

## Alexandre Faure

### Incidences politiques du désir : le refus du travail \*

Qui s'interroge sur le désir dans notre époque ne peut éviter la considération de la révolte, du soulèvement, de la subversion. « Nous voici prévenus : parler du désir, ce sera immédiatement parler du politique ; et penser la politique ne se fera pas sans une pensée du désir. Comment une histoire, comment des relations sociales seraient-elles possibles sans processus de désir <sup>1</sup> ? »

Remontant au geste initial du soulèvement chez l'enfant, Georges Didi-Huberman déplie dans son admirable texte intitulé « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) » une pensée du soulèvement comme puissance du désir, du désir comme puissance <sup>2</sup> d'autre chose.

« Ce qui nous soulève, ce sont nos désirs, bien sûr. Mais pourquoi nos désirs sont-ils voués à s'exaspérer dans le soulèvement ? Pourquoi ne pas attendre tranquillement que vienne la satisfaction espérée ? Pourquoi nos désirs se déploient-ils presque toujours dans l'élément de la rupture, du forçage des limites et d'une inquiétude si vive qu'on la dira *tragique* ? Parce que ce qui nous soulève s'enlève – se détache – sur le fond d'une douleur inextinguible qui est son terrain de naissance, son milieu originaire <sup>3</sup>. » Quant à lui, Lacan aura souligné la profonde affinité de la problématique du désir avec la douleur d'exister <sup>4</sup>.

Dès lors, que faisons-nous dans notre moment psychanalytique à revenir si souvent à la question sociale et politique, à tenter de tirer la couverture politique vers le lit psychanalytique <sup>5</sup> ? Je propose ainsi de débiter une interrogation des liens du désir au politique, des conséquences politiques du désir.

### « Je ne désire pas »

Dans la leçon du 11 janvier 1967 du séminaire *La Logique du fantasme*, Lacan s'arrête sur un énoncé que chacun a, si ce n'est prononcé, au moins entendu : « Je ne désire pas. » Plutôt que de se précipiter dans ce qui en ferait l'énoncé exemplaire d'un refus, il s'arrête sur la fonction de la négation, le *ne... pas* articulé au *désirer*. L'examen dialectique de cette assertion revient à interroger ce sur quoi porte la négation, pour isoler, au troisième temps d'une lecture syntaxique, ce qui nous intéresse au titre de l'expérience analytique.

Dire « je ne désire pas » fonde la catégorie de l'indésirable, de ce qui n'est pas désiré. Je postule toujours l'indésirable comme étant de mon fait : je ne désire pas ceci ou cela, je ne désire pas cet objet sur quoi porte mon énoncé. Dès lors, la négation concerne l'objet visé du désir, ses objets leurres. C'est la forme transitive construite à partir d'un complément d'objet.

Dans la seconde lecture, la négation peut s'appliquer au pronom personnel « je » de l'énoncé. « La négation peut vouloir dire que ce n'est pas moi qui désire, impliquant que je me décharge d'un désir, qui peut aussi bien être ce qui me porte tout en n'étant pas moi <sup>6</sup>. » Plus que l'indésirable venant à qualifier l'objet visé, c'est un « ce n'est pas moi qui désire », un désir pas de moi, un *ça désire* sans être moi, un *ça* échappe à désirer depuis moi.

Enfin, troisième et dernière lecture, troisième cas de grammaire, la négation peut vouloir dire « qu'il n'est pas vrai que je désire, que le désir, qu'il soit de moi ou de "pas moi", n'a rien à faire avec la question », sous-entendu avec la question même du concept du désir. Pas de possibilité de dire « je désire » au sens où le « je » serait l'équivalent du moi qui parle, ni même de « tu désires cela », en tant que le désir, seule l'interprétation y touche ; autrement dit, « le désir, c'est son interprétation <sup>7</sup> ».

Cette dialectique du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation est indispensable pour produire une clinique psychanalytique, proche de ce que Freud visait avec la catégorie du *ça*, venant à modifier tout le rapport de la pensée à l'être. Car, en plus de constater qu'il y a quelque chose en moi qui « désire pas je », qui désire sans je, cela permet de situer le concept du désir au-delà de la question de savoir s'il est de moi ou de « pas moi ». Le désir se constate comme existence inachevée à être de moi, sans être pour autant un désir-intention <sup>8</sup>.

Dans un texte daté de 1938 et en réponse au savoir absolu de Hegel, Georges Bataille <sup>9</sup> écrit, à partir de sa position radicalement subjective, que le désir est « puissance négative » ; cette puissance négative qui l'affecte

sans se conscientiser, sans qu'elle puisse s'articuler comme un « je désire ». « La blessure ouverte qu'est ma vie – à elle seule constitue la réfutation du système de Hegel <sup>10</sup>. » Ce désir aperçu comme négativité absolue est pour Bataille ce que l'expérience analytique peut mettre au jour.

Il y a donc un choix conceptuel radical dans la façon dont chaque champ épistémique, dont chaque théorie, appréhende et fonde le concept du désir : désir-vouloir conscient, désir réalisable par sa satisfaction, désir maîtrisable par l'effort, désir réduit aux besoins, désir inconscient comme « pas je », etc.

### La sortie d'Isaac : au-delà d'une mise en échec

Peu de temps après l'obtention de sa régularisation administrative tant attendue, Isaac décide d'arrêter son travail et de quitter son lieu de formation ; arrêt qu'il savait acter la fin de sa prise en charge par le dispositif de protection de l'enfance qui l'accompagnait. Cet arrêt, accentué par son caractère *soudain*, n'a pas manqué d'interroger l'ensemble de l'équipe : qu'est-ce que poursuivait Isaac dans cet arrêt <sup>11</sup> ?

Ce dernier fut l'occasion de penser ses derniers mois de présence au sein de l'institution comme une entière conformation d'Isaac aux objectifs nécessaires à la poursuite de son contrat d'accompagnement avec le conseil départemental. Au-delà d'une mise en échec de cet accompagnement, comment interpréter cet arrêt ?

Au moment où l'administration française lui fait signe de son admission, de son autorisation à rester sur le territoire, Isaac (se) refuse de n'être plus que ça : n'être plus que régularisé – allant pour d'autres jusqu'au procédé taxidermiste <sup>12</sup> de naturalisation.

Aux détours d'échanges en équipe, nous pouvions entendre : « Il reprend la maîtrise de sa situation. » Que venait désigner cet accent mis sur la maîtrise ? Dans toute maîtrise d'une situation se fantasme une volonté consciente : quelqu'un qui reprend la main et qui suppose quelqu'un qui tire les ficelles, quelqu'un qui gère. Ce serait là une façon de penser l'acte sur le plan moïque de la maîtrise. Qu'en est-il sur le plan inconscient ?

Pourrions-nous interpréter là l'un de ces cas de vérité pour lesquels une certaine modalité du désir fait valoir la séparation d'avec toute régularisation de l'Autre ? Est-ce une manifestation clinique dans laquelle se lit la portée séparatrice du désir au-delà du champ de la maîtrise ? J'indique simplement ce qu'un collègue éducateur avait précieusement repéré : le côté étonnamment serein d'Isaac à la suite de cet arrêt.

Isaac et d'autres jeunes exilés avec lesquels je travaille me reposent une question fondamentale certainement accentuée dans les cas de demandes d'asile, dans les cas où la présence même est conditionnée au bon vouloir de l'Autre : qu'est-ce qui peut desserrer l'aliénation structurale à la demande de l'Autre et à son désir ? Plus largement, de quoi un sujet peut-il espérer se séparer ? Colette Soler invite à prendre en considération deux indications présentes dans l'enseignement de Lacan concernant ce desserrage de la prise de l'Autre. Premièrement, le désir et son éthique séparatrice, différente de celle du maître qui est une éthique aliénante et totalisante. Deuxièmement, l'abord du symptôme comme modalité de jouissance propre à un sujet, inaliénable, et son effet séparateur de toute mise au pas des discours.

Isaac m'a mis au travail de cette question et m'a fait associer sur une thèse de Lacan qu'il déduit d'un évènement du social sur lequel je propose de revenir. La voici : après tout, de temps en temps, il vaut mieux être rejeté qu'être accepté trop vite. « La rencontre qu'on peut faire avec telle ou telle personne qui ne demande qu'à vous adopter n'est pas toujours... la meilleure solution, n'est pas toujours de ne pas y échapper <sup>13</sup> ! »

### Les évènements de mai 1967

Dans le séminaire *La Logique du fantasme*, Lacan commente ce qu'il se passe dans le monde en mai 1967 – la séance sur laquelle je vais m'appuyer se tient le 10 mai 1967 –, et plus précisément dans un petit district de l'Asie du Sud-Ouest. Pour suivre son interprétation des « évènements de mai », commençons par repérer géographiquement ce district, car sur ce point les transcriptions disponibles de cette leçon divergent.

La version dactylographiée de Patrick Valas <sup>14</sup> ainsi que celle de l'Association lacanienne internationale <sup>15</sup> indiquent Asie du Sud-Ouest. La version critique et commentée de Michel Roussan, à laquelle je me réfère, mentionne un lapsus de Lacan ayant substitué Asie du Sud-Ouest à Asie du Sud-Est. Le contexte géopolitique de l'époque confirme ce lapsus et met sur la piste des émeutes survenues à Hong Kong cinq jours avant la tenue de la séance et qui se poursuivront jusqu'au 14 mai 1967.

Que se passe-t-il à Hong Kong, actuelle subdivision administrative territoriale de la Chine, qui était, en 1967, une colonie britannique ? Un article paru dans le journal *Le Monde* intitulé « La crise de 1967 <sup>16</sup> » commente cette période de troubles née d'un soulèvement ouvrier. Ce mouvement social débute dans plusieurs entreprises à la suite de conflits liés au travail et notamment celui du 5 mai à la Compagnie des Ciments qui conduit à la fermeture de l'usine et à la condamnation sans préavis au chômage de

trois cent cinquante ouvriers. Le lendemain, une manifestation se déclare dans une fabrique de fleurs artificielles qui venait de renvoyer une vingtaine d'employés.

En réponse à l'imposition de nouvelles conditions de travail supposées bienfaitrices par le capitalisme britannique, un petit groupe de salariés – la taille du groupe n'est pas un détail – empêche la production de fleurs artificielles de sortir de l'usine. L'objet de la production, le fruit du travail <sup>17</sup>, est immobilisé. Ces événements de mai mettront plus largement en cause l'expérience coloniale et paralyseront Hong Kong pendant quelques jours à la suite de grèves tournantes <sup>18</sup>. Ce mouvement ouvrier, influencé par la Révolution culturelle de la République populaire de Chine, sera violemment écrasé par les forces britanniques dans les jours qui suivirent avec 4 400 arrestations et 21 morts. Au-delà de l'intérêt géopolitique que revêt cet exemple, il se déduit une certaine orientation de Lacan à partir de ce qu'il se passait dans le monde pour en dégager une lecture structurale.

### Ceux qui refusent de se laisser intégrer

Qu'en retient Lacan ? « Il s'agit de convaincre certaines gens qu'ils ont bien tort de ne pas vouloir être admis aux bienfaits du capitalisme ! Ils préfèrent être rejetés <sup>19</sup> ! » En somme, là où le capitaliste britannique désirerait intégrer les ouvriers hongkongais aux nouvelles conditions de travail, ces derniers refusent ; ils refusent de se laisser intégrer et font la grève d'une vérité qui devait leur être imposée. Déduisons alors la position éthique du sujet qui refuse à l'endroit de son désir et de sa jouissance, un refus d'aliénation.

L'interprétation de ces événements de mai 1967 conduit Lacan à produire l'assertion bien connue sur laquelle nous ne cessons de revenir sans guère prendre la peine de rappeler ce contexte : « L'inconscient, c'est la politique <sup>20</sup> ! » Dans ce passage, la politique désigne explicitement ce qui fait tenir, ce qui lie les hommes entre eux, tout autant que ce qui les oppose – être rejeté/être admis apparaissant comme la forme minimale du lien à l'Autre. La politique qualifiera ici le traitement du réel du lien social, celui de notre disparité de jouissance. Qu'est-ce qui préside à ces liaisons et déliaisons ?

« Je veux dire que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique <sup>21</sup>. » L'essai d'articulation est celui de l'inconscient lui-même en tant qu'il aura trouvé la raison de ces événements politiques dans la logique

d'un sujet qui s'offre ; premier temps logique d'un sujet qui se verra ensuite être rejeté ou être admis.

### S'offrir à

Le névrosé sera ainsi celui qui s'offre pour que l'Autre lui demande. Cette offre première constitue l'une des clefs de la position névrotique pour saisir l'étroit rapport qu'il entretient avec l'Autre et sa demande : il essaie de la faire surgir<sup>22</sup>. Tout sujet s'offrant de manière différente, cela dévoile pourtant la particularité de son rapport à l'Autre. Ce que nous avons à savoir dans notre pratique est précisément ce que poursuit le sujet dans ce désir : « Quelle est, pour le névrotique, la nécessité, le bienfait peut-être, qu'il y a à être rejeté<sup>23</sup> ? »

Être accepté trop vite, voilà ce qui sera la pente naturelle du névrosé, celle de faire toujours tout ce qu'il faudra pour être admis. *Se porter candidat* à conduira à rabattre la puissance séparatrice de son désir sur l'aliénation de la demande de l'Autre, sur ce que l'Autre proposera comme bon sens bienfaisant, voire comme bon objet, s'en remettant à l'Autre comme on s'en remet à un guide.

### Le refus du travail

Et quoi de plus proche de cette logique de l'acceptation et du rejet que celle du travail. J'ai été surpris de constater à quel point Lacan, dans le séminaire *D'un Autre à l'autre*, revient à de très nombreuses reprises sur le rapport du parlant au travail, jusqu'à l'interprétation du refus du travail.

C'est à Marx que nous devons d'avoir situé le travail et d'avoir introduit la notion de *plus-value* à partir d'un petit apologue dans lequel il laisse la parole au capitaliste s'adressant à l'ouvrier. « Le service en quelque sorte rendu [par le capitaliste] de mettre à la disposition de cet homme [l'ouvrier] qui n'a – mon Dieu – que son travail, et tout au plus un instrument rudimentaire, sa varlope [grand rabot à bois qui se manie à deux mains], le tour et la fraiseuse grâce à quoi il va pouvoir faire des merveilles ; échange de bons services et même loyaux<sup>24</sup>. »

Le capitaliste va alors justifier sa position et expliciter l'acte de bonté qu'il réalise en mettant généreusement ses outils-machines – utilisés pour usiner des pièces en série – à la disposition de celui qui travaille en le ramenant au vrai plancher de ces besoins. Marx de répondre : « Cause toujours. » « Ce travail que tu vas payer pour ce qu'il fabrique avec ce tour et sa fraiseuse, tu ne le lui payeras pas plus cher que ce qu'il ferait avec la varlope, c'est-à-dire ce qu'il s'assurerait par le moyen de sa varlope, à savoir sa

subsistance. » Ce que l'on commence à toucher du doigt ici concerne le changement de valeur du travail capitalisé dans son lien à la plus-value : ce que Lacan nomme le « gag foncier », ce qui dans le travail n'est pas payé, ce qui n'est pas restitué à l'ouvrier.

« Ce travail non payé quoique payé de façon "juste" par rapport à la consistance du marché [le marché du travail], ceci dans le fonctionnement du sujet capitaliste, ce travail non payé, c'est *la plus-value*<sup>25</sup>. » Cette plus-value réalisée par le capitaliste, ce qui n'est pas payé, s'éprouve pour le travailleur comme autant de frustrations et constitue le socle de ses revendications naissantes. C'est en cela, souligne Marx, que les mouvements sociaux liés au travail sont datés historiquement.

L'entreprise capitaliste, tel le colon britannique de Hong Kong, ne met pas le moyen de production, ici la machine, au service du plaisir des ouvriers pour sortir de la simple subsistance assurée par le travail. Cela conduit plutôt les marges ouvrières et travailleuses à fournir un effort supplémentaire.

### « Pas trop de travail »

Si la morale antique était fondée sur l'idée qu'il y avait quelque part le Bien, qu'en est-il pour la place donnée au plaisir dans la morale moderne ? Dans la morale antique, il s'agissait de *plaisirer*, de trouver le juste ton dans le plaisir. *Otium cum dignitate*, écrit Cicéron, noble oisiveté. Lacan ressert ce rapport au plaisir dans la morale antique par une phrase que l'on imagine très aisément inscrite sur un panneau ou sur une pancarte défilant dans les rues : « Pas trop de travail ». « Mais je pense tout de même, poursuit-il, tous autant que vous êtes ici, que vous vous apercevez que nous ne sommes plus dans ce bain-là parce que nous, pour obtenir "pas trop de travail" il faut que nous en foutions un sacré coup<sup>26</sup> ! »

Lacan situe un déplacement radical, une rupture dans la façon dont le parlant est axé dans son rapport aux plaisirs, à l'idéologie du plaisir : quelque chose à changer dont on ne peut dire que ce soit « naturel ». *Otium*, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas *tripalium*, est aujourd'hui *cum indignitate*, indigne oisiveté. « Et plus ça ira, plus ça sera comme ça, sauf accident. Le *refus du travail* de nos jours, autrement dit ça relève d'un défi, il se pose et ne peut se poser que comme défi. » Le défi traduit l'effort à fournir dans le registre d'une contestation, d'un faire-valoir autre chose.

L'une des manifestations de ce défi s'entrevoit dans la grève dont Lacan parlera à diverses reprises et qu'il prendra soin, en chaque début de séance où la grève se poursuit dehors, de faire entrer dans son séminaire en y faisant référence. « La grève, par exemple, qui ne consiste pas seulement

à se croiser les bras mais aussi à crever de faim pendant ce temps-là. Jusqu'à un certain moment, on n'avait jamais eu besoin de recourir à des moyens comme ça. C'est ce qui montre bien qu'il y a quelque chose de changé pour qu'il faille faire tant d'efforts pour avoir "*pas trop de travail*"<sup>27</sup>. »

### Manifestation de vérité

L'année 1968-1969 est émaillée d'un certain nombre de mouvements ouvriers et de mouvements étudiants marqués par la puissance du refus. Il est frappant de voir combien Lacan situe l'un des points vifs de ce qu'il se passe dans le nœud du travail au collectif. « C'est même le seul », lancera-t-il. « C'est que c'était positivement *la vérité* qui se manifestait en cette occasion. Une *vérité collective*, mais qu'il faut bien voir au sens où la grève... qui ne consonnait avec cette vérité, pas mal du tout... est justement cette sorte de rapport qui soude le collectif au travail. » Pourquoi le seul ? Parce qu'on aurait tort de croire que l'ouvrier qui travaille sur une chaîne de production y travaille collectivement : « C'est bien lui qui fait le boulot, quand même ! », martèle-t-il. « Dans la grève, *la vérité collective* du travail se manifeste, et ce que nous avons vu en Mai, c'était *la grève de la vérité*<sup>28</sup>. »

Je ne comprends toujours pas en quoi il y a là un rapport de la grève à la vérité collective du travail, si ce n'est peut-être que la grève signifie explicitement l'arrêt collectif du travail, là où Lacan insiste : ne travaille-t-on pas toujours seul dans ces usines ? Cela ne me semble pas aller de soi et je dirais même que, du point de vue de l'inconscient, parler d'une vérité collective apparaît antinomique, tout au moins paradoxal. Si grève de la vérité il y a, est-ce seulement en tant que nous n'entretiens plus avec la vérité qu'un rapport collectif, en somme un rapport de discours ? La seule chose sur laquelle je peux m'avancer serait cette façon dont Lacan entrevoit dans les différentes manifestations du refus, un rapport au discours de l'époque, et ce des usines jusqu'à l'université. En effet, nul discours ne peut s'arroger le droit de dire la vérité.

« Le discours qui tient, c'est celui qui peut tenir assez longtemps sans que vous ayez besoin de lui demander raison de sa vérité. [...] Si un discours se dérobe, vous n'avez qu'une chose à faire, lui demander raison : pourquoi ? » Est-ce à cet endroit-là qu'il nous faut situer la grève de la vérité collective, c'est-à-dire la grève de la vérité d'un discours en tant qu'il ne déclare plus, qu'il n'articule plus les raisons de ce qu'on y fait ? La grève, est-ce un autre nom du *pourquoi* adressé au discours concernant ce qu'il fait de la vérité ? Je laisse cela en suspens.



## Les refus

Avant de terminer, quelques perspectives sur le refus. Nous aurons vu en quoi dans le refus du travail des Hongkongais se déduit un mouvement qui dit non, un *ne pas se laisser intégrer* aux bienfaits supposés du capitalisme.

Néanmoins, et je m'y arrêterai plus précisément dans la suite de ce séminaire à partir de *L'Homme révolté* d'Albert Camus et de deux textes de Maurice Blanchot – *Le Refus* et *Le Grand Refus* –, comment dégager une modalité non négative du refus ? Comment appréhender le refus dans sa dialectique ? Autrement dit, démontrer en quoi le refus dialectique est un *non* suivi d'une affirmation, « affirmation refusante, ou affirmation immanente au refus <sup>29</sup> », tel que le propose Étienne Balibar.

« Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. Un esclave, qui a reçu des ordres toute sa vie, juge soudain inacceptable un nouveau commandement. Quel est le contenu de ce "non <sup>30</sup>" ? » Il nous faudra donc distinguer, à l'appui de *l'Antigone* de Sophocle, le refus-pouvoir de Créon du refus-puissance d'Antigone, le refus qui excède en s'imposant à l'autre du refus qui excède, qui dépasse dans son affirmation pour porter à autre chose.

« Là où certains pensent refuser en se contentant de *ne pas*, en retirant – bientôt en amenuisant – leur puissance, d'autres prennent le risque d'exposer leur refus jusque dans la mise en puissance d'un *autre faire*. Et quand je dis qu'ils s'exposent, je veux dire qu'ils ne craignent pas – depuis leur position mineure, leur place d'impouvoir – de "faire quelque chose" dans l'espace public malgré tout <sup>31</sup>. » Plus qu'un *ne pas faire*, c'est un *faire autrement*. « On ne refuse donc vraiment qu'à décider d'exister et de *faire autrement* », poursuit Didi-Huberman.

Ce refus dialectique me semble très proche de la définition du symptôme comme ce qui se refuse, ce qui se soustrait à un certain ordre, solidaire d'une production, de la production même du symptôme, de son affirmation. Comme le propose Marc Strauss, « une psychanalyse peut commencer par une révolte, en général contre le symptôme, les embarras, l'angoisse qu'il génère. Elle démarre le plus souvent par une révolte contre les empêcheurs de jouir en rond : les parents, la société <sup>32</sup>... »

Ainsi, le refus blanchotien n'est-il pas au principe même de ce qui peut mener quelqu'un à s'adresser à un analyste ? Non dans l'espoir d'une libération du réel, impossible, mais pour éprouver la racine de ce qui nous gouverne, de ce qui nous fait sujet à ?

\*↑ Intervention prononcée le 9 mai 2023 dans le cadre du séminaire à deux voix au Collège de clinique psychanalytique de l'Ouest avec Jean-Michel Arzur, intitulé *Anomalie du désir*.

1.↑ G. Didi-Huberman, « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) », dans *Soulèvements*, Paris, Jeu de Paume et Gallimard, 2016, p. 339. Catalogue de l'exposition *Soulèvements* qu'il dirigea au Jeu de Paume à Paris, d'octobre 2016 à janvier 2017.

2.↑ Puissance désignée autrefois par Aristote comme le principe du mouvement et du changement en toute chose (*dynamis*, la puissance). Tout autre donc que la toute-puissance problématique de Dieu. Avec Spinoza, *potentia* (la puissance) n'est pas *potestas* (le pouvoir).

3.↑ G. Didi-Huberman, « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) », art. cit., p. 307.

4.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient, 1957-1958*, transcription de J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1998, p. 338.

5.↑ Je renvoie à l'enregistrement vidéo de la rencontre ayant eu lieu le 6 avril 2023 à l'occasion des vingt-cinq ans des éditions La Fabrique, intitulée *Révoltes psy*, avec la participation de Matthieu Bellahsen, Olivier Brisson et Florent Gabarron-Garcia : [https://www.youtube.com/watch?v=MkWo776V0bQ&ab\\_channel=Lafabrique%C3%A9ditions](https://www.youtube.com/watch?v=MkWo776V0bQ&ab_channel=Lafabrique%C3%A9ditions).

6.↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme, dit « Séminaire XIV », 1966-1967*, version critique et commentée de Michel Roussan, Paris, 2017, p. 85.

7.↑ *Ibid.*, p. 298.

8.↑ J. Lacan, « Discours aux catholiques », dans *Triomphe de la religion*, [1960] 2005, p. 34.

9.↑ Voir *Les Larmes d'Éros* de G. Bataille sur le jeu du négatif du désir.

10.↑ Cité par G. Didi-Huberman, « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) », art. cit., p. 334.

11.↑ À considérer cet arrêt comme un acte, il s'introduit « ce rapport de signifiants par quoi la conjoncture est consacrée comme significative, c'est-à-dire comme une occasion de penser », dans J. Lacan, *La Logique du fantasme, dit « Séminaire XIV », op. cit.*, p. 236.

12.↑ Du grec *taxis*, ordre, et *derma*, peau, soit l'art de préparer la peau des vertébrés et de réaliser le support nécessaire à sa mise en forme.

13.↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme, dit « Séminaire XIV », op. cit.*, p. 234.

14.↑ Transcription de Patrick Valas disponible sur : [http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14\\_LOGIQUE.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf), p. 428.

15.↑ Transcription de l'ALI disponible sur : [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1964\\_1967.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1964_1967.pdf), p. 1257.

16.↑ « La crise de 1967 », *Le Monde*, 9 septembre 1970.

17.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, version disponible sur le site de Patrick Valas, séance du 21 mai 1969. La production est différente de ce qui s'appelait avant la fabrication.

18.↑ En tout début de séance du 10 mai 1967, Lacan annonce qu'il ne fera pas séminaire le mercredi suivant, car « c'est la grève » ; grève qu'il entend respecter. Ce respect de Lacan pour la grève laisse à penser qu'il le soit à l'endroit du refus que comporte toute grève ; un respect qui passe outre toutes les incommodités provoquées par cette dernière, en dehors de toute docilité.

19. [↑](#) J. Lacan, *La Logique du fantasme*, dit « Séminaire XIV », *op. cit.*, p. 235.
20. [↑](#) *Ibid.*
21. [↑](#) *Ibid.*
22. [↑](#) *Ibid.*, p. 236.
23. [↑](#) *Ibid.*
24. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, séance du 4 décembre 1968.
25. [↑](#) *Ibid.*, séance du 20 novembre 1968.
26. [↑](#) *Ibid.*, séance du 15 janvier 1969.
27. [↑](#) *Ibid.*
28. [↑](#) *Ibid.*
29. [↑](#) É. Balibar, « Blanchot l'insoumis », dans *Blanchot dans son siècle*, Lyon, Sens Public & Parangon/Vs, Colloque de Cerisy, 2009, p. 298.
30. [↑](#) A. Camus, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1951, p. 27.
31. [↑](#) G. Didi-Huberman, « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) », *art. cit.*, p. 344.
32. [↑](#) M. Strauss, *La Presse du temps*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2021, p. 17.