification qui s'y donne est réflexivement l'usage qu'on en fait, nécessite une opération d'attention spécifique. Et c'est ici la seconde conséquence qui touche à la construction de cette opération constitutive du *sinthome*.

D'autre part - c'est la seconde conséquence -, cela signifie aussi qu'il faut ouvrir cette boîte noire que constitue l'assertion selon laquelle le sujet aurait à "s'accorder" avec cette fixité répétitive. A défaut d'ouvrir cette boîte noire, on risque à nouveau de supposer donnée la capacité requise pour un tel accord (et donc de revenir à nouveau à cet hégélianisme que Lacan tente d'éradiquer de sa pensée)

ou, ce qui revient au-même, à poser cet “accord” comme se déduisant du constat de la jouissance incarnée par la singularité de “son Un tout seul”. D’abord, “s’accorder” doit être pensé, comme on vient de l’indiquer, comme une possibilité d’ouvrir les possibles et donc, de se déplacer par rapport aux diverses manifestations symptomatiques de cette jouissance répétitive. Ensuite, cette ouverture des possibles nécessite une opération de reconstruction de cet arrière-plan qui, à défaut de reconstruction, n’arrête pas de se répéter. Il s’agit à la fois de reconstruire le noyau de sa jouissance répétitive, de la reconstruire comme l’effet d’une jouissance que l’on “s’est donnée” ouvrant ainsi à la fois à la dimension réflexive dont elle est l’objet, à la capacité d’acte dont elle témoigne et en même temps à la méconnaissance dont la répétition est la manifestation. Cette opération, on l’a indiqué ci-dessus, est une opération en trois temps. Rappelons ces trois temps : (a) la reconstruction de la représentation identitaire singulière qui nous surdétermine, (b) une opération “d’évidement”, c’est-à-dire l’assomption du “vide identitaire” qu’implique une telle attention à la réflexivité de l’action et qui doit donc définir notre rapport à cette identité singulière d’arrière-plan et (c) l’ouverture possible à un acte de déplacement et d’initiation d’une nouvelle figure possible de subjectivation. Toute action s’appuie sur une figure identitaire d’arrière-plan qui la rend possible mais qui est oblitérée à défaut d’être l’objet spécifique d’une attention à sa reconstruction. Et c’est cette reconstruction qui ouvre de nouveaux possibles, même si rien ne garantit que ces nouveaux possibles seront endossés par le sujet. L’endossement de ces nouveaux possibles présuppose ce qu’on a appelé la perception du “vide identitaire” (l’absence d’un lieu d’identité de soi à soi) dont se soutient toute subjectivation, de même qu’un acte d’ouverture à une nouvelle figure identitaire, un choix par où le sujet se représente autrement le rôle qu’il peut jouer dans le contexte relationnel en voie de constitution. N’est-ce pas aussi la connexion que ce sujet analysant pourra faire entre cette répétition et ce dont il ne cesse de se plaindre qui pourra servir de base à son opération de sélection parmi les divers possibles qu’ouvre cette opération de reconstruction.

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

S’agissant tout d’abord de la notion de répétition, il y a lieu d’avoir bien à l’esprit le “dépliage”⁴⁸ auquel on vient de procéder. Ce que Lacan appelle l’événement de corps est en définitive l’expérience par l’individu d’un “se représenter” qui se présente donc comme donné sans que ne soit construite la dimension réflexive par où se constitue cette marque signifiante. Il en résulte une expérience de “sens”, c’est-à-dire la première constitution d’une représentation de soi “sans” la mise en acte de la dimension réflexive de toute construction d’une signification. La jouissance résulte de cette position où le sens est vécu comme donné, c’est-à-dire susceptible d’être lu puisque le sujet se vit comme un

⁴⁸ C’est là une notion souvent utilisée par J.-A. Miller pour rendre compte de la reconstruction qu’il opère des raisonnements, souvent implicites, qui sont à la base des expressions lacaniennes. On utilise ici cette notion car elle vise adéquatement la complexité de ce qui se joue dans les notions de jouissance réelle et de répétition ou de réitération de la substance jouissante que mobilise, de façon fort condensée, Lacan dans son approche du Un tout seul.

objet représenté. Il ne peut d'ailleurs en être autrement car l'expérience même de tout jugement ne peut qu'être prise dans cette oblitération (effacement) de la réflexivité qui la rend possible, c'est-à-dire de la dimension d'arrière-plan qui la supporte. Si cette expérience est traumatisante, c'est pour cette même raison de méconnaissance ou d'effacement qui amène le sujet à se vivre comme identique à soi alors même que sa réflexivité constitutive est à la fois celle qui le construit comme non identique à lui-même et que seule la mise en acte de cette réflexivité le rend capable de transformer les représentations où se configurent ses actions. Comme le relève très justement J.-A. Miller, cet "événement traumatique" (mais le terme d'événement ne prête-t-il pas le risque de passer sous silence la dimension de réflexivité qui seule permet d'en comprendre la dimension traumatisante ?) s'imprime sur le corps et est source d'une mémoire. C'est ici que se joue la dimension de répétition⁴⁹. Si Lacan convoque ici le corps et restaure ainsi une forme de dualisme sur le modèle du dualisme classique de l'âme et du corps, c'est sans doute pour inscrire dans son approche la dimension du "hors sens", c'est à dire l'idée d'un réel "insymbolisable", c'est-à-dire d'une forme de répétition qui n'est pas annulable par l'activité symbolique de production du sens. D'où aussi l'idée que cet événement s'imprime dans une forme de mémoire du corps qui accompagnera toute la production symbolique du sujet c'est-à-dire toutes les productions de jugement par où le sujet s'opérera.

Mais à nouveau ici, ne faut-il pas "déplier" l'opération de répétition et l'affirmation d'un "insymbolisable". La répétition tient à l'illusion rétrospective (ce qu'on devrait appeler rigoureusement l'illusion schématique⁵⁰ qui est constitutive de toute action de jugement). On l'a déjà noté : la réflexivité constitutive de tout usage de la raison (c'est-à-dire de toute action de jugement, de toute production symbolique) ne peut qu'être méconnue (c'est cela la dimension d'effacement et, pourrions-nous aussi dire dans le langage freudien, du refoulement dont se constitue toute activité de la conscience). Mais, comme on l'a aussi déjà indiqué, aussi rare et toujours à reprendre que soit l'opération de reconstruction de l'arrière-plan qui nous guide, rien n'interdit de faire acte de cette réflexivité radicale où se constituent les opérations de jugement. C'est d'ailleurs bien le sens que s'efforcent de mettre en lumière des pragmatistes comme H. Putnam à l'encontre des approches sémantiques (telle celle de Quine), même si ces mêmes pragmatistes (H. Putnam y compris) restaurent en finale une forme de sémantisme en supposant données (= approche schématique) les capacités d'auto-transformations des usages où s'incarnent les significations (c'est-à-dire la production symbolique). C'est pour cette même raison que nous reconstruisons quelque peu l'expression lacanienne du "Un tout seul" et de sa dimension du hors sens. Le "hors sens" veut dire deux choses

⁴⁹ C'est-à-dire, cette répétition propre à la jouissance féminine, qu'on peut qualifier comme non phallique (qui n'est pas subordonnée ou sujette à l'action de la dialectique propre à la règle symbolique, c'est-à-dire à la castration de la loi du nom du père) et comme "flux continu", rappelle J.-A. Miller, notamment en rapport avec ce qu'enseigne la clinique, à commencer par celle qui s'observe de nos propres parcours d'analysants.

⁵⁰ C'est-à-dire l'illusion que d'une règle assurant l'auto-réalisation des exigences de la raison. telle est bien l'approche schématisante que Fichte dénonce aussi bien chez Kant (et qui s'atteste dans sa *Critique de la faculté de juger*) que chez Hegel.

différentes. Tout d'abord, que l'interprétation du sens de son symptôme ne génère en rien une dissolution de la jouissance qui s'y loge. Et cela même si la signification du symptôme est ramenée à sa dimension fantasmatique. C'est qu'en effet, c'est bien là la "formule" de la passe, cette signification fantasmatique reste pensée comme l'application d'une règle. Comme si une telle application pouvait ou suffisait par sa généralité schématisante à "dissoudre" la "signification" de jouissance qui se joue dans toute répétition symptomatique. Mais ensuite, la dimension de "hors sens" veut dire que la "signification" de jouissance (car la jouissance est une signification) est produite dans la méconnaissance de la dimension réflexive propre à toute construction symbolique (la production réflexive de l'usage où se constitue le sens). Il reste que se constate cliniquement une forme de répétition qui justifie cette idée rappelée par J.-A. Miller que l'événement traumatique est source d'une "mémoire". Il faut donc concilier à la fois l'idée d'une reprise réflexive possible de l'activité de construction des sens (une construction réflexive de nos actions signifiantes) et en même temps celle d'une forme de sédimentation de l'illusion schématisante constitutive de la première expérience signifiante où se constitue le sujet (méconnaissance de la réflexivité fondamentale de cette action constituante). Le renvoi par Lacan à l'idée, sans doute trop allusive, que le sujet doit s'accorder avec sa jouissance réelle indique que Lacan cherche à penser une articulation entre répétition et déplacement (à défaut de dépassement). Comme on l'a déjà indiqué, il importe de construire la nature de l'opération à effectuer pour faire acte de cette nécessaire construction réflexive de nos productions symboliques. Mais, en outre, il faut aussi considérer que l'illusion non réflexive qui spontanément accompagne toutes nos actions réactive fait écho à cette "forme" qu'a prise cette première méconnaissance, cette première expérience de représentation de soi, d'illusion d'une possible identité de soi à soi qui a constitué ce que Lacan appelle l'"Un réel". Cette première "forme identitaire" (ce qui est différent de l'image de soi du stade du miroir mais qui était ce que Lacan essayait déjà de construire à travers son idée d'un stade du miroir), donnera "corps" à toutes les répétitions de l'opération de méconnaissance qui accompagne inévitablement toute activité de jugement. Il reste qu'une opération de réflexivité permet, sans doute, de produire un usage "déplacé" et non symptomatique de cette forme d'identité et, ainsi, de produire un usage de soi (une action) qui innove par rapport au blocage et à la répétition de cette forme d'arrière-plan qui n'arrête pas de se réactiver à défaut d'une reconstruction de cet arrière-plan où s'ancrent spontanément nos actions.

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

S'agissant, ensuite, de la notion de la "passe", on comprend que Lacan ait pu percevoir, l'insuffisance de la manière dont, en 1967, il avait pensé la fin de l'analyse. On l'a déjà indiqué, la proposition de la passe pensait la fin de l'analyse comme le "dépassement" de son symptôme (et de la jouissance qui s'y loge) par assomption de sa non complétude, de son manque irréductible, ce qu'on

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

C'est sans doute à l'aune de cette manière de concevoir la fin de l'analyse que l'on peut aussi percevoir ce qu'est le rôle de l'interprétation en analyse. L'enjeu de l'interprétation analytique n'est pas d'apprendre à "comprendre" le sens du symptôme. Il n'est pas non plus de faire adhérer le sujet à "la règle de son incomplétude irréductible", et cela même si la non-identité de soi à soi est un élément constitutif de toute subjectivité. C'est pourquoi le trajet fait par Lacan sur le fantasme et l'objet petit a est tout à fait fondamental et traduit son intuition remarquable de l'insuffisance des approches antérieures de la théorie analytique. Mais, cette non-identité de soi à soi doit être abordée en rapport avec une théorie de la réflexivité complète de l'action. En ce sens, il ne suffit pas de dire que l'interprétation doit être orientée vers l'écriture du symptôme. Une telle manière de penser risquerait de faire croire que la capacité à cette écriture est supposée donnée dans le sujet. Or, le déplacement d'une posture de "lecture" à une posture "d'écriture" est conditionné par une opération d'apprentissage spécifique (l'opération en trois temps précisée ci-dessus) et, même plus exactement, par une opération centrée sur "apprendre à apprendre". Il s'agit pour le sujet analysant d'apprendre à pratiquer cette forme spécifique d'attention "complète" qu'incarne cette opération en trois temps où se construit notre rapport à la subjectivation (reconstruction de son symptôme, évidemment de la figure identitaire qui s'y loge et assomption de la méconnaissance de sa dimension réflexive et, enfin, ouverture à un usage nouveau des contextes d'action). Et ce travail d'apprentissage spécifique

implique une temporalité qui conditionne aussi l'opérativité de l'interprétation⁵¹. Une interprétation n'est opérante qu'à cette double condition : d'être indexée par cette compréhension de la finalité réflexive de l'analyse et de respecter la temporalité de l'apprentissage propre à chaque analysant. L'enjeu d'une analyse, en ce sens, est d'apprendre à faire droit et à opérer ce travail de reconstruction et de déplacement au regard des effets de répétition spontanée. En ce sens, produire réflexivement nos contextes d'action, c'est les produire sous forme d'une processus de *tercéisation* : la nécessité de ne les produire qu'au terme d'une opération de reconstruction et de mise en question réflexive de l'arrière-plan identitaire qui automatiquement les surdétermine. L'expérience analytique est le chemin qui doit nous apprendre à la nécessité de cette *tercéisation* de nos actions.

⁵¹ Cette temporalité indique aussi que le travail de reconstruction de son symptôme (ce qui, il faut le rappeler, n'est en rien une "résolution" comme une approche hégélienne le laisserait croire) doit aussi, en un premier temps, passer par une phase d'investigation de sa supposée causalité symbolique. Comme le dit très bien J. A. Miller, même si pour l'analyste, « ce n'est pas la même chose de s'orienter sur le fantasme, sur la question de l'être que de s'orienter sur le symptôme comme réponse de l'existence »; il reste que « ça ne veut pas dire qu'on peut faire le court-circuit » des deux premières orientations (*L'Etre et l'Un*, 2010-2011, cours n° 11, p. 3). De plus, dès 2006, J.-A. Miller soulignait, dans son cours du 29 novembre, la "co-présence", au sein de chaque analyse, de la dimension de "l'inconscient réel" et de celle de "l'inconscient transférentiel" (J.-A. Miller, *Le Tout Dernier Lacan*, 2006-2007, cours n° 3, p. 4).