

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

09/05/2007

Inconscient et Idéologie : De Foucault à Lacan

Christophe Scudéri

L'enjeu récurrent qui selon moi n'a cessé de hanter plus ou moins explicitement ce séminaire sur l'Idéologie est celle d'une pratique de la philosophie qui se veut une philosophie pratique à savoir une philosophie qui ne serait pas seulement le jeu jubilatoire d'une pensée pure et intemporelle, qui ne serait pas exclusivement l'échange en circuit fermé de thèses, d'objections et d'idées dans une sorte de déconnexion d'avec le champ du social et de son histoire mais une philosophie qui, si elle ne peut être une intervention directe et quasi-immédiate dans et sur le champ social, serait au minimum une activité directement connectée sur ce champ dans lequel elle oeuvre (au double sens à la fois d'action de la philosophie sur ce champ et d'inscription de cette philosophie dans ce champ depuis lequel elle surgit comme philosophie, son action sur le champ étant d'ailleurs étroitement lié au fait même que c'est depuis ce champ socio-historiquement constitué qu'elle surgit). Bien évidemment si cette question émerge comme la question qui traverse ce séminaire, c'est d'abord et avant tout au regard du thème choisi cette année à savoir l'Idéologie. Car qu'est-ce que l'Idéologie sinon la dénonciation de la philosophie comme spéculation pure (que cette philosophie prenne la forme sous Condillac d'une "ancienne métaphysique" de type post-scolastique ou qu'elle s'incarne dans la Critique critique comme quintessence de la philosophie allemande chez Marx) et l'élaboration du contre-projet d'une philosophie "à hauteur d'homme" (comme l'écrit Condillac dans son "Essai sur l'origine des connaissances humaines" (1746)) ou plus radicalement comme chez Marx d'un ancrage du philosophique (et pas seulement de cette discipline qui se nomme philosophie) dans les conditions historico-sociales de son surgissement (depuis lesquelles elle apparaît et donc agit comme philosophique). Avec l'Idéologie, avec le thème de l'Idéologie, se pose donc bien l'enjeu d'un acte philosophique (= une pratique de la philosophie) qui se voudrait en même temps action politique au sens premier d'une intervention dans la cité humaine (et donc transformation de cette cité) (=une philosophie pratique).

Mais, au-delà ou en deçà du thème de l'Idéologie, peut-être y-a-t-il une raison encore plus profonde qui m'impose cette nécessité d'en répondre quant à la question d'une pratique de la philosophie qui serait une philosophie pratique. En effet, il me semble que cette question était déjà contenue en puissance dans l'idée d'une "philosophie au sens large", titre générique de ce séminaire. Comme il l'a pu être précisé -au moins implicitement, l'idée qui soutient ce séminaire (lui conférant sans doute l'une de ses raisons d'être), est de penser et de pratiquer la philosophie autrement en un sens où philosopher ne serait plus - comme l'organise une certaine division du travail dont nous avons hérité c'est-à-dire en termes marxistes un certain rapport de domination - le fait de seuls spécialistes estampillés philosophes qui du haut de leur promontoire asséneraient péremptoirement aux autres-non-philosophes la vérité mais une pratique qui inscrite dans la vie humaine pourrait être potentiellement au moment où chacun le déciderait et selon son style propre celle de tout un chacun. Utopie qui toute utopique soit-elle a déjà pour premier effet concret -me semble-t-il - la possibilité même que je puisse moi-psychologue et psychanalyste (à ce titre non-philosophe et donc étranger à ce qui se désigne classiquement "philosophie"), que je puisse donc dans le cadre d'un séminaire de philosophie,

philosopher. Aussi, avant d'aller plus loin dans mon propos, je voudrais pour cela, pour le dessein qu'il a assigné à ce séminaire, dessein depuis lequel je parle ici, dessein qui m'autorise à parler, je voudrais donc remercier M. Macherey de m'avoir offert cette occasion de parler...plus exactement de philosopher.

Mais, l'analyse, l'analyse inaugurale de la scène depuis laquelle je parle, ne s'arrête pas là. Car, en effet, est-ce de n'importe quel autre qu'il s'agit ? Suis-je ici n'importe quel autre ? Comme je l'ai dit, je suis un psychologue qui à ce titre travaille et a travaillé dans des services de psychiatrie, de soins palliatifs et d'une consultation douleur et je suis un psychanalyste qui à ce titre a une activité libérale de psychothérapeute-psychanalyste. Or, si le "connais-toi toi-même" socratique forge le dessein originel de toute philosophie, alors la philosophie se rapproche - à priori au moins - de ce qui aujourd'hui apparaît comme pratique psychothérapique à savoir ce dispositif spécifique (dont la psychanalyse est le modèle par excellence) d'une réalisation véritable, effective du "connais-toi toi-même". En tant que la psychothérapie se veut de manière générale un système certes artificiel mais concret, ancré dans le réel, producteur d'un savoir sur soi, elle peut en effet apparaître comme une philosophie pratique.

C'est donc de cette analogie des projets que je m'autorise - même si ce rapprochement peut paraître quelque peu rapide et grossier - à ordonner mon propos selon l'axe de ces questions : est-ce que la psychanalyse peut-être considérée comme une philosophie pratique ? Si oui, est-ce que l'apparition et la diffusion de la psychanalyse au XXème siècle - de façon contemporaine à la diffusion du marxisme - peut être interprétée à la lueur de la réforme humanisante et matérialisante de la philosophie spéculative ? La psychanalyse est-elle une Idéologie ?

Dans la mesure où le temps dont je dispose m'est compté, je renvoie à plus tard l'examen des deux premières questions pour me concentrer sur la dernière. Elles ne cesseront toutefois de nourrir en filigrane ma réflexion d'aujourd'hui. Je vais donc me centrer sur la question de la Psychanalyse-Idéologie. Pour y répondre, je vais tout d'abord opter pour une lecture comparative de Feuerbach et de Lacan pour en un second temps tenter d'opérer sur Lacan ce que Marx opère sur Feuerbach (et dont le résultat serait l' "Idéologie allemande"). Par ce biais, viendra à se poser la question de l'idéologie que pourrait être la psychanalyse, ce qui nous amènera finalement vers Michel Foucault.

Pour commencer, je vais rapidement revenir sur ce qui a déjà été évoqué à propos de "L'essence du christianisme" (1841) de Feuerbach.

Le projet feuerbachien consiste à épurer la philosophie de sa stricte dimension spéculative en lui restituant une inscription dans le réel, en la réalisant donc. Ce qu'il rejette, c'est la propension de la philosophie à s'auto-réfugier dans l'îlot de ses abstractions, se coupant pour mieux le récuser du monde (de ce qui lui est extérieur) afin de se garantir (de garantir l'ordre rationnel qu'il est) de tout parasitage imaginaire, source de soupçon et de désordre. Pour y parvenir, il propose de philosopher avec la religion, dans l'espoir de retrouver par le biais de cette analyse un accès au monde réel de l'homme et aux intérêts qui s'y rapportent. Ainsi, sa réforme de la philosophie prend-elle le tour d'une analyse pointue du fait religieux. A l'image de la philosophie spéculative qui dénature la philosophie, la théologie, source d'abstraction, dénature le fait religieux comme fait humain par excellence. Ainsi, en déthéologisant le fait religieux, il s'agit pour Feuerbach de montrer le chemin à suivre à la philosophie.

Du fait religieux, voici ce qu'il nous dit : la conscience religieuse est l'expérience que fait l'homme de soi avec soi. Ce que l'homme rencontre en se le représentant, c'est lui-même en tant qu'il est non pas cet individu lambda noyé dans la masse d'une foule qui le dépasse mais cet homme qui en tant qu'homme incarne l'Homme au sens générique du terme. En ce sens, le

fait religieux est fait humain par excellence puisqu'il conduit l'homme à faire l'expérience de la chose qu'il est en soi soit l'Homme en absolu. Ainsi, en dialoguant avec Dieu, en se confrontant intérieurement avec l'Autre qu'est Dieu, le chrétien fait l'expérience fondatrice où lui comme individu coïncide avec le genre ; se reconnaissant alors non comme membre d'une communauté de chrétien mais incarnation absolue de l'homme en soi, il est l'Homme. Toutefois, ceci à un prix. En effet, ne dépendant pas pour s'éprouver comme Homme des relations matérielles qu'il noue avec les autres (indépendamment donc de toute socialité et de toute historicité), l'homme faisant monde à lui tout seul est certes autonome mais asexué. Ainsi, son devenir-Homme se fait-il au prix de sa déssexualisation c'est-à-dire au prix d'une certaine immatérialité. Aussi, en arrive-t-on à ce paradoxe final où c'est en le point même où il touche au plus près son essence humaine, celle qui gît en lui le faisant à lui seul incarnation de l'Humanité, que l'homme sous la forme de *l'homo religiosus* est le plus profondément déshumanisé. Prenant acte de ce paradoxe, Feuerbach s'appuyant sur une théorie de la nature double de l'image tente de l'expliquer ainsi. Il y aurait dans le phénomène religieux qui est expérience de cette duplicité de l'image, deux temps : 1° temps : l'individu, le modèle qu'est l'individu se projette en une image qui est la copie du modèle qu'il se trouve être. Sous l'effet du sentiment auquel cette image est attachée (car ceci ne se joue pas sans quelques sentiments), l'image prend une consistance comme si par-delà elle-même elle maintenait la présence de celui dont elle est la copie ; 2° temps : par un effet retour de la copie vers le modèle, l'image ainsi formée vient attester à celui qui l'a formée, de son existence et de sa réalité de modèle. Ainsi, dans ce processus en deux temps, le sujet que l'on peut qualifier de fantasmant est à la fois actif et passif : il est actif en tant que - mu par un désir intime - il crée les images dans lesquelles il se projette et il est passif en tant que, saisi par l'image dans laquelle il se projette, il subit passivement la représentation de soi qu'elle lui impose. En ce sens, ce qui l'objective (à savoir l'image comme à la fois processus et produit d'objectivation) est ce qui, en l'objectivant, le transforme à sa semblance (à la semblance de l'image). D'où la confusion qui peut alors s'opérer entre copie et modèle.

Au final, fort de cette théorisation, Feuerbach interprète la théologisation du fait religieux comme la fixation sur le spéculaire sous la forme de la spéculation. Arrêtant ce double mouvement en son temps premier, la théologie (mais aussi la philosophie comme spéculation pure) inhibe le mouvement descendant qui, après le mouvement ascendant qui élève l'homme vers l'Homme (vers l'essence divine qui en chacun de nous gît), réengage et réinscrit l'homme dans la matérialité de son être-sexué, condition du *socius*. Aussi, une refonte de la religion (et de la philosophie) qui serait un retour de l'homme vers son être-homme d'os et de chair, suppose de réenclencher ce mouvement second. Sans doute, est-ce là le programme que Feuerbach assigne à l'ouvrage qu'il signe sous le nom de "l'essence du christianisme".

Ce rapide résumé de choses qui ont déjà été dites ayant été fait, nous allons donc passer à ce qui plus spécifiquement nous intéresse à savoir ce qu'il en serait d'une théorie de l'image et de l'imaginaire chez Jacques Lacan. Le texte sur lequel nous allons nous pencher plus particulièrement est connu sous le nom de "stade du miroir" mais son titre complet est " Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique". Ce texte datant de 1949 constitue l'un des grands textes princeps (dont le second serait à mon sens "Le séminaire sur "La lettre volée" 1956) de la pensée lacanienne. C'est notamment depuis ce texte que Lacan va être amené à théoriser ce qui forme le triptyque fondateur de toute sa pensée : le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire. Mais avant d'entrer dans son contenu, quelques éléments de contexte : d'abord publié en 1949 dans la "Revue Française de Psychanalyse", revue officielle de l'unique société de psychanalyse qui à l'époque existait depuis 1926 en France à savoir la Société Psychanalytique de Paris (SPP) puis republié en 1966 dans la somme que constitue les

"Ecrits", ce texte se veut la transcription d'une allocution que Lacan a prononcée à Zurich le 17 Juillet de la même année lors du XVIème Congrès présidé par Ernest Jones, le biographe officiel de Freud, de l' "International Psychanalytic Association" (IPA) à savoir l'organisation fondée par Freud en vue de diffuser mais aussi de contrôler les conditions de diffusion de la psychanalyse dans le monde. La légende veut qu'en ce jour de 1949, Lacan ait achevé de prononcer ce qu'il n'avait pu prononcer 13 ans plus tôt en 1936 à Marienbad lors du XIVème congrès de cette même association. En effet, le 3 Août 1936, Jacques Lacan, alors jeune psychiatre, adhérent de la SPP, en analyse sur le divan de Rudolf Loewenstein prend pour la première fois la parole sur la scène analytique. Or, au bout de 10 minutes le président de séance qui se trouvait être déjà Ernest Jones signifia à Lacan - alors que son propos qui portait sur le stade du miroir était loin d'être terminé - que son intervention s'achevait en ce point. Fâché, Lacan qui quittera le congrès dès le lendemain pour aller assister aux Jeux Olympiques de Berlin qui se tenaient à plusieurs kilomètres de là, ne transmettra pas son texte pour publication dans les actes du congrès. Seulement référencé par son titre ("the Looking-glass Phase"), la légende veut que le texte de 1949 soit le texte de 1936. Or, il suffit de lire ce que Lacan nous a laissé de ce qu'il a écrit en 1936 (notamment un article dont la rédaction fut commencé pendant son séjour à Marienbad et qui se nomme "Au-delà du "principe de réalité") pour s'assurer que ce qu'il a écrit en 1949 sous le nom de "stade du miroir" n'a pu être ce qu'il a pu dire en 1936. Mystification et réécriture de l'histoire qui dans l'histoire du lacanisme sont monnaies courantes. Ces précisions ayant été faites, passons-en au contenu du texte lui-même.

Lacan part d'une double observation qu'il interprète comme la révélation d'un même phénomène. Il part tout d'abord d'une observation de psychologie comparée qu'il emprunte à Wolfgang Köhler (1887-1967), fondateur avec Kurt Koffka et Max Wertheimer de la psychologie de la forme (ou *gestalt-theory*). Cette observation est la suivante : à un âge où l'enfant est dépassé en intelligence instrumentale par le chimpanzé, à un âge où le chimpanzé est notamment capable - à la différence de l'enfant - de détourner un objet de son usage habituel pour en servir un autre non prescrit par l'objet lui-même, on constate face au miroir cette différence : là où le chimpanzé se désintéresse de l'image dans le miroir dès l'instant où il constate (en allant voir ce qu'il y a derrière le miroir) ce que Lacan appelle "*l'inanité de l'image*" à savoir sa non-consistance, sa pure virtualité d'image, "*le petit d'homme*" s'engage dans un jeu avec l'image, jeu dans lequel il ne cesse d'éprouver (au sens actif de mettre à l'épreuve, d'expérimenter mais aussi au sens passif d'une affection, de ce qui affecte l'enfant) la relation qu'il y a entre cette image et l'environnement (dont il fait parti) que reflète cette image (d'où des jeux du type entrée-sortie du cadre, jeu de grimaces ou encore entraînement d'un autre dans le cadre du miroir). Lacan écrit à ce propos :

« Cet acte [acte d'intelligence], en effet, loin de s'épuiser comme chez le singe dans le contrôle une fois acquis de l'inanité de l'image, rebondit aussitôt chez l'enfant en une série de gestes où il éprouve ludiquement la relation des mouvements assumés de l'image à son environnement reflété, et de ce complexe virtuel à la réalité qu'il redouble, soit à son propre corps et aux personnes, voire aux objets, qui se tiennent à ses côtés (93) ».

Ce que l'enfant expérimente face au miroir, c'est ce moment singulier que Köhler nomme "Aha-Erlebnis" à savoir ce qui se manifeste sous la forme d'une "*mimique illuminative*".

Corroborant cette première observation, Lacan s'appuie sur une seconde observation qui est une observation de psychologie génétique empruntée à James Baldwin (1861-1934), psychologue américain inspirateur notamment de Piaget. Dans cette observation, le "*nourrisson*" qui n'a pas encore l'usage de la marche voire même de la station debout (au point qu'il lui faille se soutenir d'un trotte-bébé), tente en un "*affairement jubilatoire*" à se saisir dans le miroir en l'instantanéité d'une image :

« [Le] nourrisson devant le miroir, qui n'a pas encore la maîtrise de la marche, voire de la station debout, mais qui, tout embrassé qu'il est par quelque soutien humain ou artificiel (ce que nous appelons en France un trotte-bébé), surmonte en un affaiblement jubilatoire les entraves de cet appui, pour suspendre son attitude en une position plus ou moins penchée, et ramener, pour le fixer, un aspect instantané de l'image »(94-95).

Ce à quoi l'enfant s'essaie face au miroir - lui qui ne sait même pas se tenir seul debout - c'est de prendre (au sens photographique du terme) une image, son image dans le miroir. Selon Lacan, ces deux observations témoignent d'un moment structurant de l'individu à savoir ce moment où pour la première fois dans sa courte histoire "*l'infans*" (le petit d'homme qui n'a pas encore l'usage de la parole) reconnaît comme sienne l'image qu'il perçoit dans le miroir. Ce qu'il saisit dans le miroir (saisit au sens de saisie photographique et de saisie intellectuelle, de connaissance mais aussi au sens de cristallisation, de pétrification), c'est que cette image est la sienne. Or, cette découverte se manifeste selon une double. Elle est d'abord "*illuminative*" en tant qu'elle est à la fois non le résultat d'un processus intellectuel de recherche active plus ou moins long mais le constat instantané d'une chose qui avant qu'elle s'impose comme une évidence ne faisait l'objet d'aucune investigation particulière et à la fois en tant qu'elle est ce qui éclaire, illumine l'avenir en tant qu'elle est le frayage dans le chaos sans nom des pulsions de la voie de la raison. En ce sens, cette découverte est un "*acte d'intelligence*" dans la mesure où elle est un produit intellectuel qui en se produisant invente l'intelligence (la fonction intellectuelle) comme telle. Ainsi, le stade du miroir est une tentative -psychologique- de théorisation de la génération de la fonction intellectuelle, plus généralement de la conscience à partir de la conscience de soi. Cette découverte est ensuite "*jubilatoire*" en tant que, dès l'instant où l'enfant saisit que l'image dans le miroir, c'est la sienne, il ne va avoir de cesse de vérifier concrètement, expérimentalement, matériellement, par et dans le jeu, qu'il en est bien le maître. La jubilation ne serait donc que la manifestation de cette expérience première qui est celle de la maîtrise tandis que le jeu ne serait que l'expérimentation jubilatoire (source de jouissance) du maître (de l'image) que l'enfant est.

A partir de cette explication, J. Lacan élabore une interprétation qui s'appuie sur une théorie de l'image. Son idée générale est celle-ci : avant le moment du stade du miroir, l'enfant n'est que pur affect, traversé qu'il est par les impulsions libidinales qui l'assaillent. Au cours de ce stade par un processus dit d' "*identification à l'imgo du corps propre*", ce pulsionnel diffus et chaotique qui projette l'enfant en lambeau dans l'espace, vient à se précipiter (au sens chimique d'instantanéité cristallisante créatrice de l'être) en une Gestalt unifiante et contenante dans laquelle pour la première fois l'enfant se vit comme corps propre et s'objective comme ayant un corps propre. Sous l'effet de l'image rassemblant et fixant sous son instance le diffus libidinal, l'enfant d'une part s'éprouve en propre à savoir dans une continuité temporo-spatiale d'être et d'existence, d'autre part se pense comme propriétaire d'un corps qui lui appartient en propre par opposition à l'impropre de ce qui lui est extérieur. Plus généralement, s'institue ici le Moi par différenciation avec le non-Moi (dedans/dehors, intérieur/extérieur, le même/l'autre...) c'est-à-dire à la fois le sentiment -au-delà de l'instabilité pulsionnelle - d'une permanence d'être dans le temps et l'espace et à la fois une idée de soi sous la forme d'un Moi objectivable et objectivée. Ce qui se constitue, c'est la conscience comme conscience de soi. Plus largement, se met ici en place le plan du visible, du perçu et de l'objectivable (celui qui s'ouvre depuis l'image dans le miroir) par opposition au plan de l'obscur, du pulsionnel et du fantasmatique (celui qui est refoulé depuis cette expérience fondatrice). Ainsi, l'enfant passe-t-il au cours de ce processus de la passivité du morcellement libidinal (celui qu'il subit) à l'activité de sa maîtrise imaginaire (celle qu'il expérimente).

Dans cet effet de phase qu'est le stade du miroir, l'image dans laquelle l'enfant se perçoit, a plusieurs caractéristiques : 1°) elle est extérieure à l'individu. Se formant dans le dispositif extérieur d'un miroir (rôle que joue d'abord et avant tout le regard de l'autre-parental en tant qu'il est le regard dans lequel se mire l'enfant), l'image s'institue depuis cet autre-extérieur. Plus largement, face à l'impossibilité structurale de ne pouvoir accéder à une connaissance immédiate de ce qu'il est (ex. je ne vois jamais mon visage), l'homme doit en passer par un dispositif extérieur pour se constituer une connaissance de soi. Devant en passer par un extérieur à soi pour se constituer et se connaître comme soi, l'enfant, l'homme en général est condamné à l'aliénation. (Lacan conclura aussi que toute connaissance est paranoïaque dans la mesure où toute connaissance, tout processus de connaissance suppose pour se constituer la négation de l'Autre (=l'irréductible à toute totalisation objectivante) par sa stricte assimilation au dispositif d'objectivation (nous pourrions dire au miroir) qu'il est) ; 2°) Ce qui est renvoyé à l'enfant, c'est une image fautive. Elle est fautive :

- au regard des lois d'optique qui font que dans le miroir la droite est à gauche et la gauche est à droite ; ainsi, l'image perçue est toujours fautive car le processus d'objectivation que soutient le dispositif de miroir est structurellement faux ; de ce constat, Lacan tirera l'idée que le Moi, produit du dispositif du miroir, est structurellement voué à la méconnaissance ;

- car fixant en un instant la position debout de l'enfant, elle fait oublier à l'enfant qu'il a besoin de quelques soutiens artificiels ou parentaux pour être debout. Cristallisant pour l'éternité l'enfant-debout, elle scotomise l'enfant immature qu'il est au moment de la saisie. Ainsi, toujours vision idéale anticipatrice de soi, l'image est toujours image fautive de soi, image que l'enfant ne rejoindra qu' "*asymptotiquement*" ;

- car l'image dans le "*relief de stature qui la fige*", a un effet "*déréalisant*". Du fait même de sa fixité et de sa rigidité intrinsèque, l'image est grosse des correspondances qu'elle entretient avec la statue et l'automate ; Pétrifiante et cristallisante par son effet, elle dépulsionnalise l'enfant, lui ôtant de la vision qu'elle lui renvoie le pulsionnel qu'elle rejette et qu'elle refoule.

Ainsi, au centre de l'image, git un paradoxe (identique à celui que l'on trouve chez Feuerbach) : alors qu'en tant que lieu de rassemblement et de cristallisation du diffus pulsionnel, elle donne (au sens plein du terme) pour la première fois forme humaine à l'enfant que donc elle humanise en le même temps en tant qu'idéalité déréalisante et dévitalisante, elle le déshumanise. Ainsi, comme chez Feuerbach, l'expérience imaginaire est à la fois le lieu de l'humanisation et de la déshumanisation de l'homme.

A cette irréalité de l'homme conférant à l'idéalité artificielle de la statue ou de l'automate, Lacan oppose la négativité qui git en le coeur même de l'homme. En effet, pointant la "*prématuration spécifique à la naissance*" chez l'homme, pointant l'état d'inachèvement physiologique, hormonal, anatomique du nourrisson, pointant l'inachèvement de l'*infans* qui se manifeste dans son impuissance motrice et sa dépendance du nourrissage, Lacan avance l'existence en le coeur même de l'homme d'une "*Discordance primordiale*" à savoir l'écart irréductible qui s'ouvre entre l'idéalité anticipatrice de l'image et la réalité d'un état vécu, entre le sentiment de maîtrise propre au Moi et l'extrême dépendance de l'homme-enfant, entre l'autonomie fictive du Moi et l'aliénation ontologique de l'homme. Or, du fait même du miroir, du fait même que l'enfant est pris dans le dispositif optique qu'est le miroir, il ne va cesser de faire porter par l'autre la détresse ontologique qui est la sienne. Dans cette expérience qui devient appel (du fait que l'Autre, creuset du signifiant, le signifie comme appel), l'enfant rencontre - au-delà de l'image - à la fois sa propre négativité et la négativité de l'autre-adulte. Négativement chargée, l'image déréalisante se revitalise en s'humanisant.

Fort des rapprochements que nous venons de faire entre Feuerbach et Lacan, nous allons tenter de voir comment la critique (plus exactement, le mouvement de critique qui s'y

opère) de Feuerbach par Marx (et Engels) dans "l'Idéologie allemande" peut nous aider à lire autrement Lacan. Sachant que Marx a dégagé une nouvelle notion d'idéologie à partir de cette critique, ceci nous permettra secondairement de dégager le rapport de la psychanalyse à l'idéologie non en tant qu'elle dirait quelque chose sur l'idéologie mais en tant qu'elle aurait elle-même intrinsèquement à faire avec l'idéologie au point de constituer elle-même une idéologie.

Suite à son départ de Paris en 1845, Marx installé à Bruxelles se lance dans la rédaction avec Engels de l' "Idéologie Allemande". Comme il a été dit, ce texte non publié du vivant de Marx se présente comme fragmenté, inachevé, chaotique. Composé d'une succession de fragments plus ou moins cohérents, plus ou moins ordonnés, il prend la forme d'un collage en attente de systématisation. Sorte de maelström expérimental, le texte est ainsi davantage la trace d'un processus en cours que le produit finalisé d'un ouvrage à destination du public. Or, pourquoi Marx (et Engels) ont-ils renoncé chemin faisant à achever ce qu'ils avaient commencé à engager sous le titre d' "Idéologie Allemande" ? Pourquoi ont-ils abandonné le chantier qu'ils avaient ouvert, chantier dont le texte serait l'expression ? Outre la raison logique d'une théorie de l'Idéologie (objectif que s'assignaient initialement Marx et Engels) qui ne peut éviter d'être en même temps elle-même une Idéologie, peut-être que la raison en est la suivante : dans le cadre général de son règlement de compte avec les philosophes allemands, Marx en est amené à en repasser par Feuerbach (soit celui depuis lequel il avait élaboré sa première critique de ces fameux philosophes) pour mieux le dépasser (en le rangeant avec ceux qu'il critique); dit autrement, il s'agit d'exorciser le père feuerbachien pour mieux inventer, imposer, créer, instituer le marxisme. Ainsi, le texte aurait une vertu thérapeutique en tant qu'il serait ce moment fondateur où Marx renégociant avec ses pères inspireurs les dépasse pour mieux s'inventer comme Marx.

Mais, entrons brièvement dans le texte : même si le chapitre relatif à Feuerbach apparaît en tête du manuscrit, c'est pourtant au cours de la rédaction du livre que Marx et Engels se sont aperçus qu'ils devaient en repasser par Feuerbach. S'étant appuyés sur son "humanisme réel" pour attaquer l'utopie critique et son culte de la raison abstraite, ils constatent au fil de leur travail que la position de Feuerbach n'en est pas pour autant moins discutable. En effet, bien que Feuerbach - contre l'aliénation propre à la conscience religieuse - ait proclamé haut et fort la nécessité d'en revenir à la réalité humaine concrète, celle de l'homme sensible "en chair et en os", il reste prisonnier d'un monde idéal et idéel, celui d'une nature première fictive, intemporelle et immuable vers laquelle - véritable paradis perdu - il faudrait s'en retourner. Ainsi, pensant depuis le mythe d'une nature originelle, Feuerbach ne saisit pas que le sentiment religieux est non l'essence éternelle qui git en chacun d'entre nous vers laquelle il nous faudrait en un mouvement de "réalisation" faire retour mais l'oeuvre d'une activité humaine socio-historiquement déterminée, un "*produit social*" (comme l'écrit Marx dans la septième thèse sur Feuerbach de ses thèses sur Feuerbach).

C'est à partir de cette critique de Feuerbach que Marx passe d'une conception de l'idéologie-reflet entendue comme produit aléatoire de la spéculation de professionnels de la pensée pure, pérorant à tort et à travers sur des idées détachées de leur support réel, s'imaginant avoir inventé librement leurs idées à une conception de l'idéologie-réalité liée à l'existence de classes sociales dont les idées seraient le résultat non d'une spéculation pure, indépendante de toute considérations terrestres mais d'un enracinement dans les conflits sociaux, conflits auxquels elle participe en les retranscrivant dans son idiome propre en vue de perpétuer les rapports de domination dont elles sont l'expression : "*Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéelle des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une*

classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination". En ce sens, l'idéologie aurait pour fonction d'absolutiser en la faisant apparaître comme indépassable une certaine division du travail c'est-à-dire un certain rapport de domination. Ceci annonce en le préfigurant ce que Marx théoriserait comme son grand fait à savoir le "matérialisme historique".

Revenons-en à partir de là, à partir des pas de Marx, à Lacan. Refaisons pour Lacan, ce que Marx fait pour Feuerbach.

Comme chez Feuerbach, on trouve chez Lacan le mythe d'une nature originelle de l'homme. Présent dans toute psychologie, c'est un présupposé implicite à son discours. Par exemple : en réponse aux objections du philosophe, le psychanalyste oppose toujours la clinique ; la clinique serait le fond concret, le fond réaliste depuis lequel le psychanalyste pense et élabore ses théories à la différence du philosophe qui pense en le cercle clos de pures abstractions déconnectées du réel, donc de toute clinique. Or, si la clinique est la mise à l'épreuve quotidienne de la théorie par la pratique, si elle apparaît donc comme le dispositif de réification des concepts par leur vérification pratique, elle ignore en la refoulant la scène des conditions historico-sociales d'apparition du symptôme qu'elle traque et du dispositif de vérité qu'elle est. Ainsi, si nous prenons le cas du stade du miroir, Lacan tente de définir à partir de la clinique un schéma universel de la naissance de l'homme à sa conscience. Ici, la clinique n'est pas comme chez Foucault ce changement historiquement daté du début du XIXème siècle des rapports du visible et de l'énoncé mais le fond naturel, l'immuable réel, le noeud d'éternité qui gît en l'homme, fond qu'il s'agit de révéler en le théorisant. Ainsi, Lacan pense l'universalité d'un stade à partir de deux observations, l'une éthologique, l'autre génétique, prises dans le champ des sciences de la nature dans lesquelles l'observation neutralisante vise à saisir l'homme en milieu naturel. Ne contestant pas la contextualité de ces observations (une observation est le résultat de son époque, de ses techniques, de ses discours, de ses objectifs...), il fonde sa doctrine sur l'intemporalité d'une réaction immuable qu'il sacralise en l'élevant au rang d'universel humain. Ce qu'il vise, c'est donc au-delà des singularités historiques et sociales, au-delà des singularités d'un homme, ce qu'il y a d'éternel en l'homme (sa prématuration spécifique à la naissance, sa discorde primordiale, sa détresse ontologique...). Méthode infaillible, la clinique met ainsi au jour la vérité de l'Homme en l'homme à savoir ce qu'il y a d'éternité en lui. Prenons le cas de l'hystérie. Le concept d'hystérie reste aujourd'hui encore le schéma depuis lequel le psychanalyste pense la Femme (mais aussi l'Analysant); il ignore donc ou fait fi d'ignorer que cette notion reste étroitement liée au rapport de domination qui organisait les rapports homme-femme dans la société "bourgeoise" de la fin du XIXème siècle. Historiquement liée à une certaine configuration sociale, historiquement datée, l'hystérie n'a sans doute plus cours aujourd'hui progressivement remplacée qu'elle est par ces formes devenues courantes (socio-historiquement constituées donc) que sont l'anorexie, la boulimie, les maladies psychosomatiques... Or, quelle valeur a une psychanalyse forgée depuis le cadre de l'hystérie ? N'est-elle pas elle-même historiquement datée ? N'est-elle pas idéologiquement formée ?

Pour répondre à cette question, nous allons revenir au "stade du miroir", plus exactement à la scène depuis laquelle s'élabore quelque chose qui se signe "stade du miroir". Comme je l'ai rappelé tout à l'heure, l'article "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique" a d'abord été publié en 1949 dans la "Revue Française de psychanalyse" avant d'être republié à l'identique dans les "Ecrits" en 1966. Or, quand nous lisons cet article dans la seule version qui nous est accessible à savoir celle de 1966, nous supposons au moins implicitement que nous avons à faire au texte tel qu'il a toujours été. Ce qui -objectivement- est la cas (le texte de 1966 est le

même que celui de 1949). Pourtant, ce n'est pas la même chose que de lire ce texte – identique - depuis la "Revue française de psychanalyse" que depuis les "Ecrits". Pour tenter de le montrer, faisons d'abord un rapide rappel de l'histoire de la psychanalyse française : la "Société Psychanalytique de Paris", première société de psychanalyse en France se crée à Paris en 1926 à l'initiative de quelques hommes et femmes français ou exilés (Marie Bonaparte, René Laforgues, Angélo Hesbrard, Rudolf Loewenstein, Edouard Pichon...et quelques autres). Avec sa revue, la "Revue Française de Psychanalyse", elle va incarner jusqu'à la Libération la psychanalyse en France. Mais avec l'arrivée d'une nouvelle génération d'analystes apparaissent au sein de la société des différences de vues génératrices de tensions qui vont aboutir le 16 juin 1953 à la première scission de la société. Reprochant à celui qui était alors le président de la SPP, Sacha Nacht d'avoir une vision strictement médicale de la psychanalyse (il défendait l'idée que tout psychanalyste devait être médecin) et une vision autocratique de la démocratie, les scissionnistes décident de fonder une école concurrente, la "Société Française de Psychanalyse" (dont la revue officielle sera "La psychanalyse"). Avec pour chef de file Daniel Lagache (Professeur d'une chaire de psychologie à la Sorbonne), ils souhaitent défendre une vision libérale et universitaire de la psychanalyse. Dans leurs rangs, se trouvent notamment Juliette Favez-Boutonier, Françoise Dolto et Jacques Lacan. Curieusement, même si c'est sa pratique des séances à durée variable (pratique qui dérogeait à la règle officielle de l'IPA à savoir 50 min par séance) qui déclencha la crise, c'est contraint et forcé que Lacan opte pour ce groupe. A partir de 1953, la France psychanalytique se trouve donc coupée en deux sociétés distinctes dont l'une - détail qui a son importance - la SPP est reconnue par l'organisme officiel de la psychanalyse (IPA) tandis que l'autre, la SFP, ne l'est pas. C'est cette différence qui 10 ans plus tard va être à l'origine de la seconde scission. Exclue de l'IPA, la SFP aussitôt formée ne va avoir de cesse de négocier son retour dans le giron de l'IPA. Butant sans cesse sur la pratique peu orthodoxe de Lacan, cette réintégration sera à chaque fois repoussée. Jusqu'à ce qu'en 1963, les dirigeants de la SFP (dont J. Favez-Boutonier était la présidente) acceptent les conditions de l'IPA à savoir leur réintégration à la condition que Lacan soit radié de la liste des didacticiens (c'est-à-dire de ceux qui enseignent la psychanalyse). Acceptant le marché, ils signèrent ce que Lacan appela son "excommunication" ainsi que la fin de la SFP. C'est sur les cendres de la SFP, que se fondent - à côté de la SPP - l' "Association Psychanalytique Française" (les scissionnistes réintégrant l'IPA) et l'Ecole de la Cause Freudienne (école de Lacan non reconnue).

C'est donc dans le contexte d'une psychanalyse profondément divisée que Lacan, l'excommunié publie les "Ecrits". Or, par et dans les "Ecrits", il réussit le tour de force d'imposer au public l'idée qu'il est lui, Lacan, le seul psychanalyste français, le seul à pouvoir dire ce qu'est une psychanalyse freudienne, le seul à pouvoir dire ce qu'est la psychanalyse.

C'est donc depuis ce contexte d'une annexion de la psychanalyse française par Lacan (dont les "Ecrits" sont à la fois la mise en oeuvre et le résultat) qu'est republié le "stade du miroir". Pris dans la scène de cette annexion, le "stade du miroir" prend alors un sens particulier ; plus exactement, sa lecture, la lecture de son sens, de sa signification, de son vouloir-dire est affectée par la scène depuis laquelle il est republié, affecté non au sens (en tout cas seulement) où celui qui le lit, le lit depuis le contexte qui serait le sien (2007 pour nous) mais au sens où ces éléments de contexte affectent en les prescrivant toutes les lectures possibles et ultérieures (dont celle de 2007) du texte.

C'est cette scène depuis laquelle le texte (de 1966) prend le sens qu'il a aujourd'hui que nous allons désormais essayer de pointer. Pour la pointer, nous allons expliciter les règles d'organisation interne du livre ; plus généralement, nous allons essayer de mettre au jour le dispositif qu'est le livre.

Le livre qui se signe "Ecrits" est un recueil ; il est le recueil des différents articles que Lacan a rédigé entre 1936 et 1966. Plusieurs lois l'organisent : 1°) A l'exception du premier article "*Le*

séminaire sur "la Lettre volée" " (qui date de 1957), la règle veut qu'ils se succèdent dans les "Ecrits" chronologiquement soit du plus ancien ("*Au-delà du "Principe de réalité"*" en 1936) au plus récent ("*La science et la vérité*" en 1966). 2°) En sus de la chronologie, Lacan introduit une seconde temporalité, celle de l'histoire de la psychanalyse lacanienne. Elle prend place dans le livre sous la forme de divisions en grandes parties I, II, III..VII dans lesquelles se rangent les textes en fonction de leur place dans cette histoire ; ainsi, (à l'exception de la partie I que je laisse pour l'instant à part), la partie II dans laquelle se trouve le "stade du miroir" rassemblent les articles d'avant la scission de 1953 ; la partie III composée de deux articles relatifs aux séances à durée variable annoncent ce qui va déclencher la scission de 1953 ; la partie IV dont les textes sont contemporains de la mise en place des séminaires (qui datent de 1953), sont les articles d'entre les deux scissions; les parties V (strictement analytique) et VI (versant vers la philosophie et la littérature) réunissent les textes de rupture depuis lesquels Lacan annonce et opère la rupture finale de 1964; enfin la partie VII est celle des écrits publiés depuis le champ lacanien enfin constitué. Ainsi, la temporalité singulière d'une histoire lacanienne vient doubler la temporalité universelle d'une chronologie. Organisés selon la règle de cette double temporalité externe et interne, les articles se succèdent enchâssés dans de grandes parties. 3°) Une autre loi vient à se signaler sous la forme de textes rédigés pour l'occasion de cette publication, des textes (qui apparaissent en Italique dans le sommaire final) dont la fonction semble de ponctuer autrement la série bi-temporelle de succession des articles. Au nombre de 5 ("*Ouverture de ce recueil*", "*De nos antécédents*", "*Du sujet enfin en question*", "*D'un dessein*", "*D'un syllabaire après coup*"), ils introduisent - en dépit de l'aléatoire position qui semble être la leur dans le livre - une autre temporalité à savoir la temporalité proprement subjective du processus analytique qui est d'abord et avant tout celui de Lacan-l'analysant. Ainsi, si nous excluons les deux premiers sur lesquels nous allons revenir, nous avons tout d'abord : a) "*Du sujet enfin en question*" qui introduit la partie IV (textes d'après la première scission) à savoir ce moment où Lacan débutant ses séminaires dit pour la première fois sur la scène analytique "je", je qu'il va ensuite ne cesser de théoriser sous la forme d'une manifestation du Sujet par opposition au Moi ; nous avons ensuite : b) "*D'un dessein*" qui, suivant de peu le précédent (deux textes les séparent), introduit, toujours dans la partie IV, les commentaires de l'auteur sur le commentaire de la "Verneinung" que Jean Hyppolite a tenu dans le cadre du séminaire de 1953-54 ; "*D'un dessein*" dont les premiers mots sont "*Les deux échantillons, qui suivent, de notre séminaire nous incitent à communiquer au lecteur quelque idée du dessein de notre enseignement*"(363), "*D'un dessein*" dont l'objectif est d'énoncer quelque chose du désir d'analyse de Lacan, celui qu'il met en scène en le motivant dans son séminaire; nous avons enfin : c) "*D'un syllabaire après coup*" qui précédant de peu la partie VII (celle du champ lacanien enfin constitué) suit un texte relatif à la mémoire d'Ernest Jones soit celui qui lors de ce moment inaugural de 1936 avait -telle une scansion de l'analyste à l'analysant- coupé la parole à Lacan ; "*D'un syllabaire après coup*" depuis lequel Lacan signifie une méthode d'enseignement qui soit enseignement de la psychanalyse depuis la vérité du désir.

Ainsi, voit-on ici se dessiner le cheminement propre au processus analytique soit : 1°) une personne qui depuis le divan (la scène analytique) commence à dire "Je", à parler en première personne (c'est le principe de l'association libre) ; 2°) une personne qui, au fil de ce qu'il énonce à l'Autre-analyste en position de "Je", fait l'épreuve (qui ne va pas sans quelques troubles ni affects) de son désir, celui qui, par-delà elle, ne cesse d'ordonner et d'écrire son destin ; 3°) une personne qui, ayant fait l'épreuve du désir qui ne cesse de l'écrire, peut en témoigner par un "*syllabaire après-coup*" c'est-à-dire par un savoir sur le désir d'analyse qui le fait analyste-enseignant. Aussi, nous devons conclure qu'en sus d'une organisation chronologique, qu'en sus d'une organisation historique interne au lacanisme, les articles des "Ecrits" sont organisés selon le processus analytique de leur auteur. Ainsi, viennent-ils

témoigner de ce processus dont ils seraient la trace et le résultat, en le mimant et le surlignant.

Mais, au-delà de ces lois d'organisation interne des « Ecrits », interne au dispositif des « Ecrits », au-delà de ces règles d'administration de la scène des « Ecrits », il y a une loi qui les surplombe toutes en tant qu'elle est celle depuis laquelle s'institue le dispositif (la scène) des « Ecrits ». Pour la révéler, il nous faut nous pencher sur ce que nous avons jusqu'à présent laissé de côté soit la partie I du livre. Cette dernière se compose d'un texte de 1966 "*Ouverture de ce recueil*" dont la fonction est d'introduire celui de 1957 "*Le séminaire sur "la Lettre Volée"*".

"*Poste d'entrée*" du livre comme l'écrit Lacan dans sa présentation incluse dans la réédition en livre de poche des Ecrits, le texte "*Le séminaire sur "la Lettre volée"*" a "*le privilège d'ouvrir leur suite [celle des Ecrits] en dépit de la diachronie de celle-ci*"(9). Jouant le rôle de ce que Lacan théorise dans ces années-là sous le concept de "phallus" (c'est-à-dire littéralement ce qui manque à sa place, à la place prescrite par les règles d'ordonnement symbolique précédemment citées soit ce qui apparaît comme une "*lettre volée*"), il occupe la place particulière d'être à la fois dans la série en tant qu'il équivaut en valeur à tous les autres articles et à la fois hors de la série en tant qu'il est celui depuis lequel s'ordonne selon une certaine loi qu'il prescrit la série. Or, quelle est cette loi? De tous les articles composant l'ouvrage, celui-ci est le seul qui soit la rédaction d'une leçon, celle du 26 avril 1955, que Lacan a prononcé lors de son séminaire (exception faite de l'introduction et de la réponse au commentaire de Jean Hyppolite). D'où, le titre "*Le séminaire sur "la Lettre volée"*" qui est le sien. Or, par une opération qui nous serait trop longue et trop compliquée à expliquer ici, opération qui se joue dans et par ce texte, opération qui reste toujours invisible du lecteur, Lacan réussit le tour de force de faire de la scène (de lecture) des "Ecrits", la scène du séminaire. De ce fait, tout lecteur des "Ecrits" devient virtuellement, potentiellement un auditeur du séminaire de Lacan c'est-à-dire - car sur la scène lacanienne, c'est la même chose - l'analysant virtuel de Lacan. Ainsi, dès l'instant où je lis les "Ecrits", dès l'instant où je m'engage sur la scène de lecture que sont les "Ecrits", je m'engage - que je le veuille ou non, que je le sache ou non - sur la scène analytique comme virtuellement en analyse avec Lacan. Prescrite par "*Le séminaire sur "la Lettre volée"*", je suis engagé à mon corps défendant (car la scène me reste invisible) dans un processus analytique. Dans ce cadre, dans le cadre de cette lecture, toute demande d'analyse concrète, réelle (avec un analyste en chair et en os) devient la matérialisation, l'incarnation de cette analyse (lacanienne) en cours.

En ce sens, le processus analytique tel qu'il vient à se figurer "*en italique*" dans l'ouvrage est tout autant la trace du processus analytique de Lacan-l'analysant que le processus analytique que virtuellement le lecteur-analysant accomplit à la lecture de Lacan-l'analyste. Pris dans ce processus en cours, il lit Lacan sous transfert. (Ce qui rejoint la loi générale selon laquelle il n'y a pas d'enseignement de la psychanalyse qui ne se fasse sous transfert, qui ne se fasse depuis la fréquentation du divan d'un analyste). Ce qui ne va pas sans quelques conséquences sur la lecture que tout lecteur peut faire du texte.

En effet, quand je lis le texte "le stade du miroir" depuis les "Ecrits", je le lis comme si j'avais à faire au texte immuable qui depuis tout temps apparaît sous ce titre. Face à ce texte, face à l'obscurité de ce texte, face à l'hermétisme du texte (qui définit le style de Lacan en général), je ne cesse de rechercher par-delà son voile, par-delà sa pénombre, par-delà son abscondité, la vérité pure qui depuis l'origine est déposée intacte en son sein. Pris (nous pourrions dire saisi) par cette théorie de l'origine éternelle de la vérité (qui est justement un certain dispositif de vérité prescrit par le texte inaugural), j'ignore la scène - elle très actuelle - depuis laquelle je viens à lire le texte à savoir la scène analytique dans laquelle je suis pris, spécifiquement la scène analytique de 1966. Or, quelle est cette scène de 1966 (qui perdure encore aujourd'hui puisqu'elle prescrit les lectures d'aujourd'hui) ? Elle est celle qui s'ouvre depuis l'appareillage

logicien de Jacques-Alain Miller tel qu'il peut apparaître introduit par Lacan lui-même à la fin de l'ouvrage (*"Le lecteur trouvera ici un index qui se veut clef"*(893)) sous la forme d'un *"Index raisonné des concepts majeurs"* et d'une *"Table commentée des représentations graphiques"*. Organisant depuis son après-coup la lecture générale des "Ecrits", la relève logicienne millérienne de 1966 dicte en les annexant les futures lectures possibles de Lacan (c'est-à-dire selon les normes de cette relève les seules vraies, les seules qui ne soient au plus près de la vérité de la lettre lacanienne). En enfermant le lecteur dans l'illusion d'une vérité originelle, pure et intacte de toute altération, de tout relativisme (=Idéologie-reflet), cette opération d'annexion rejette dans l'ombre l'opération circonstancielle qu'elle est, à savoir l'annexion qu'elle est en réalité (=Idéologie-réalité) de toute la psychanalyse lacanienne et donc freudienne. En ce sens, le coup est parfait.

Pour conclure, je voudrais en revenir au Foucault de mon titre, Foucault que j'ai cité mais que je n'ai pas véritablement abordé. Si je ne l'ai pas fait, c'est dans la mesure où le rapport qu'entretient Foucault avec la psychanalyse n'est ni très simple, ni très évident; d'ailleurs, il n'a cessé de varier au fil de ses livres. Aussi, je me permets de renvoyer à un futur prochain l'étude approfondie de ces rapports. Je me contenterai donc aujourd'hui d'évoquer un passage qui, situé dans le tome I de l'*"Histoire de la sexualité"* à savoir *"la volonté de savoir"*(1976), est - entre les lignes - une certaine critique d'une position (idéologique) lacanienne à l'endroit du sexuel. Dans ce passage tiré de l'ultime chapitre du livre intitulé *"droit de mort et pouvoir sur la vie"*, Foucault en vient à évoquer *"l'analytique de la sexualité et la symbolique du sang"*. Notant leur appartenance à deux régimes de pouvoir bien distincts, il remarque que dans l'histoire au moins par deux fois ces deux régimes ont interféré : la première fois avec le régime nazi, *"mise en ordre eugénique de la société"* qui s'accompagnait de *"l'exaltation onirique d'un sang supérieur"*, la seconde fois avec la psychanalyse. Voici, ce qu'écrit à ce propos Foucault :

« A l'extrême opposé [du nazisme], on peut suivre, depuis cette même fin du XIXème siècle, l'effort théorique pour réinscrire la thématique de la sexualité dans le système de la loi, de l'ordre symbolique et de la souveraineté. C'est l'honneur politique de la psychanalyse - ou du moins de ce qu'il a pu y avoir de plus cohérent en elle - d'avoir suspecté (et ceci dès sa naissance, c'est-à-dire dès sa ligne de rupture avec la neuro-psychiatrie de la dégénérescence) ce qu'il pouvait y avoir d'irréparablement proliférant dans ces mécanismes de pouvoir qui prétendaient contrôler et gérer le quotidien de la sexualité : de là l'effort freudien (par réaction sans doute à la grande montée du racisme qui lui était contemporain) pour donner comme principe à la sexualité la loi - la loi de l'alliance, de la consanguinité interdite, du Père-Souverain, bref pour convoquer autour du désir tout l'ancien ordre du pouvoir. A cela la psychanalyse doit d'avoir été - à quelques exceptions près et pour l'essentiel - en opposition théorique et pratique avec le fascisme. Mais cette position de la psychanalyse a été liée à une conjoncture historique précise. Et rien ne saurait empêcher que penser l'ordre du sexuel selon l'instance de la loi, de la mort, du sang et de la souveraineté - quelles que soient les références à Sade et à Bataille, quels que soient les gages de "subversion" qu'on leur demande - ne soit en fin de compte une "rétro-version" historique. Il faut penser le dispositif de sexualité à partir des techniques de pouvoir qui lui sont contemporains » (197-198).

Ainsi, si dans le contexte de la montée du nazisme, si dans le contexte d'une prolifération inquiétante des dispositifs de contrôle et de gestion de la sexualité (dont l'eugénisme serait la forme paroxysmique), la convocation par la psychanalyse de ce que Foucault nomme *"l'ancien ordre de la loi"* (soit un épinglage du désir à la loi du Père) était un acte de résistance à la montée du fascisme, dans le contexte contemporain post-seconde guerre mondiale, les mêmes conceptions - même mâtinées de subversion - deviennent un retour à l'ancien ordre moral soit à un système idéologique de répression du sexuel. Ainsi, loin d'un "Retour à Freud" - mot d'ordre depuis lequel Lacan se définit par opposition à toute autre

conception de la psychanalyse qu'il entend comme déviation -, loin d'un retour au message freudien originel et pur, intact en vérité, loin du mythe d'une psychanalyse éternelle avec laquelle il faudrait - au-delà des particularismes d'une époque - renouer, Foucault invite les psychanalystes à penser la sexualité (et donc la psychanalyse) "*à partir des techniques de pouvoir qui lui sont contemporains*" c'est-à-dire à partir de leur situation socio-historique. A ne pas le faire (à ne pas se réinventer sans cesse en s'ancrant dans la réalité de son actuel), la psychanalyse court toujours le risque d'être une Idéologie c'est-à-dire un idiome dont la fonction est de perpétuer un système de domination ancien.