

**Livio Boni - GRM 3^e année – Les luttes étudiantes – 3^e
Section : Les luttes étudiantes en France – séance du
20 mars 2010**

*La conjuration. Lacan autour de 68 : quelques
éléments pour une lecture conjoncturelle.*

Le travail n'a jamais été autant à l'honneur
depuis que l'humanité existe.
C'est un succès, quand même, de ce que
j'appelle le discours du maître (J. Lacan,
L'envers de la psychanalyse)

« 'Conjuration' signifie *d'une part* 'conjuration', son homonyme anglais, mot qui lui-même désigne deux choses à la fois. D'une part la conspiration (...) de ceux qui s'engagent solennellement, parfois secrètement, en jurant ensemble, par un serment (...) à lutter contre un pouvoir supérieur. (...). 'Conjuration' désigne *d'autre part* l'incantation magique destinée à *évoquer*, à faire venir *par la voix*, à convoquer un charme ou un esprit. Conjuration dit en somme l'appel à faire venir par la voie, et donc fait venir, par définition, ce qui *n'est pas là* au moment présent de l'appel. (...) 'Conjuration' signifie *d'autre part* 'conjurement', à savoir l'exorcisme magique qui, au contraire, tend à expulser l'esprit maléfique qui aurait été appelé ou convoqué. (...) Car conjurer veut dire aussi exorciser : tenter à la fois de détruire et de dénier une force maligne, diabolisée, le plus souvent un esprit malfaisant, un spectre, une sorte de fantôme qui revient ou risque encore de revenir *post mortem*. L'exorcisme conjure le mal selon des voies elles aussi irrationnelles et selon des pratiques magiques, mystérieuses, voire mystifiantes. Sans exclure, bien au contraire, la procédure analytique et la rationalité argumentative... (...) Il procède par *formules*, et parfois les formules théoriques jouent ce rôle avec une efficacité d'autant plus grande qu'elles donnent le change sur leur nature magique, leur dogmatisme autoritaire, l'occulte

pouvoir qu'elles partagent avec ce qu'elles prétendent combattre »¹.

Vous aurez probablement reconnu cette citation des *Spectres de Marx* de Derrida, dont la première partie s'emploie à montrer non seulement l'ambivalence foncière qui régit tout acte linguistico-performatif de « conjuration », mais la *double contrainte* (*double bind*) qui semble présider à toute conjuration possible, dans la mesure où elle consiste à é-voquer quelque chose, à appeler à une présence, signifiant du même geste le caractère spectral, fantomatique, absent de ce qu'on convoque, le menaçant ainsi, par l'acte même de sa con-vocation, d'un renvoi à son inexistence.

Comme on le sait, Derrida avance une telle analyse dans le contexte d'une relecture du célèbre *incipit* du *Manifeste* de Marx et Engels, mais je crois qu'on pourrait s'en servir comme une sorte de *voix off*, d'exergue en continu, afin d'introduire la question qui nous intéresse aujourd'hui, celle d'une lecture en conjoncture de Lacan autour de 68. Cela signifie évidemment deux choses : comment Lacan enregistre-t-il la conjoncture « Mai 68 » dans sa pensée ? et qu'est-ce que une telle lecture de l'inscription de la conjoncture événementielle « Mais 68 » chez Lacan est-elle susceptible de nous apporter quant à l'analyse de la conjoncture elle-même, et en particulier au surgissement de « l'étudiant » comme sujet politique majeur autour de 68 ?

Question passionnante et intimidante à la fois, dont je me limiterai aujourd'hui à esquisser quelques traits majeurs de la forme dans laquelle elle se présente dans la pensée de Lacan entre 1967 et 1970, en espérant que cela puisse ouvrir un nouveau versant de nos recherches collectives, ainsi que faire retentir quelques points cruciaux qui ont émergé dans notre travail jusqu'ici. Avant cela il faut que je précise que ce genre de lecture « en conjoncture » n'est pas vraiment répandu dans le champ lacanien, surtout en France. Tout se passe en effet comme si, dans la légende lacanienne, l'œuvre du maître procédait d'une certaine autarcie, jouissant d'une souveraineté trans-temporelle qu'il ne faudrait pas trop inquiéter, historiser, sous peine de perdre son caractère structural. On insiste, dès lors, la plupart du temps, sur la fonction subversive de l'itinéraire de la pensée-Lacan vis-à-vis de la psychanalyse, de la psychiatrie, voire du savoir en général, sans toutefois mettre *en situation* d'un point de vue politique plus large le mouvement du Séminaire de Lacan, cette

¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 73-74, 84-85, *passim*.

entreprise inouïe de transmission et d'établissement d'une position discursive inédite, qui s'étale sur trente années, changeant de *lieu* et d'*adresse*, tout en revendiquant sa continuité foncière.

Tout cela pour dire que les lectures « en situation » de Lacan et de son *Séminaire* ne sont pas légion, car on y préfère systématiquement des lectures systématiques ².

Avant de refermer ce préambule, un mot sur la forme textuelle du *Séminaire* dans son ensemble.

Au jour d'aujourd'hui non ne dispose que de la moitié des vingt-six Séminaires tenus par Lacan entre 1953 et 1980, publiés chez Seuil, et édités par Jacques-Alain Miller. Cela n'empêche guère que l'ensemble des *Séminaires* soient disponibles et accessibles dans des versions non publiées, à l'usage des différentes Sociétés analytiques et groupes d'étude, ainsi qu'en ligne³. Or, il est certain que la publication irrégulière, lacuneuse et discontinue du Séminaire contribue à imposer une certaine de-historisation de la pensée-Lacan, d'autant plus que la version de Miller fait le choix d'épurer le texte de la plupart de ses éléments contingents (les discussions et les échanges qui accompagnaient les différentes séances sont le plus souvent expurgés dans la ré-écriture de Miller), en facilitant certes le dégagement d'un *texte* du *Séminaire*, mais aussi en renforçant le caractère suggestif et dogmatique à la fois. Une édition critique du *Séminaire* est réclamée de plupart depuis longtemps, bien qu'elle paraisse assez utopique. Comment en fait rendre compte des multiples allusions, condensations, changements d'adresse et de sujet, qui font le mouvement même de l'enseignement public de Lacan? On voit mal en effet comment un appareil critique ne pourrait qu'échouer dans une telle tâche, ou alors étouffer le texte sous une avalanche de notes en bas de page et de variantes textuelles.

Quoi qu'il en soit, je n'entends pas rentrer dans cette querelle concernant l'édition, voire la tra-duction du *Séminaire* de Lacan ⁴. Reste le fait, abrupt et bête, que nous disposons d'un texte *épuré et parcellaire* à la fois, ce qui ne facilite guère sa saisie historique.

Je referme donc ce préambule, pour en venir à un repérage schématique de quelques

² Pour une reconstruction du contexte historique dans lequel évolue le séminaire de Lacan, après son expulsion de l'ENS, voir E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France, II*, 1986 p. 563 et suiv.

³ Cf. gaogoa.free.fr

⁴ Jacques-Alain Miller illustre sa 'poétique' pour l'édition du *Séminaire* dans *Entretien sur le Séminaire*, avec François Ansermet, Paris, Navarin, 1985

lieux majeurs d'interférence entre le trajet du Séminaire et la séquence « Mai 68 ». Cela, dans un double but : mettre la lecture de Lacan à l'épreuve de notre méthode de lecture conjoncturelle ; voir dans quelle mesure les quelques éléments qui s'en dégagent sont susceptibles d'enrichir et de complexifier notre approche.

Pour ce faire, je vais mobiliser essentiellement trois sources textuelles :

1. *Le Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre* (1968-1969, publié), où Lacan instaure l'« homologie » entre « plus-value » et « plus-de-jour », dans le but avoué d'instaurer un « transfert de travail » avec Althusser et ses élèves ;
2. *Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969-1970, publié), où l'on avance la célèbre « théorie des quatre discours » ;
3. Un court texte, intitulé « D'une réforme dans son trou », proposé au quotidien *Le Monde* en février 1969, en réaction à la réforme universitaire proposée par Edgar Faure, et récemment publié sur la revue *Figures de la psychanalyse* (17, 2009)

En dépit de l'ordre strictement chronologique, il convient de commencer *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, le plus franchement politique du cycle lacanien. Ce dernier représente un nouveau tournant dans le *work in progress* lacanien, et cela à plusieurs égards. Tout d'abord, pour son site : expulsé de L'Ecole Normale Supérieure au printemps 1969, et déclaré *persona non grata* par le nouveau directeur de l'Ecole de l'époque, Robert Flacelière (suite à un article publié sur *La Nouvelle Revue Française* où Lacan est accusé de ne rien comprendre à la linguistique saussurienne et de fourvoyer une génération entière d'étudiants par son style mégalomane)⁵ il trouvera hospitalité, à partir de l'automne de la même année, à la Faculté de droit de la Sorbonne. Ce changement d'adresse il faut l'entendre avant tout comme un changement de destinataire, un ajustement transférentiel. Si la période 1963-1968, où Lacan est invité à enseigner à l'ENS, avait en effet marqué la rencontre avec la jeune garde philosophique althussérienne, voyant dans le travail de Lacan une subversion épistémologico-politique dont la traduction logico-philosophique laissera une empreinte décisive sur la pensée française des décennies à venir ; son éloignement de la rue d'Ulm se traduit par un élargissement dans la visée du

⁵ Cf. Georges Mounin, « Quelques traits de style de Jacques Lacan », in *NRF*, 1, 1969, pp. 84-92.

Séminaire. Dans sa première décennie (entre 1953 et 1962) le Séminaire (ayant lieu au début au domicile même de Lacan, ensuite à l'hôpital Sainte Anne) s'adresse essentiellement aux psychanalystes et aux psychiatres ; pour ensuite nouer une alliance avec les philosophes et la mouvance structuraliste dans le lustre 1963-1968 (c'est également la période d'apogée de ce qu'on appelle le structuralisme, dont un moment majeur va être évidemment la publication des *Ecrits*, qui paraissent en 1966). A partir de 69, l'enseignement de Lacan s'adresse désormais à tout le monde. Il n'a plus d'« autre » privilégié, s'engageant même, au cours des années 70, dans un travail transformation de ses modalités expressives et conceptuelles, qui ont fait dire à certains que le dernier Lacan s'adressera désormais directement au grand Autre..⁶

Pour revenir à *L'envers de la psychanalyse*, il faut encore préciser qu'il s'agit d'un Séminaire-charnière pour une autre raison, plus essentielle que son changement de lieu et d'adresse : il inaugure en fait un mouvement de formalisation du discours lacanien, qui culmine dans le *Séminaire XX, Encore* et dans le texte *L'étourdit*, où paraissent les formules de la sexuation, en passant par *Un discours qui ne serait pas du semblant* (*Séminaire XVIII*) et *...Ou pire* (*XIX*) où paraît pour la première fois le concept de « mathème ». C'est la période où Lacan cherche une voie alternative à celle de la discursivité et de ses catégories, dont *L'envers de la psychanalyse* produit une critique préalable fondamentale. Ainsi, le début des années 70 est marqué par le recours à la topologie et par une collaboration privilégiée avec le mathématicien Pierre Soury. La formalisation inaugurée en 69 conduit ainsi à une mathématisation, voire à une géométrisation du *logos* lacanien, qui ne sera troublée que par l'irruption de « lalangue », en particulier dans le Séminaire sur Joyce (*Le sinthome, Séminaire XXIII, 1975-1976*) et la centralité de l'écriture de la jouissance chez le tout dernier Lacan.

Or, comment comprendre un tel mouvement d'éloignement progressif des formes 'classiques' de la discursivité analytico-philosophique, un tel désir de formalisation, et surtout, comment s'articule-t-il à l'enregistrement par Lacan de l'événement 68 ?

Je voudrais formuler ici quelques hypothèses exploratoires à ce sujet.

D'abord concernant la notion de « discours » . Celle-ci, on le sait, s'impose avec Foucault, notamment avec *L'archéologie du savoir*, publié en 1969. C'est une période où l'on retrouve d'ailleurs une certaine correspondance entre Lacan et Foucault,

⁶ Cf. Paul-Laurent Assoun, *Lacan*, Paris, Puf, collection « Que sais-je », 2003, p. 22

comme en témoigne la célèbre conférence de ce dernier « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (février 1969), à la fin de laquelle Lacan prendra brièvement la parole pour féliciter le conférencier, en produisant le célèbre mot selon lequel ce sont – contrairement à ce qu'affirmait un certain *graffiti* sur les murs de la Sorbonne - justement les structures qui descendent dans la rue...⁷

Comme chez Foucault, le recours lacanien à la notion de « discours » représente également le résultat d'une certaine transposition de l'analyse marxienne, plus que marxiste, dont on retrouve les traces les plus massives dans le Séminaire qui avait précédé. *L'envers de la psychanalyse, D'un autre à l'Autre* (Séminaire XVI, 1968-1969, publié), notamment dans la notion de « plus-de-jour », traduction lacanienne de la « plus-value » dans le contexte qui fait suite à Mai 68. Cette dernière se présente comme strictement liée, dès la première leçon dudit Séminaire, à celle de « discours » :

Le plus-de-jour est fonction de la renonciation à la jouissance sous l'effet du discours. C'est ce qui donne sa place à l'objet *a*. Pour autant que le marché définit comme marchandise quelque objet que ce soit du travail humain, cet objet porte en lui-même quelque chose de la plus-value. Ainsi le plus-de-jour est ce qui permet d'isoler la fonction de l'objet *a*.

Malgré le jargon conceptuel intimidant l'idée est assez claire : dès que quelque chose assume une valeur, par exemple un savoir, ou le savoir en tant que tel, cette chose devient une marchandise, c'est-à-dire un objet qui « porte en lui quelque chose de la plus-value ». Le discours devient alors le lieu d'échange de ces objets qui composent le savoir. En acceptant de se situer dans le discours on accepte donc de déposer une partie de jouissance à l'avantage d'une participation à la (ré)production des savoirs et de ses objets, participation qui détermine un « plus-de-jour », capitalisant ainsi la renonciation à la jouissance dans une institutionnalisation et reproduction sociale du discours.

C'est cela le *leitmotiv* de « l'homologie » avancée par Lacan entre production de biens dans l'économie capitaliste et organisation du savoir comme « service des biens » dans les sociétés capitalistes avancées. C'est autour de ce point que tourne le Séminaire *D'un Autre à l'autre*, premier enregistrement majeur de la conjoncture 68

⁷ Cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, p. 820.

par Lacan ⁸. Le réfèrent marxien y joue constamment une double fonction : celle de permettre à la psychanalyse de dire quelque chose sur l'économie du geste de rupture inauguré par les étudiants, tout en permettant de ramener le paradigme marxien lui-même dans le circuit de la logique analytique, montrant en particulier ce qu'il y a de *conforme*, plus que de conformiste, dans la révolte de la jeunesse étudiante, dans la mesure où elle demande, sans le savoir, que l'enseignement et le savoir soient intégrés enfin aux normes générales de reproduction sociale (*Mehrwert* = « *Mehrlust* », selon le néologisme lacanien).

On voit bien qu'on est pas ici à des années lumières, finalement, de la perspective qui sera celle de Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Oedipe*, du moins au niveau d'une analyse matérialiste de la production du désir ⁹, car par ailleurs ces derniers ambitionnent à « prolonger Mai 68 », alors que Lacan vise plutôt à le *conjur*er, au double sens qu'on a précisé au début par l'entremise de Derrida, et que l'on retrouve dans ce Séminaire freudo-marxiste à sa manière, qui est *D'un Autre à l'autre*. Car il ne s'agit nullement, pour Lacan, de blâmer le mouvement des étudiants, en en dénonçant par exemple l'oedipianisme foncier, comme le feront certaines lectures analytiques hâtives, telle celle de Didier Anzieu, dans son livre *Ces idées qui ont emblané la France*, publié à l'automne 1968, sous le pseudonyme d'Epistémon ¹⁰.

Il s'agit plutôt de concevoir une lecture *économique* de Mai 68. « Économique » en un double sens : autant celui de l'économie politique marxienne que celui de l'économie au sens freudien, métapsychologique. Sur le premier, je viens de dire un mot : il tient essentiellement dans l'homologie entre plus-value et plus-de-jour. Sur le deuxième, Lacan lui-même indique explicitement qu'il s'agit de contrer une certaine « énergétique » de matrice reichienne, fondée sur une imaginairisation de la *libido*. Je rappelle au passage que l'« économique » est pour Freud, une des trois dimensions fondamentales de toute définition métapsychologique, c'est-à-dire *analytique*, du point de vue de la théorie. Les deux autres étant la « topique » (définition des instances psychiques : inconscient, préconscient, conscience ; ou moi,

⁸ Voir aussi les anticipations lapidaires improvisées entre mai et juin 1968, à la fin du Séminaire XV, *L'acte psychanalytique* (inédit), 1967-1968, où Lacan signifie déjà pas mal des développements à venir, tout en suspendant son séminaire en solidarité avec la grève, et se limitant à des échanges avec son auditoire.

⁹ Pour une introduction « matérialiste » à ce dernier, cf. Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, Puf, 2010.

¹⁰ A ce sujet, et pour une contextualisation historique plus générale de la pensée de Lacan autour de 68, cf. Jean-Michel Rabaté, « 68 +1 : Lacan's année érotique », in *Parrhesia*, 6, 2009, pp. 28-45 (en anglais).

surmoi, ça, dans la « deuxième topique ») e la « dynamique » (donner compte des transformations des processus psychiques, par exemple par la notion de « refoulement », ou de « retour du refoulé », etc.).

Or, l'énergétique concerne le registre économique de la métapsychologie. La *libido*, désignant le versant quantitatif de l'énergie pulsionnelle, qui, à défaut de pouvoir être mesurée, joue un rôle fondamental dans l'évolution pulsionnelle, se transférant par exemple d'une zone érogène à une autre lors de l'évolution de la sexuelle infantile ; permettant des investissements d'objet ou des retours narcissiques, et dont un certain engorgement est toujours supposé à la formation du symptôme.

Or, pour revenir à Lacan, on dit parfois que, chez ce dernier, l'économique disparaît. Et bien, pas tout à fait. Elle resurgit justement entre 1968 et 1970, non seulement avec le « plus-de-jouir » mais avec la théorie des quatre discours. Pour contre-intuitif que cela puisse paraître, cette dernière est plus une théorie « économique », au sens métapsychologique, que non une « topique », comme on le prétend parfois. L'économie lacanienne entend contrer celle d'un certain freudo-marxisme quasiment spontané qui accompagne le protagonisme politique des étudiants : critique de la répression des corps et des désirs, libération sexuelle et dénonciation de toute forme d'autorité, constitution de modalités nouvelles de vie commune entre pairs, éloge de l'imagination et du naturel, tout cela compose une partie non négligeable de l'idéologie spontanée du mouvement étudiant, trouvant un étayage dans les positions de Wilhem Reich ou de Marcuse. A rebours d'une telle approche à la révolution libidinale dont serait porteur le sujet étudiant, Lacan soutient, comme il l'énonce dès la deuxième leçon de *D'un Autre à l'autre*, que :

L'énergétique n'est même pas concevable si ce n'est comme conséquence du discours ¹¹

Autrement dit, il n'y a aucune chance de pouvoir concevoir la *libido* en tant que telle, « en personne », de la libérer de ses contraintes langagières et discursives, pour la retrouver saine et sauve, intègre et intégrale, que ça soit dans l'orgasme reichien ou dans l'« éros » marcusien. Lacan forgera le célèbre axiome selon lequel « Il n'y a pas de rapport sexuel » en 1970, justement dans *L'envers de la psychanalyse*, et on pourrait suivre longuement ce fil pour donner compte des effets de la révolution

¹¹*D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 32.

estudiantine sur sa pensée, depuis *Logique du fantasme (Séminaire XIV, inédit, 1966-1967)* jusqu' à *Encore (XX)*. Tout comme on pourrait retracer le labour lacanien pour détacher le concept de jouissance de celui de plaisir, visant indirectement le point de vue marcusien, dont toutefois il n'est jamais directement question, du moins à ma connaissance, chez Lacan.

Je reviens maintenant aux deux Séminaires *D'un Autre à l'autre* et *L'envers de la psychanalyse* : il existe une stricte continuité entre les deux, le retour à une logique économique représentant, dans un cas comme dans l'autre, l'opérateur d'enregistrement et d'élaboration de la conjoncture politique. Ce que vise Lacan c'est une *économie du savoir*, ou, pour le dire autrement, un savoir analytiquement orienté de comment le savoir lui-même devient un objet fondamental de l'économie politique, ce dont la révolte estudiantine ferait symptôme. Car le savoir se produit toujours d'une suspension, d'une renonciation partielle à la jouissance. Cette dernière ouvre sur un plus-de-jouir, qui se trouve généralisé du fait même d'attribuer une valeur générale au savoir :

La façon dont chacun souffre dans son rapport à la jouissance, pour autant qu'il n'y s'insère que par la fonction du plus-de-jouir, voilà le symptôme en tant qu'il apparaît de ceci, qu'il n'y a plus qu'une vérité sociale moyenne, abstraite¹²

Au lieu d'approfondir ultérieurement cette esquisse du « malaise dans la civilisation » tel que le présente Lacan dans sa lecture philomarxienne, je vous propose d'en déplacer légèrement l'angle d'attaque, en passant à *L'envers de la psychanalyse*. Ce dernier, on l'a dit, amorce le premier temps d'un mouvement de formalisation qu'ira jusqu'à la moitié des années 70 et à *L'Étourdit*. Tout se passe comme si Lacan ne voulait pas en rester à son *flirt* provisoire avec l'économie politique marxienne. Non qu'il revienne en arrière. On voit en fait que c'est exactement le même propos que Lacan tient lors de son impromptu à Vincennes du juin 1969, publié en annexe au *Séminaire XVII*. En prenant au sérieux la dénomination UV, « Unités de valeur », excogitée par la nouvelle Université, haut lieu de l'intelligence gauchiste. Voilà un extrait de cette improvisation en assemblée, qu'il faudrait lire en entier, et qui figure

¹² *Ivi*, p. 40.

en « annexe » au *Séminaire XVII* :

- *Lacan, la psychanalyse est-elle révolutionnaire ?* -[lui demande quelqu'un].

Voilà une bonne question (il répond)

- *C'est un savoir ou ce n'est pas un savoir ? Tu n'es pas le seul paranoïaque ici.*

Je parlerai d'une certaine face de choses où je ne suis pas aujourd'hui, c'est-à-dire le département de psychanalyse. Il y eu la délicate question des unités de valeur.

- *La question des unités de valeur elle est réglée, et ce n'est pas le moment de la mettre sur le tapis. Il y a eu toute une manœuvre des enseignants du département de psychanalyse pour les traîner toute l'année. Les unités de valeur on s'en fout. C'est de la psychanalyse dont il est question. Tu comprends ? On s'en fout.*

Moi, je n'ai pas du tout le sentiment que les unités de valeur, on s'en foute. Au contraire, les unités de valeur, on y tient beaucoup. C'est une habitude. J'ai mis sur le tableau le schéma du quatrième discours [...] qui s'appelle le discours universitaire. Le voici. Ici en position maîtresse, comme on dit, S 2, la savoir.

- *Tu te moques de qui ici ? Le discours universitaire, il est dans les unités de valeur. Ça c'est un mythe, et ce que tu demandes c'est qu'on croie au mythe. Les gens qui se réclament de la règle de jeu que tu imposes, ça coince. Alors, ne nous fais pas croire que le discours universitaire est au tableau. Parce que ça, c'est pas vrai.*

L'objet *a* - [répond Lacan après avoir donné quelques éclaircissements sur son écriture formelle des quatre discours] - l'année dernière, quand j'avais pris la peine d'annoncer quelque chose qui s'appelle *D'un Autre à l'autre*, j'ai dit que c'était la place révélée, désignée par Marx comme la plus-value. Vous êtes le produit de l'Université, et vous prouvez que vous êtes la plus-value, ne serait-ce qu'en ceci – ce à quoi non seulement vous consentez, mais à quoi vous applaudissez – et je ne vois pas ce en quoi j'y ferai objection – c'est que vous sortez de là, vous mêmes égalés à plus ou moins d'unités de valeur. Vous venez vous faire ici unités de valeur. Vous sortez d'ici estampillés d'unités de valeur . (pp. 231-232).

C'est le seul des quatre impromptus de Lacan, originellement prévus à Vincennes, en ce début d'été 1969, annoncés sous le titre d' « Analyticon », qui eut véritablement lieu (c'est aussi l'occasion de la fameuse réplique aux étudiants : « Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires c'est un maître. Vous l'aurez »). Cela n'empêcha guère que la mouvance lacanienne investisse l'Université « critique » de Vincennes, y

constituant un Département de psychanalyse, lié à celui de philosophie, qui dispense des enseignements de troisième cycle, et qui existe toujours. Lacan ne prit jamais directement en charge l'orientation ni la direction d'une telle enclave, qui constitue un des premiers essais d'implantation de la psychanalyse à l'Université, la confiant à une *troïka* formée par ses élèves. Il ne serait pas inintéressant, dans la perspective de nos recherches, de s'attarder sur sa constitution, d'autant plus qu'il fut un des éléments idéologiquement moteurs et porteurs de l'histoire de la formation de l'Université de Vincennes, sur laquelle nous n'avons pas encore eu occasion de revenir dans notre travail collectif de cette année. Je ne le ferai pas ici. Toutefois, il faut bien garder à l'esprit une donnée massive : jamais la critique du discours de l'Université ne se traduira, chez Lacan, dans une position anti-universitaire. Bien au contraire, Lacan non seulement maintient, mais renforce l'ambition d'inscrire véritablement la psychanalyse dans le savoir, autour de 68. Tous les aléas de son enseignement le prouvent, depuis l'époque où il est à la fois chargé d'enseignement à l'École Pratique des Hautes Études et hôte de l'École Normale Supérieure (vers 1964), jusqu'au projet de constituer un département d'études avancées en psychanalyse à Vincennes (en 1967) et la « proposition », de la même année, sur la « passe » et la reconnaissance institutionnelle des analystes, qui mise sur les analystes « profanes », comme on dit (c'est-à-dire non médecins).

Je reprends à présent le fil de la théorie dite des « quatre discours », et du Séminaire *L'envers de la psychanalyse*.

Un autre point essentiel, après avoir pointé sa dimension essentiellement économique, et avant même de rentrer dans ses méandres logico-formels (sur lesquels je ne rentrerai pas ici), c'est que celle-ci représente une réponse à l'idée que « Mai 68 » aurait été, au fond, l'avènement d'une « prise de parole », selon la formule consacrée par Michel De Certeau. Permettez-moi de citer un extrait de *La prise de parole : pour une nouvelle culture*, ce texte de De Certeau, élève de Lacan, dont on ne saurait sous-estimer l'influence dans la lecture qui s'imposera des « événements » de 68, dès sa publication, quasiment immédiate, en septembre 1968. E, voici un passage :

En mai dernier on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789. La place forte qui a été occupée, c'est un savoir détenu par les dispensateurs

de la culture et destiné à maintenir l'intégration ou l'enfermement des travailleurs étudiants et ouvriers dans un système qui leur fixe un fonctionnement. De la prise de la Bastille à la prise de la Sorbonne, entre ces deux symboles, une différence essentielle caractérise l'événement du 13 mai 1968 : aujourd'hui c'est la parole prisonnière qui a été libérée.

Et Michel de Certeau de continuer, un peu plus loin :

Quelque chose nous est arrivé. Quelque chose s'est mis à bouger en nous. Émergeant d'on ne sait où, remplissant tout d'un coup les rues et les usines, circulant entre nous, devenant nôtres mais en cessant d'être le bruit étouffé de nos solitudes, des voix jamais entendues nous ont changés. Du moins avons-nous eu ce sentiment. Il s'est produit ceci d'inouï : nous nous sommes mis à parler. Il semblait que c'était la première fois. En même temps que des discours assurés se taisaient et que des « autorités » devenaient silencieuses, des existences gelées s'éveillaient en un matin prolifique ¹³.

A cette apologie de la parole, sur laquelle il ironisait déjà dans *D'un Autre à l'autre* («Prise de parole ? Je crois qu'on aurait tort de donner à cette prise une homologie avec la prise d'une Bastille quelconque. Une prise de tabac ou de came, j'aimerais mieux »)¹⁴ Lacan oppose ainsi une théorie structurale des discours.

Qu'est-ce qu'un discours ? *Le discours est d'abord tout ce qui ne peut pas changer dans et par la parole*¹⁵. Le discours c'est une parole *adressée*, positionnée, et c'est bien d'une telle logique de l'*adresse-position* qu'il s'agit dans les formules qu'en propose Lacan, au début de son Séminaire. Autrement dit, il s'agit désormais de détecter les modes transférentiels qui règlent la production des différentes positions discursives, comme autant des reproductions d'une certaine forme de division du travail dans la production du savoir. Car la parole ne se libère que pour se déplacer dans l'ordre du discours qui, lui, n'a pas de dehors.

¹³ M. De Certeau, *La prise de parole*, Paris, Seuil, 1994 , pp. 40-41. La version originale paraît à l'automne 1968.

¹⁴ *D'un Autre à l'autre*, p. 41.

¹⁵ Je reprends ici la définition *a minima* qu'en donne Paul-Laurent Assoun (cf. « Séminaire d'introduction à Lacan, *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse* », Paris, Ecole de Recherches en psychanalyse et écriture ; 2003-2004, cité de mes propres notes.

Dans cette *économie topologique*, à laquelle parvient *L'envers de la psychanalyse*, le « discours du maître » est au fond le seul discours véritable, la *matrice* à partir de laquelle se découpent les trois autres positions fondamentales. Mais Lacan commence, en bon freudien, par présenter le « discours de l'hystérique », qu'il compare au discours de la philosophie, depuis Socrate jusqu'à à Hegel, dans la mesure où celle-ci a pour raison d'être d' « animer chez le maître le désir de savoir »¹⁶.

Animer chez le maître le désir de savoir ? Cela nous indique déjà que ce n'est pas du savoir que ce soutient ce dernier. Le discours du maître ne se fonde pas sur le savoir mais, au contraire, sur un *non savoir* :

Ce qui reste, c'est bien, en effet – dit Lacan – l'essence du maître, à savoir, qu'il ne sait pas ce qu'il veut.

Voilà ce qui constitue la vraie structure du discours du maître. L'esclave sait beaucoup de choses, mais ce qu'il sait plus bien encore, c'est ce que le maître veut, même si celui-ci ne le sait pas, ce qui est le cas ordinaire, car sans cela il ne serait pas un maître. L'esclave le sait, et c'est cela sa fonction d'esclave. C'est aussi pour cela que cela marche, car, tout de même, cela a marché assez longtemps¹⁷.

A cette forme assujettie du savoir (savoir ce que veut le maître), la philosophie oppose un savoir qui interroge le savoir du maître lui-même, qui l'angoisse, qui lui pose la question du désir, mais qui au fond le soutient aussi. Le maître et l'hystérique sont le couple qui remplace, chez Lacan, le couple hégélien du maître et de l'esclave... L'hystérique vise à « faire désirer », métier aussi impossible, pour Lacan, que les trois autres célèbres « métiers impossibles » selon Freud : « gouverner, enseigner, analyser » (« *regieren, erziehen, kurieren* »), qui correspondent, respectivement, au discours du maître, au discours de l'Université et au discours de l'analyste¹⁸. Or, si le discours du maître se présente comme celui qui ne sait pas ce qu'il veut, et dont le non-savoir soutient les désirs assujettis qui s'y branchent ; et le discours de l'hystérique comme celui qui pose au maître la question de ce non-savoir, qu'en est-il du rapport au savoir dans les deux autres « discours radicaux », le discours de

¹⁶ Cf. *Ivi*, p. 37.

¹⁷ *Ivi*, p. 34.

¹⁸ Cf., *Ivi*, p. 193.

l'analyste et celui de l'Université ? Ce dernier en particulier : sur quelle assise transférentielle se fonderait-il ? Que veut le discours de l'Université ?

Et bien, le discours de l'Université se distingue non seulement de donner au savoir une *valeur* - on l'a aperçu, avec le plus-de-jouissance/ plus-value - mais de ne donner de valeur *qu'au savoir*. Dans les équations lacaniennes, cela revient à mettre S 2, le savoir, ce signifiant second, à la place maîtresse occupée par S1, le « signifiant-maître ». Au-delà des formalisations ¹⁹, cela signifie qu'il existe un discours qui fait du savoir sa vérité transférentielle, sa seule visée. Qu'est-ce que cela signifie, dès lors, que « ce qui règne dans ce qu'on appelle communément l'Union des républiques socialistes soviétiques, c'est l'Université », comme le déclare Lacan dans son intervention à Vincennes ? ²⁰ Cela n'a naturellement pas grand-chose à voir avec la place concrète de l'Université dans la société soviétique. Il s'agit plutôt de désigner une modalité générale de subjectivation à partir d'une identification entre vérité et savoir. Le destin véritable de l'URSS n'est pas dans le discours du maître stalinien, mais dans sa bureaucratisation :

Il est singulier de voir - déclare Lacan au début du Séminaire - qu'une doctrine telle que Marx en a instauré l'articulation sur la fonction de la lutte, la lutte des classes, n'a pas empêché qu'il en naisse ce qui est bien pour l'instant le problème qui nous est présenté à tous, à savoir le maintien d'un discours du maître.

Certes, celui-ci n'a pas la structure de l'ancien [...] Ce qui y occupe la place que provisoirement nous appellerons dominante est ceci, S 2, qui se spécifie d'être, non pas savoir-de-tout, nous n'y sommes pas, mais tout-savoir. Entendez ce qui s'affirme de n'être rien d'autre que savoir, et que l'on appelle, dans le langage courant, la bureaucratie. On ne peut pas dire qu'il n'y ait pas là quelque chose qui fasse problème ²¹.

¹⁹ Pour une analyse critique discursive des formalisations lacaniennes à ce sujet, cf. Pierre Macherey, « Lacan et le discours universitaire » (décembre 2009), in <http://philolarge.hypotheses.org/101>

²⁰ *L'envers de la psychanalyse*, p. 237.

²¹ *Ivi*, pp. 33-34. On peut tout à fait tirer des indications de Lacan sur le triomphe de la bureaucrate en URSS comme déploiement du discours de l'Université, une véritable théorie formelle de la logique bureaucratique comme chaîne signifiante composée de S 2, signifiants seconds, sans aucun point de capitonnage dans un signifiant discriminant, un signifiant-maître, ouvrant donc sur un déplacement infini de la signification et de la responsabilité. On pourrait, en effet, comparer un tel point de vue à la vision spatiale kafkaïenne (une pièce qui ouvre sur une autre, qui ouvre sur une autre, qui ouvre sur une autre encore..dans le

Réduction de l'être au savoir où retentit bel et bien , me semble-t-il, la critique heideggerienne de la réduction de l'être à l'étant, et que Lacan installe ici dans un agencement complexe. Les discours ne sont ni des structures du sujet (comme la triade « névrose, psychose, perversion », ni ils n'articulent une topique (comme celle, fondamentale, entre « réel, symbolique et imaginaire »). Elles sont plutôt des catégories économiques, Lacan parlant justement de « *production* » des quatre discours. D'où le fait que n'importe quel discours peut occuper une des quatre fonctions. Le discours capitaliste, par exemple, peut fonctionner autant sur un mode hystérique (la destruction des modes pré-capitalistes de production et des superstructures qu'y correspondent), que sur un mode de discours du maître (il ne sait pas ce qu'il veut, qu'il vise, et c'est précisément pour cela qu'il produit du désir), etc. Dans les quatre discours il s'agit en fait ni de *structures*, ni d'*instances*, mais de *positions*, d'*économies de production* et de *relations transférentielles*.

Pour revenir au discours de l'Université, à l'Union soviétique et aux accents heideggériens de certains passages, cela se confirme dans une des rares références, rapide mais significative, à la Révolution culturelle, qui figure dans *L'envers de la psychanalyse* :

...il y a quelque chose dont l'accent me frappe dans la thématique qu'on appelle maoïste, c'est la référence au savoir du manuel. Je ne prétends absolument pas avoir là-dessus des vues suffisantes, mais je pointe simplement une note qui m'a retenu. La réaccentuation du savoir de l'exploité me paraît être profondément motivée dans la structure. Il s'agit de savoir si ce n'est pas là quelque chose de tout à fait rêvé. Dans un monde où a émergé d'une façon qui existe bien, qui est une présence dans le monde, non pas la pensée de la science, mais la science en quelque sorte objectivée, je veux dire ces choses entièrement forgées par la science, simplement ces petites choses, gadgets et autres, qui occupent pour l'instant la même place que nous, dans un monde où cette émergence a eu lieu, le savoir-faire au niveau du manuel, peut-il encore peser suffisamment pour être un facteur subversif c'est ainsi, pour moi, que se

Château), ainsi qu'aux analyses d'Hanna Arendt sur la suspension du nom propre dans la chaîne des fonctions bureaucratiques « totalitaires »).

pose la question²².

On voit ici se superposer, par allusions, la critique marxienne de la marchandise, celle, de matrice heideggérienne, de l'autonomisation de la technique, avec celle, freudo-lacanienne, du plus-de-jouir. Cela demanderait un long commentaire, mais Andrea C. y reviendra, par un biais plus kojévien, dans sa contribution²³...et je dois à présent tenter de conclure.

Bien entendu, tout ceci demeure au niveau d'une ébauche, et il reste en effet pas mal de points que je n'ai même pas effleuré. Par exemple, l'analyse lacanienne de la fonction du *travail* comme modalité générale de la reproduction sociale. Lacan insiste en particulier, entre 1968 et 1970, sur le fait que, si le travail, tout comme le savoir, implique une certaine renonciation à la jouissance, cela ne signifie aucunement qu'il existe une quelconque transitivité entre les deux. Bien au contraire : « La savoir n'a rien à faire avec le travail », déclare-t-il à plusieurs reprises²⁴. Tout savoir s'obtient d'une certaine exploitation du travail d'autrui, et c'est bien, ajoute-il, un « succès » majeur du discours du maître contemporain que de nous faire croire à la traductibilité entre ces deux termes.

Ou encore, pour sortir de l'économie politique du savoir esquissée jusqu'ici, il faudrait envisager comment Lacan s'est inspiré de certaines séquences de la mobilisation estudiantine pour révolutionner la politique institutionnelle présidant à la constitution de son Ecole. Il faudrait alors, en particulier, revenir sur l'invention de la « passe », cette modalité singulière et contestée de repenser la formation des analystes - dont la première « proposition » remonte à 1967²⁵ - en tant que tentative d'en finir avec la distinction freudienne classique entre analyse personnelle et « analyse didactique », cherchant à concevoir une subjectivation de l'analyste qui se s'autoriserait que de lui-même (et « de quelques autres »), de son désir, rendant à la décision de devenir analyste son côté risqué, sa dimension de pari existentiel (en accord avec la notion lacanienne de « désir de l'analyste », forgée en 1960).

La politique à l'égard de l'institution analytique, et de sa propre Ecole, est un aspect

²² *Ivi*, p. 174.

²³ Cf. Andrea Cavazzini, « Le mouvement étudiant devant Lacan », intervention au séminaire GRM du 20 mars 2010, en ligne sur ce même site.

²⁴ Cf, par exemple, *D'un Autre à l'autre*, p. 40.

²⁵ Cf. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 » in *Scilicet*, 1, 1969 (repris dans J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2003)

essentiel de la conjuration lacanienne de 68, car tout se passe comme si, dans ses choix politico-institutionnels, Lacan avait imité plusieurs procédés essentiels animant la décennie 1968-1975, en particulier la perspective maoïste du « Un se divise en Deux », qui ne cesse d’inspirer non seulement sa stratégie vis-à-vis de l’I.P.A., *l’International Psychoanalytical Association*, mais sa manière d’accentuer le niveau de la contradiction à l’intérieur de son propre champ.

Quelqu’un a pu dire, en caricaturant à peine les choses, que Lacan s’identifie, jusqu’à la moitié des années 60, au général De Gaulle : dire non à la psychologie néo-freudienne, résister à l’I.P.A., construire une exception culturelle puissante, etc. ; alors que c’est plutôt au président Mao qu’il songe par la suite, en appuyant le conflit entre une nouvelle génération d’analystes et l’ancienne garde, en établissant une convergence fondamentale avec l’althussérisme, en n’hésitant pas à mettre constamment en péril la survie même de son Ecole, en cultivant l’idée-limite d’un devenir-analyste de tout un chacun, jusqu’à la dissolution de l’EFP en 1980. etc.²⁶. Il y aurait naturellement énormément à dire sur l’intrication entre maoïsme et lacanisme, y compris chez Lacan lui-même, et j’espère qu’on aura occasion d’y revenir, à propos de la « passe » et au-delà.

Mais laissez-moi conclure autrement cette conjuration de Lacan dans notre Séminaire, par un extrait d’un article de février 1969 destiné à la rubrique « Libre Tribune » du *Monde*, et jamais publié par ce dernier, où Lacan revient, une fois de plus, sur l’absorption du savoir par le marché, en occasion de la réforme générale de l’enseignement présentée par Edgar Faure en octobre 68, dans la foulée du Mai. C’est un article précurseur à plusieurs égards, qui critique par exemple la disjonction entre psychiatrie et neurologie (dans laquelle il voit une division du travail entre pouvoir médical et pouvoir techno-scientifique), ainsi que la production en série de « savoir à bas prix » (« psychologues, testeurs, assistantes sociologues ») liée à la « sectorisation » des hôpitaux psychiatriques, et censée assurer la main-d’oeuvre d’un dispositif médico-social généralisé.

Voici comment se termine l’article en question, par un paragraphe qui porte sur Mai 68 et ses séquelles, paragraphe intitulé « L’émoi de mai et sa maimoire dans le sujet capitaliste » :

Le « plus jamais comme avant » dont s’enroue la maimorisation des

²⁶ Cf. J-M. Rabaté, « 68 +1. L’année érotique de Jacques Lacan », op. cit.

bonnes âmes est à prendre par son bout comique, c'est-à-dire attristant. Car il est clair que c'est plus que jamais comme avant et que l'émoi de mai précipite ce qui l'a causé.

« L'unité de valeur » promue à la mesure des rétributions diplômantes, avoue à la façon d'un lapsus énorme ce que nous épingleons de la réduction du savoir à offre du marché.

Quant au « secteur » psychiatrique, le linéament s'y dessine, non moins que dans les nouvelles garderies dites universitaires, de la fin où tend le système : dit la science qui s'en aide encore, y succombe : à savoir le camp de concentration généralisé.

Le tourbillon s'accroît autour du trou sans qu'il y ait moyen s'accrocher au bord, parce que ce bord est le trou même et ce qui s'insurge à y être entraîné est son centre.

Ce n'est pas la jeunesse qui peut freiner la roue où elle est prise, quand c'est à elle que le *moyeu*, de son inexistence, vient faire visite à certains.

Car le sujet des événements, tout baladeur qu'il soit, n'est pas conscience, et c'est pour cela que sa réplique ne vient jamais que d'une seule tête et non d'un groupe.

Pour s'y retrouver il faut savoir que le présent est contingent, comme le passé futile. C'est du futur qu'il faut tenir, contre Aristote qui là-dessus a fléchi, que le présent tient à ce qu'il y a de nécessaire. Le vainqueur inconnu de demain, c'est dès aujourd'hui qu'il commande.²⁷

Alors, pour terminer pour de bon, d'une façon moins oraculaire, je crois qu'on pourrait retenir trois points essentiels de cette exploration sommaire de la confrontation de Lacan avec Mai 68 et ses effets : Il existe chez Lacan un *double mouvement* par rapport à l'esprit révolutionnaire de 68 :

1. d'un côté une *mise à distance*, voire une *prise de distance*,— lorsqu'il considère au fond la mobilisation massive des étudiants comme un épiphénomène d'ajustement de l'extension de la marchandisation à un domaine qui lui avait jusque-là échappé, du moins partiellement : le savoir et l'Université.
2. d'un autre côté, Lacan prend très au sérieux le symptôme que représente le

²⁷ J. Lacan, « D'une réforme dans son trou », in *Figures de la psychanalyse*, 17, 2009, p. 187.

soulèvement des étudiants, en France et au-delà. Ce dernier est certes un symptôme de la structure, mais qu'est-ce qu'il y a de plus sérieux qu'un symptôme ? J'irais même plus loin : je crois qu'on peut soutenir que Lacan a considéré Mai 68 et ses effets comme une *épreuve décisive*, où il en allait de l'avenir même de la psychanalyse, dans sa capacité à pouvoir en dire *véritablement* quelque chose. Au fond, cela n'est pas tellement différent de ce qui s'est passé chez Althusser et chez beaucoup d'autres marxistes inquiets, pour qui les événements de 68 mettaient à rude épreuve le paradigme marxien, et pour qui il s'agissait, dès lors, d'en accepter le défi, du moins après-coup, afin de voir quelle sorte de révolution interne le marxisme devait subir pour pouvoir, à la fois, être à la hauteur et relancer les événements conjoncturels. Il en va de même pour Lacan. Ses atermoiements ne doivent pas être lus comme une critique moraliste du mouvement étudiant (comme chez Pasolini, par exemple). Lacan considère, sans doute à juste titre, que ce mouvement, qui à première vue semble se faire sous des enseignes freudiennes, ou freudo-marxiennes (critique de l'autorité, révolte générationnelle, libération des femmes, etc.) porte en réalité les prémisses d'une homologation généralisée entre le discours du maître capitaliste et le sujet soi-disant libéré. Mai 68 risque ainsi de coïncider avec les funérailles festives et éclatantes, autant de Marx que Freud. D'où ce travail exigeant de soustraction, de formalisation et d'établissement d'une durée autonome, ainsi que d'un lieu propre, irréductible à l'air du temps, entamé par Lacan à la fin des années 60 et qui occupera la dernière décennie de sa vie. Travail auquel on doit sans doute le fait que la psychanalyse n'ait pas été absorbée complètement par d'autres discours, du moins en France, après 68, conservant, du moins en puissance, une certaine hétérogénéité.

3. J'ai proposé d'envisager ce double mouvement de Lacan autour de 68 dans les termes d'une conjuration, selon la logique 'conjuratoire' dégagée par Derrida dans les *Spectres de Marx*. Mais beaucoup d'autres voies restent ouvertes, dont évidemment celle d'un retour sur certains textes d'Althusser (les *Trois notes sur la théorie des discours*) et de Deleuze et Guattari (*L'Anti-Œdipe*), où la question de l'économie politique du savoir, ou du savoir comme économie politique, se trouve reprise et relancée. Il serait aussi intéressant, me semble-t-il, en prévision du travail de l'année prochaine, de revenir sur la place singulière de la « psychanalyse à l'Université », toujours « extême », et sur les dispositifs inventés depuis maintenant plus de quarante ans, en France et ailleurs, pour assurer sa confrontation avec

d'autres savoirs et, en même temps, son extraterritorialité au égard de ceux-ci. Et surtout de tenter de remettre aux travail les catégories introduites par Lacan avec les « quatre discours » afin de rendre compte de la place de choix occupée par « les étudiants » dans les luttes de la deuxième moitié du XXe siècle, dans les pays à capitalisme avancé et ailleurs, entre défi hystérique, demande inconsciente d'intégration au système et fonctionnement de l'étudiant en tant qu'objet *a* du système lui-même, c'est-à-dire comme lieu subjectif à partir duquel quelque chose peut se formuler sur l'objet-cause du désir qui régit une organisation sociale dans son ensemble.