



Introduction à l'érotique du temps

Jacques-Alain Miller

"Revue de la Cause freudienne n°56"

Publié le 22 octobre 2020

Introduction à l'érotique du temps

Jacques-Alain Miller [\[1\]](#)

L'érotique de l'espace

L'érotique de l'espace, nous la connaissons déjà. L'érotique de l'espace déjoue la métrique spatiale, elle perturbe les relations de distance. Ainsi, l'objet proche, l'objet métriquement proche, à distance d'un mètre, deux mètres, trois mètres, devient, par exemple, le plus éloigné, devient l'objet inaccessible. Si on y réfléchit, c'est le principe même de l'Œdipe. Les personnages proches de la famille deviennent des personnages inaccessibles du point de vue libidinal.

Le principe euclidien, selon lequel la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, n'est pas vrai dans l'érotique de l'espace. Sur une surface euclidienne, pour atteindre le point B à partir du point A, au plus court, on trace une ligne droite. Prenons ça comme référence.

Dans l'espace libidinal, à la différence de l'espace euclidien, on rencontre sur ce chemin un obstacle.

Et il peut se faire que le plus court chemin érotique soit au contraire quelque chose comme ça :

C'est-à-dire, un chemin qui fait des détours, des circonvolutions, qui est beaucoup plus long qu'une ligne droite, qui peut même incorporer tout un labyrinthe pour atteindre l'objet convoité du désir.

Les circuits du désir

Il y a donc, toujours présent dans l'espace libidinal, quelque chose qui a le statut d'une coupure, d'une interdiction. C'est un point de non-passage qui peut très bien, toujours à partir de notre image des deux points, obliger par exemple à un parcours de ce style:

où de multiples essais sont nécessaires avant de parvenir à l'objet libidinal. Et la barrière, qui peut être celle de la prohibition de l'inceste, mais qui est d'une façon générale un obstacle, un non, apparaît donc sous l'aspect du circuit. Et nous savons qu'il y a une relation étroite entre l'existence d'un obstacle et la constitution de l'objet comme objet du désir.

C'est présent dans toutes les grandes histoires d'amour, celles qui sont nos mythes et qui ont profondément informé notre sensibilité, comme l'histoire de Tristan et Iseult. Par exemple, l'histoire de Roméo et Juliette image précisément le combat de l'amour, le combat d'éros contre un ordre familial qui interdit

au point A de se relier au point B. L'ordre familial, les Montaigu et les Capulet, prévoit seulement un rapport agonal, un rapport de combat, et tout l'effort que nous présente ce mythe est de substituer le rapport libidinal à la barrière instituée par cet ordre familial.

Cette érotique de l'espace est en valeur dans la névrose. Dans cet ordre, on peut définir l'obsession par l'effort pour rendre l'objet impossible à atteindre — le rendre impossible, inatteignable, inaccessible, pour qu'il soit désirable. Pour donner un exemple familier à tout le monde, il faut que l'homme aux rats soit séparé de celle qu'il peut aimer, il faut qu'il en soit éloigné pour qu'elle puisse devenir la dame de ses pensées. Il ne l'aime que si elle est la dame de ses pensées. Et pour qu'il puisse y penser, il ne faut pas qu'il la voie et qu'il la touche. Donc, là, la *Liebesbedingung*, comme dit Freud, la condition d'amour obsessionnelle, c'est l'inaccessibilité de l'objet.

Quelle est l'érotique de l'espace dans l'hystérie ? On pourrait dire qu'il s'agit de rendre l'objet insaisissable et que dans l'hystérie, tout objet auquel j'accède n'est pas l'objet de mon désir, c'est-à-dire que si j'accède à l'objet, de ce fait même il cesse d'être l'objet de mon désir et il se déplace dans une autre position, B'.

Ainsi, l'objet dans l'espace se pose comme insaisissable. Il se trouve toujours ailleurs : je désire le caviar à condition de ne pas en avoir.

Si nous continuons ce parallèle spatial du sujet obsessionnel et du sujet hystérique, on peut dire que chez le sujet obsessionnel, l'obstacle devient la cage même où le sujet est enfermé, et ça traduit une expérience subjective de l'obsessionnel : le "être en cage". L'obsessionnel se promène avec sa cage. C'est pourquoi, même s'il se déplace beaucoup, il s'éprouve comme immobilisé. Il est mobile, mais toujours dans l'espace de la cage. Et c'est dans cette cage qu'il peut éprouver l'affect de mortification qui est signalétique, et qui tend à transformer la cage en cercueil. Pour le sujet hystérique, l'obstacle devient en quelque sorte la fuite de l'objet. Cet obstacle, que j'ai d'abord représenté par une interruption du trajet le plus simple, se manifeste sous l'aspect de la fuite de l'objet, de l'objet qui se dérobe.

Ça se complique, comme nous le savons, du fait que pour le sujet obsessionnel, l'immobilité qu'il éprouve pour son compte se reporte sur son objet dont il opère, à son tour, la mortification. Tandis que chez l'hystérique, ce que j'ai présenté comme la fuite de l'objet se reporte sur le sujet lui-même, qui devient ainsi le sujet qui se dérobe, le sujet qui s'efforce de ne jamais avoir une position fixe dans l'espace.

Je ne vais pas développer l'érotique de l'espace dans la phobie, puisque tout le commentaire que Lacan fait du cas du petit Hans [2] tend précisément à montrer l'espace spécifique qui se constitue dans la phobie quand manque, quand est déficiente, l'institution de l'obstacle. Il faut alors au sujet inventer l'objet phobique, celui qui incarne la fonction de l'obstacle et qui est par excellence l'objet qu'on ne peut pas rencontrer, ce qui oblige le sujet à des circuits, à des détours, pour l'éviter. Je vous fais ces portraits en considérant que c'est ce nous connaissons déjà bien, l'érotique de l'espace, même si nous ne classons pas ces faits sous ce chapitre.

La jouissance du circuit

Telle que je l'ai présentée, cette érotique de l'espace concerne spécialement le désir. Mais on peut aussi construire l'érotique de l'espace dans la jouissance, et non pas dans le désir. Et c'est même par l'espace que Lacan aborde et situe ce qu'il appelle la Chose. Quand j'ai souligné le mot d'extimité, qui est employé une ou deux fois par Lacan pour qualifier la position spatiale particulière de la Chose, c'est un terme qui appartient à l'érotique de l'espace, et qui s'oppose à l'érotique de l'espace dans le désir, dans la mesure où le désir va vers autre chose, tandis que la jouissance comme telle ne va pas vers autre chose.

C'est sans doute la vérité profonde de ce que nous appelons le narcissisme. La jouissance comme telle est hantée par l'auto-érotisme, par l'érotique de soi-même, et c'est cette jouissance foncièrement auto-érotique qui est marquée de l'obstacle. Au fond, ce qu'on appelle la castration, c'est le nom de l'obstacle qui marque la jouissance du corps propre. Cet objet de la jouissance comme interdit, comme occupant une position extime, c'est-à-dire à la fois interne et inaccessible, c'est ce que Lacan a désigné du nom de la Chose : on ne peut que tourner autour, à distance de la Chose — c'est le fondement des circuits de la jouissance. On n'échappe aux circuits de la jouissance que par la transgression — c'est ce qui a beaucoup fasciné à une époque : l'obstacle appelant la transgression. Transgression est un terme en lui-même spatial, qui traduit le franchissement d'une barrière interdictive. Ce que Lacan y a ajouté par la suite, c'est qu'en tournant autour de la jouissance comme interdite, comme extime, on jouit ; autrement dit, il y a une jouissance propre du circuit. Et nous pourrions opposer les circuits du désir à la jouissance du circuit, qui est proprement ce que Lacan attribue à la trajectoire de la pulsion.

Une cinétique du mouvement

J'ai réordonné des éléments que nous connaissons en mettant en valeur que nous ne cessons pas dans notre théorie de parler en termes d'espace, et d'un espace libidinal, un espace spécial qui est celui de l'amour, du désir et de la jouissance. Or, ce dont il s'agit, c'est de l'érotique du temps. Et l'érotique du temps est un chapitre qui est moins parcouru, qui est plutôt à investiguer et à écrire.

Remarquons d'abord qu'en parlant de l'espace comme nous l'avons évoqué, nous avons déjà parlé du temps, puisque nous avons parlé du mouvement, nous avons parlé de déplacements dans l'espace, qui prennent du temps. Nous avons impliqué dans l'espace un élément mobile qui occupe différentes positions dans l'espace, décrivant une trajectoire, un parcours, un circuit. Et ses différentes positions sont des fonctions du temps.

On pourrait imaginer que ces différentes positions du mobile se laissent écrire sur des coordonnées cartésiennes, où l'on mettrait en abscisse le temps et en ordonnée des positions spatiales, et on repèrerait les déplacements du mobile sur ce diagramme, après quoi nous aurions non pas une géométrie mais exactement une cinétique, une géométrie du mouvement.

Le mouvement représente donc en quelque sorte les noces de l'espace et du temps. On pourrait dire que le temps qui passe se traduit en déplacement, s'extériorise dans une position variable du mobile.

La spatialisation du temps

Une fois qu'on passe de l'espace à la géométrie du mouvement et qu'on dessine un schéma élémentaire de ce genre, il faut s'apercevoir de ce qu'on fait : on spatialise le temps. La spatialisation du temps est une opération qui n'a rien d'évident et qui n'est pas primaire, c'est-à-dire qu'elle s'est imposée à un moment dans l'histoire. Le temps spatialisé, le temps associé à une ligne, identifié à une ligne, représenté par une ligne, ce temps géométrisé, c'est le résultat d'une maîtrise du temps. La spatialisation du temps, c'est un concept fondamental de la science, mais relativement récent et qui ne s'est pas imposé sans résistances, sans ces résistances que Gaston Bachelard appelait les obstacles épistémologiques. Bien sûr, il y a eu des philosophes et même des mathématiciens pour nous décrire une intuition primaire du temps, et du temps comme n'ayant qu'une seule dimension, c'est-à-dire comme une ligne, et qui ont donc essayé de trouver l'origine de l'expérience du temps directement dans le fait de penser, dans la suite des pensées. Il faut donc constater qu'il y a une histoire du temps.

Histoire du temps

Soustraire le vrai au temps

Chez les Grecs anciens, le temps était associé à la numération plutôt qu'à la ligne. Par exemple, pour Platon, il était tout à fait essentiel d'exclure le temps de la géométrie. Pour Platon, la géométrie vaut en tant qu'elle nous présente des figures extérieures au temps, qui sont des formes idéales et immuables. Platon a donc une polémique contre les mathématiciens qui mettent l'accent sur les opérations de construction des figures géométriques, parce que si on aborde la géométrie par les opérations de construction, on est obligé d'introduire le facteur temps. Saisissons cette occasion pour simplement noter l'effort immémorial pour soustraire le vrai au temps, pour projeter le vrai dans l'atemporalité, c'est-à-dire, pour faire de ce qui est vrai un élément immuable et qui n'est pas entamé par le temps, comme si la splendeur du vrai demandait son retrait hors du temps. Le discours mathématique a servi à ça dans la philosophie.

Malgré Platon, les Grecs ont eu une géométrie cinétique, si on songe à Archimède et à son traité des spirales, si on songe à Eudoxe qui a appliqué la géométrie cinétique à l'astronomie. Ça ne rend que plus surprenant qu'il ait fallu attendre le XIV^e siècle pour que la représentation de la variation continue au cours du temps soit associée à un diagramme du mouvement. On le doit à un évêque français, Nicole D'Oresme. Si on suit l'histoire de cette géométrie cinétique, on voit qu'un obstacle épistémologique pour penser le mouvement a été l'attachement imaginaire au mouvement uniforme, qui a rendu spécialement difficile de penser le phénomène de l'accélération, c'est-à-dire, le moment où le mouvement cesse d'être proportionnel à l'espace — ça ne manque pas de sel pour nous, qui donnons à la fonction de la hâte, à la fonction de la précipitation, une fonction éminente dans la psychanalyse.

Le temps et la ligne

L'analogie du temps et de la ligne est classiquement attribuée au maître de Newton, c'est-à-dire, au XVII^e siècle, à Isaac Barrow dont on reproduit la phrase classique : *"Time has length alone. It is similar in all its parts and can be looked upon as constituted from a simple addition of successive instants or from a continuous flow of one instant"* — "Le temps n'a que de la longueur. Il est semblable à lui-même dans toutes ses parties et peut être considéré comme constitué d'une simple addition d'instant successifs ou comme un flux continu d'un seul instant."

L'association du temps avec la ligne, c'est-à-dire, la conception du temps comme unidimensionnel, débouche sur les recherches de Cantor, qui a été le premier à donner à la continuité de la ligne droite une structure mathématique. Mais Cantor a pensé que cette structure-là était même plus originaire que la structure du temps et de l'espace, il a donc essayé de dériver le concept du temps et de l'espace à partir de la ligne droite. Je ne lance là que des petits coups de projecteur, c'est une histoire extrêmement complexe que je suis en train de recomposer avec les traités nécessaires, qui ne s'arrête pas à la mathématique. Il faut aller voir en physique aussi et ce qui reste encore présent pour nous de la grande thèse de Newton, qui est le premier à donner au temps toute son indépendance, toute son autonomie, c'est-à-dire, le premier à émanciper le temps du mouvement, à penser en quelque sorte le temps en lui-même, alors que même chez Aristote, ça reste toujours dans la dépendance du mouvement. Le concept newtonien du temps absolu : *"absolute, true, mathematical time of itself and from its own nature flows equally without relation to anything external"* — "le temps absolu, véritable, mathématique de lui-même, par lui-même et de sa propre nature, flue de façon égale, sans relation avec rien d'autre d'extérieur", cet énoncé est vraiment épocal dans l'histoire du temps, et on peut dire que la théorie de Kant sur le temps comme forme a priori de l'expérience est la traduction philosophique de l'absolu temporel de Newton. Ça a son

intéret pour nous, puisque Freud explicitement, dans “Au-delà du principe du plaisir”, discute ce qu’il appelle “le théorème kantien selon lequel le temps et l’espace seraient des formes nécessaires de la pensée” [3] — c’est-à-dire qu’il considère que le fait de l’inconscient dément le temps absolu de Newton et la philosophie de Kant.

Par rapport à Newton, Einstein a mis en question le caractère absolu du temps, et c’est même ce que veut dire de plus précis le mot de relativité : ça s’oppose à la position absolue de la thèse newtonienne. Ce qui est amusant, c’est qu’aussitôt, quand même, on a réduit ça et c’est ce qui est devenu populaire sous le nom de “l’espace-temps”. Ce nom nous vient du physicien Minkovski qui fait du temps simplement une quatrième dimension et qui invite à ne plus penser séparément l’espace et le temps, mais qui par là même annule le passage du temps comme tel. Puisque, avec Minkovski, le passage du temps apparaît dans la physique comme seulement relatif à une conscience, et le temps comme quatrième dimension n’est plus un temps qui passe — c’est pourquoi on a pu qualifier ça de *bloc univers*, d’univers blocal. Minkovski compare l’univers à la pellicule d’un film où tout est là, tout est déjà là, c’est simplement pour nous que des événements arrivent.

Mettre l’être à l’abri du temps

De cette investigation rapide, on peut sentir tout le prix qui s’attache pour la pensée à une réduction du temps. Et on peut même se demander si on n’observe pas, latente, dans l’histoire scientifique du temps, une forclusion du temps. Je ne dis ce mot qu’avec précaution, mais c’est ce qu’a l’air d’indiquer la spatialisation scientifique du temps. Pour Descartes, la matière est identifiée à l’étendue de l’espace, et ça traduit la primauté physique et ontologique de l’espace, alors que le temps, c’est nous qui en avons la charge, le temps est une illusion inhérente à notre condition. Sous le regard de Dieu, le temps s’évanouit. Et pour Spinoza, le temps est un imaginaire : ça n’est pas un réel du point de vue de Dieu. Et on a même pu dire que de ce point de vue, Einstein était néocartésien, parce qu’il opère lui aussi une forclusion du temps hors de l’être.

Pour simplifier tout ça, parce que ces références ne sont pas absolument communes, qu’est-ce qu’exprime la forclusion du temps, sinon la dépendance foncière de la science à l’endroit du sujet supposé savoir ? C’est-à-dire que le temps ne compte pas, du point de vue de ce qui est constitutif du sujet supposé savoir. Au fond, quand Kant fait du temps une forme a priori, une condition transcendantale de l’expérience, c’est-à-dire qu’on ne peut avoir l’expérience d’aucun objet sinon dans la forme du temps, il soustrait le temps au temps, il institue un statut du temps qui est lui-même soustrait au passage et à la transition. Et c’est bien ça qui anime le discours philosophique : mettre l’être à l’abri du temps. C’est cet effort qui a donné naissance à ce concept fabuleux, ce mythe extraordinaire de l’éternité.

Conjonction de l’être et du temps

Cette mise à l’abri de l’être hors du temps est certainement nodale, cruciale, puisque justement la novation qu’a introduite Heidegger dans la philosophie a été au contraire de penser la conjonction de l’être et du temps. Ce qui a toujours dominé, c’est la notion que ce qui est le plus être est hors temps, parce que le temps introduit de lui-même la négativité : il introduit la disparition, l’usure, le vieillissement, la mort, l’éclipse. Pour reprendre l’énoncé de La Rochefoucault que Freud rappelait, qu’on ne peut pas regarder la mort en face, pas plus que le soleil, on pourrait dire qu’il en va de même du temps, qu’il y a aussi, inventons ça, une *horror temporis*, une horreur du temps. Et c’est non seulement l’être qu’on retire du temps, mais aussi le vrai. Les rapports du vrai et du temps ont toujours été pour la pensée des rapports difficiles, comme si le vrai avait toujours une prétention naturelle au hors temps. C’est ce que Deleuze dit très bien : “le temps met en crise la vérité”.

Le paradoxe des futurs contingents

C’est ce que montre, très tôt dans l’histoire de la pensée, le paradoxe des futurs contingents. Si nous nous plaçons au temps T_n , un événement peut avoir lieu demain, au temps T_{n+1} . Il peut se produire ou ne pas se produire.

Et s’il se produit, s’il a bien eu lieu,

alors, il sera toujours vrai qu’il a eu lieu. Et il sera nécessaire qu’il soit toujours vrai qu’il ait eu lieu. Donc, il était impossible que ce qui est arrivé ait pu ne pas avoir lieu.

Il y a une énorme littérature philosophique sur ce sophisme. De notre point de vue, le nerf de ce sophisme, c’est la conversion du possible en nécessaire, qui est un effet de rétroaction. C’est-à-dire qu’au moment T_n , ce qui va se passer demain est seulement possible. En T_{n+1} , on peut dire que ça se produit, ça devient effectif. Et c’est seulement parce qu’on reprojette en arrière cette effectivité qu’on peut dire que c’était auparavant déjà nécessaire.

Il suffit de réfléchir sur ce schéma dont Lacan introduit le principe dans le Séminaire V pour s’apercevoir qu’il n’y a plus de sophisme si on admet une double

temporalité. C'est-à-dire, si on admet pas du tout le temps linéaire mais au contraire, une double dimension du temps, que d'un côté, il y a ce fameux temps qui passe, ----->, qui est en effet marqué par l'ouverture des possibles, mais qu'il y a, fonctionnant en sens contraire, <-----, une temporalité rétroactive qui a pour effet de signification la nécessité. C'est-à-dire qu'à partir du moment où la chose a lieu, il sera toujours vrai que. Donc, il aura toujours été vrai que. L'effet de signification de la nécessité qui a fasciné la pensée philosophique n'est rien d'autre que l'effet de signification du sujet supposé savoir. Ce qui fait sophisme pour la philosophie fait au contraire opération pour nous, fait graphe, et nous nous apercevons même que le sophisme vient du collapse de ces deux temporalités. C'est pourquoi, quand Lacan fait allusion au paradoxe des futurs contingents, il peut dire : "loin de faire le temps linéaire, ça institue un temps deux comme tout à fait fondamental."

Donc, le temps n°1, qui est le temps qui passe, est continuellement doublé d'un temps n°2. Le temps n°1, qui passe et même, précisément, qui va vers l'avenir, est continuellement doublé par un temps n°2 qui va vers le passé et qui est, lui, constitutif de la signification de l'illusion du sujet supposé savoir. Autrement dit, nous pratiquons une stratification du temps et nous distinguons deux temps distincts : un temps progressif qui va vers le futur, et un temps rétrograde qui va vers le passé et qui, lui, institue en quelque sorte l'illusion d'éternité, à savoir, "ce qui est du futur était déjà là, inscrit dans le passé".

Le hors-temps de l'inconscient

Cette considération très simple qui consiste à dédoubler le temps et à le faire aller dans deux directions opposées est indispensable pour mettre à sa place l'énoncé de Freud selon lequel l'inconscient ne connaît pas le temps. C'est un énoncé qui concerne l'inconscient comme "éternel" et qui s'inscrit dans l'effort de Freud pour démontrer que l'inconscient est un être réel. C'est pour ça que Freud le prend sous l'aspect de l'atemporalité — en tout cas, il privilégie cet aspect-là.

On trouve ça dans *L'interprétation des rêves*, à la fin du chapitre "La fonction des rêves" : "le désir inconscient est toujours actif, dit Freud, les processus inconscients sont indestructibles", et l'inconscient apparaît donc comme un objet inaltérable, comme un être inaltérable. "Dans l'inconscient, dit Freud, rien ne peut être conduit à son terme, rien n'est passé ni oublié" [4], et il en donne comme exemple l'hystérie, où une humiliation éprouvée trente ans auparavant peut être vécue intégralement au présent. Freud fait donc là de l'inconscient une mémoire absolue.

Il est encore plus précis dans la partie cinq du chapitre "L'inconscient" de sa *Métapsychologie* : "les processus du système inconscient sont atemporels, dit-il, ne sont pas ordonnés temporellement, ne sont pas altérés par le passage du temps, ne font pas référence au temps, et le temps appartient entièrement au système conscient." [5]

On trouve aussi des références semblables dans "L'homme aux loups", où Freud note que les premières années de la cure de l'homme aux loups n'ont pas donné grand-chose, et il invite dans ce cas l'analyste à se comporter comme l'inconscient lui-même, c'est-à-dire, sans tenir compte du temps [6].

L'expérience analytique connaît le temps

Bien sûr, il faut s'apercevoir que le caractère non temporel, atemporel, dont Freud qualifie l'inconscient se réfère à l'inconscient comme sujet supposé savoir, c'est-à-dire, l'inconscient dont on peut dire qu'il résulte de la temporalité de l'expérience analytique. Mais l'expérience analytique, elle, connaît le temps, et c'est même une expérience éminemment temporelle que l'expérience analytique. La séance analytique est une manœuvre essentielle avec le temps, qui constitue en elle-même un démenti au sujet supposé savoir, et donc à tout ce que le sujet supposé savoir soutient dans la science, et qui suppose justement de surmonter dans la pensée la forclusion du temps.

Que traduit le culte, qui tombe en désuétude, de la durée standard de la séance ? Ça traduit précisément, au contraire, une spatialisation quantitative dérisoire du temps — dérisoire, parce qu'elle laisse échapper précisément la manœuvre du temps.

Temporalité d'éros

D'abord, si l'inconscient ne connaît pas le temps, la libido, elle, connaît le temps. Et tout le monde sait que la libido connaît le temps, c'est-à-dire qu'il y a une temporalité d'éros, au niveau de l'amour, du désir, de la jouissance.

L'amour plus fort que le temps

L'amour est hanté par la question du temps. Il y a la question de Descartes sur le cogito : "je suis, j'existe, mais combien de temps ?" C'est la même chose qui se reporte dans l'amour : "je suis aimable, mais combien de temps ? j'aime, mais combien de temps ?" C'est de là que viennent les mirages de l'amour plus fort que le temps et de l'amour plus fort que la mort. C'est-à-dire que l'amour se déporte sur l'objet éternel, l'objet inaltérable. L'amour est hanté par l'image de l'objet inaltérable. C'est pour ça qu'on a pu imaginer d'associer l'amour et l'éternité, c'est-à-dire cette idée quand même extraordinaire d'aimer Dieu. C'est une idée surréaliste. Le christianisme a poussé le surréalisme bien au-delà d'André Breton justement, en offrant comme image d'amour l'image d'un corps meurtri et même, éventuellement, de cadavre. C'est-à-dire d'un être vivant intra-temporel, qui subit les atteintes du temps, qui est marqué de négativité de toutes les façons possibles, mais qui se trouve transfiguré et élevé au temps 2 jusqu'à l'éternité. Au fond, le Christ vit entièrement, profondément, le temps 1 jusqu'à penser qu'il est possible qu'il ait été abandonné par le père, et c'est dans sa propre misère temporelle qu'il est élevé et transfiguré au temps 2. C'est bien pour ça que le mythe de la résurrection des corps est un mythe nécessaire, qui illustre l'annulation finale du temps.

Et c'est aussi en quoi l'amour répète, répercute, re-parcourt le sophisme des futurs contingents, puisqu'il ne cesse pas de décrire la rencontre qui aurait pu ne pas avoir lieu, et dans l'histoire d'amour, on voit naître la nécessité à partir de la rencontre qui aurait pu ne pas avoir lieu — à savoir : "tu m'étais destiné depuis toujours". Il m'est revenu une phrase, je crois qu'elle est de Stendhal — elle est peut-être de Balzac — que j'avais notée dans ma jeunesse : "Un

amour qui ne se croit pas éternel est odieux.”

Temporalité du phallus

Il y a donc une visée d'atemporalité de l'amour, alors que l'expérience, et spécialement l'expérience analytique, enseigne le caractère intermittent du désir comme sexuel. La constance, le caractère indestructible du désir inconscient, est compatible avec les variations de l'investissement de tel objet particulier, et spécialement, en tant que la jouissance a des conséquences sur le désir. Freud disait ça très franchement à propos de ce que c'est que de jouir de l'objet : toute jouissance de l'objet a pour conséquence une baisse de la valeur érotique de l'objet. C'est que la jouissance a une temporalité. Elle a une temporalité de tension dans l'insatisfaction, et de résolution dans la satisfaction. Là, il faut presque entrer dans la phénoménologie du coït, le point de vue de Freud est surtout ordonné sur l'homme, sur le masculin. Chez l'homme, le cycle de la jouissance est parfaitement marqué, c'est-à-dire que la jouissance phallique a un cycle : l'instrument et le siège de la jouissance est un être à éclipses. Donc, du point de vue de l'érotique de l'espace, la jouissance est localisée, mais en même temps, il y a un rapport étroit du phallus et du temps. C'est-à-dire que la jouissance du côté masculin est une jouissance scandée et même énumérable. Ce rapport du phallus et du temps, c'est ce dont parle Borges dans le conte où il voile et il raconte comme un anthropologue la pratique du coït, conte auquel il donne le titre "La secte du Phénix", c'est-à-dire, de l'être qui renaît de ses cendres. Il qualifie la temporalité propre du phallus : là, nous avons une jouissance scandée. Au fond, quand c'est joui, c'est joui, c'est ce qu'en bon français on appelle "tirer son coup". Et ce que Freud repère, c'est que la valeur érotique de l'objet connaît une diminution après cet événement. Là, Freud montre une évidence, l'incidence directe de l'événement de jouissance sur la valeur érotique de l'objet.

Ce n'est pas aussi marqué du côté féminin, qui est plutôt marqué par l'exigence que l'amour prenne le relais temporel de la jouissance, que, une fois que la jouissance de l'homme est accomplie, l'amour prenne la suite de la jouissance. D'où la phrase qui exprime cette exigence : "tu t'en vas déjà..."

Je fais appel à l'expérience phénoménologique pour marquer ce que tout sexologue sait, que la jouissance sexuelle est hantée par le temps : fréquence des rapports, prolongation de l'opération de jouir avec les techniques ancestrales de la prolongation de l'érection, et qui aujourd'hui, avec le Viagra, sont à la portée du commun des mortels...

D'une façon générale, l'érotique du temps inscrit les relations temporelles du jouir propre à l'un et du jouir propre à l'autre. Relations : est-ce qu'il y a simultanéité ? est-ce qu'il y a décalage ? est-ce que, pour chacun des partenaires, le temps préliminaire est semblable ? est-ce que le temps post-coïtum est vécu de façon homogène ? Au fond, le temps est partout en question quand il s'agit de la jouissance sexuelle.

On pourrait dire que, d'une façon générale, c'est marqué par le décalage et la dysharmonie temporelle. C'est très saisissant que précisément, s'agissant des patients en analyse, on a toujours l'impression que ne se rencontre pas ce qu'il faudrait. Voilà une femme qui souffre que son homme ne peut pas assez jouir d'elle. Et puis, voilà un autre patient, qui est un garçon, qui n'a qu'une seule idée quand il aime une femme, c'est de jouir tout le temps d'elle : tous les jours, toute la nuit. Et elles s'en vont, parce qu'il les fatigue... Donc, on a le sentiment que ça n'est jamais accordé. C'est une illusion que là, l'accord se ferait par la bonne rencontre.

L'éternité de l'amour insatisfait

C'est là que peut s'inscrire une opération qui joue sur la différence entre la jouissance et le désir, et qui consiste à suspendre la jouissance pour maintenir le désir. On peut dire même que c'est l'opération hystérique par excellence, qui consiste à découpler le désir et la jouissance. Et là, ce qui s'introduit, c'est une stratification érotique du temps, c'est-à-dire, obtenir la continuité temporelle du désir par la suspension de la jouissance. On pourrait dire que c'est l'essence temporelle de l'hystérique. Ça se reporte éventuellement sur le sujet et ça donne le phénomène de la frigidité. Ça a aussi pour effet de détacher l'amour et de le mettre en évidence.

On peut donc encore compliquer la stratification temporelle : du point de vue du temps du désir, obtenir la continuité, du point de vue du temps de la jouissance, la suspension, et projeter à l'horizon l'éternité de l'amour insatisfait. Cette éternité de l'amour insatisfait est portée à son comble dans le culte de l'homme mort dont le principe est la veuve, ce qui fait une figure scandaleuse de la veuve joyeuse, celle qui suscite la peur du retour des morts pour jouir des vivants.

Faire surgir l'attente

Chez l'obsessionnel, on connaît la position d'atemporer le temps, de procrastiner, c'est-à-dire, d'assumer la suspension de la jouissance, mais sans, cette fois, l'annulation de la jouissance. Au fond, il n'y a pas de négatif de la jouissance, c'est-à-dire qu'il y a chez l'obsessionnel une jouissance spécifique de la suspension de la jouissance. C'est ce qui a été mis en valeur dans la psychanalyse avec l'exemple de l'expérience anale : l'éducation du comportement anal est une expérience temporelle par excellence. Lacan a souligné que ça isolait la fonction de la demande de l'Autre, la demande d'obtenir l'objet anal, et la rétention met donc en valeur la demande de l'Autre : dans le même temps où l'Autre demande au sujet l'objet anal, le sujet obtient de l'Autre l'objet demande, et il obtient la demande de l'Autre comme un vrai objet en le faisant attendre. Et le principe de l'expérience est en fait une manœuvre avec le temps : c'est précisément le "faire surgir l'attente" qui produit ses effets.

Il y a donc là la place d'une catégorie temporelle essentielle dans l'érotique du temps, qui est l'attente, cette attente qui tient l'Autre en suspens pour lui faire donner son objet demande. Et on peut dire que l'attente se situe juste avant le point de croisement des deux vecteurs, c'est-à-dire juste avant le croisement du vecteur progressif et du vecteur régressif du temps. L'attente présente le futur avant qu'il aille s'enregistrer dans le passé. L'attente est juste en avant du point où la relation des temps va s'inverser. L'expérience analytique installe l'analyste dans la position de l'attente, et c'est à l'occasion ce qui met

le sujet dans la position du silence qui fait attendre le don de la parole.

Freud a rencontré cette situation avec l'homme aux loups, et on sait quelle est la manœuvre qu'il a faite avec le temps : elle a consisté à fixer un terme prédéterminé à l'expérience analytique avec le patient, avec comme résultat, d'après Freud, la précipitation du matériel, c'est-à-dire que Freud nous explique qu'il a induit une accélération dans l'expérience analytique[7].

Traversée de l'infini

Ça met en valeur la fonction tout à fait spéciale de ce point de rebroussement du vecteur temporel. Et ça met en valeur le fait que ce point de capiton, comme l'appelait Lacan, n'est pas une structure homogène aux autres points de la ligne.

Le point à l'infini

Si on considère le temps unidimensionnel progressant sur le modèle de la ligne, c'est un vecteur qui va à l'infini. Si on représente donc le temps sur ce modèle, on peut dire que le temps se prolonge de façon infinie. Pour faire une simple expérience de pensée, sortons de la ligne pour passer au plan, et inscrivons un point hors de cette ligne,

avec un vecteur que nous faisons ici tomber de façon perpendiculaire à cette ligne

et faisons subir une rotation de 45° à ce vecteur. Cette ligne sécante va donc se déplacer sur la première, et le point sécant se déplace sur cette ligne, on peut dire, à l'infini.

Néanmoins, à un moment, la ligne sécante va arriver, par son mouvement, à être parallèle à la première. Comment cette ligne parvient-elle à être parallèle à la première, alors que le point sécant se poursuit, lui, à l'infini ? Il y a une seule solution logique : c'est de considérer que le "à l'infini" est quelque part et donc, que la ligne rotative traverse un point à l'infini qui lui permet d'atteindre cette position parallèle. Le point à l'infini, c'est comme le dernier point, le point ultime de la ligne infinie. Pour pouvoir penser la continuité de la rotation de la seconde ligne dans la séquence qu'elle fait sur la première, il faut considérer qu'elle traverse l'infini de la ligne, donc il faut ajouter à cette ligne un point supplémentaire. C'est précisément ce qu'on appelle le point à l'infini. C'est-à-dire, un point invisible, mais qui vient en supplément sur la ligne normale, et qui en fait précisément une ligne topologique.

Si on se place sur cette ligne qui va à l'infini, disons qu'on la voit traversée par un vecteur orienté de haut en bas. Si vous faites continuer maintenant la ligne rotative au-delà de cette position parallèle, vous continuez le mouvement au-delà de la position parallèle, qu'est-ce qui se produit sur la ligne en dessous ?

Vous voyez apparaître de l'infini la ligne qui revient vers vous, mais cette fois-ci, orientée dans le sens contraire. Une fois que cette ligne, orientée de haut en bas, a dépassé la parallèle en continuant le mouvement de rotation, elle revient croiser la première, mais cette fois-ci, elle est en sens inverse.

Avec ce schéma très simple, vous avez des propriétés intégralement topologiques, c'est-à-dire d'inversion de l'orientation — le fait topologique est marqué par cette inversion de la direction du vecteur. C'est comme si vous voyiez disparaître à l'Est un être orienté d'une certaine façon, et qu'après un instant de disparition, vous le voyiez réapparaître absolument de l'autre côté, à l'Ouest, tourné de l'autre côté. C'est le principe de la construction du point à l'infini comme point hors-ligne.

Si vous faites le même raisonnement sur le plan en ajoutant au plan une ligne à l'infini, vous obtenez ce qu'on appelle le plan projectif, que Lacan a commenté sous le nom de *cross-cap*. C'est très intéressant, cet infini condensé en un point et qui est précisément capable d'opérer ce type d'inversion —

qui peut servir, par exemple, à imaginer l'inversion du possible en nécessaire. La différence entre la ligne à l'infini et le point à l'infini, c'est que le point à l'infini a une position aléatoire sur la ligne : il n'est pas nécessairement au bout, il est là où vous le placez.

La séance analytique est infinie

On considère la séance analytique sous l'aspect de la durée, c'est-à-dire sous l'aspect de la ligne temporelle à l'infini, qui se prolonge sans limites. Si vous restez dans le temps homogène, vous ne pouvez pratiquer la fin de l'analyse que du point de vue quantitatif, c'est-à-dire selon un critère extérieur. Il en va différemment si vous considérez que la séance analytique est munie du point à l'infini. Or, c'est précisément ce que je considère être la séance lacanienne : c'est un laps de temps avec supplément infini. C'est ce qui permet de penser les phénomènes de traversée. Je considère le terme de la séance comme point de capiton, c'est-à-dire comme point singulier, point qui a une autre structure que les autres points. Parce que sinon, le problème de la durée de la séance est strictement insoluble : elle ne sera jamais assez longue, ou elle sera toujours trop longue...

La question est donc de lui apporter un élément supplémentaire, équivalent à ce point à l'infini, et qui permet précisément l'effet d'inversion de l'orientation qu'on a repéré sur le schéma, c'est-à-dire le changement de ponctuation, le changement de sens et le changement de modalité logique.

Nos collègues de l'Internationale qualifient nos séances de séances courtes. Eux, ils pensent faire des séances normales. Ceux qui veulent être des lacaniens "convenables" disent : "nous, nous faisons des séances non pas courtes, mais variables"... Mais la question n'est pas que nous fassions des séances courtes — c'est que nous, nous faisons des séances *infinies*, c'est-à-dire des séances qui comportent la manœuvre du point à l'infini. Et donc là, le terme est par structure irrégulier, s'opposant à une régulation quantitative a priori du temps de la séance.

La séance comme réversion temporelle

Je vous invite donc à mettre en question, à mettre en crise l'image unidimensionnelle du temps identifié à une ligne infinie orientée, homogène en chacun de ses points et constituant une multiplicité d'éléments indifférents les uns aux autres.

Je dis que cette image est spécialement inapte à nous représenter ce qu'il en est de la séance analytique. La séance analytique n'est pas simplement un laps de temps individualisé par la durée, par la quantité du temps, une quantité qui serait grande ou petite. La séance analytique est au contraire un laps de temps tout à fait spécial où le sujet est amené à faire l'expérience pure de la réversion temporelle — j'essaierai d'expliquer pourquoi c'est une expérience pure — qui détermine la signification de l'inconscient. Ce que l'on appelle la séance est un laps de temps où il s'agit qu'un rapport s'établisse avec la dimension hors temps de l'inconscient, cette dimension où, selon la définition de Freud, le passé n'existe pas, où l'on ne retrouve aucun des trois modes du temps — le passé, le présent, le futur —, cette dimension où, dans les termes de Freud, la catégorie même de temps ne s'applique pas. C'est faire de l'inconscient un être dont on pourrait dire qu'il est éternel.

Ce n'est pas un être éternel puisque, premièrement, il est particulier à chaque sujet, ensuite, que, selon Freud lui-même, il est susceptible de s'actualiser, de s'actualiser dans le temps, par les actions qu'il détermine chez le sujet.

Néanmoins, si on s'arrête à cette description, l'inconscient apparaît inaltérable. Même si on accentue la dimension hors temps de l'inconscient, c'est un être qui ne peut pas changer, qui ne peut pas être modifié. Et alors, à quoi bon l'expérience analytique ? On pourrait répondre : pour modifier le rapport du sujet à l'inconscient ; l'inconscient en soi-même ne change pas, mais ce qui peut changer, c'est le rapport du sujet avec son inconscient.

Pour ma part, je propose de repérer la séance analytique sur une double temporalité, sur un temps 1 et un temps 2. Le premier, c'est le temps qui va vers le futur, et c'est sur ce vecteur du temps que le sujet fait l'expérience de l'attente et du projet, tandis que le temps 2 va du futur vers le passé, c'est le temps qui passe en tant qu'il va sans cesse s'inscrire dans le passé. C'est sur ce versant du temps que s'institue cet inconscient hors temps de Freud, cet inconscient que Lacan a traduit par le terme de sujet supposé savoir et qui est, pour Lacan, une illusion structurale : l'illusion que le passé, en tant qu'il contient tout ce qui a été le présent, y compris le rapport du présent au futur, était là avant l'expérience même du présent. C'est l'illusion du "c'était écrit". C'est qu'à peine une chose est vécue, à peine un événement s'est produit, est passé, par là même, il peut paraître avoir été toujours déjà là dans le passé, avant même d'avoir été vécu.

L'expérience analytique comme expérience de l'inconscient, je dis que c'est l'expérience pure de cette réversion temporelle. La réversion temporelle est constante : c'est l'expérience ordinaire du temps. Mais dans l'expérience analytique, cette réversion temporelle est expérimentée d'une façon tout à fait inédite, spéciale, parce que la séance analytique est un laps de temps tel que tout ce qui s'y passe, tout ce qui s'y dit, est expérimenté par le sujet sur le fond du sujet supposé savoir. Chaque moment présent dans la séance analytique est doublé par le sujet supposé savoir, c'est-à-dire, est doublé par sa propre inscription au passé, est vécu au présent et à la fois au passé, est vécu à la fois au présent et avec la signification de l'inconscient. Et c'est par là que tout ce qui s'y dit prend un autre sens, prend le sens d'être inconscient, c'est-à-dire, prend le sens d'avoir été écrit avant.

Ça, c'est une expérience unique. Parce que ça veut dire que la parole analysante devient strictement équivalente à une lecture, c'est-à-dire qu'elle renvoie à une écriture, à une écriture d'avant. C'est par là même que l'interprétation, dont l'essence est le jeu de mots homophonique, est le renvoi de la parole à l'écriture, c'est-à-dire, le renvoi de chaque énoncé présent à son inscription, à son énonciation par le sujet supposé savoir.

La réversion temporelle, celle qui précipite incessamment le présent dans le passé, c'est le tissu même de l'expérience ordinaire : elle est constitutive de l'expérience humaine comme expérience du temps. On peut dire que toujours, en même temps que le temps va vers le futur, il va vers le passé. Mais ce qui est propre à l'expérience analytique, c'est que le mode passé du temps est actualisé par la présence de l'analyste, c'est-à-dire que l'analyste est là qui rend

présente l'inscription du présent dans le mode passé, l'analyste se dévoue à incarner dans l'actualité l'instance du passé. C'est pourquoi il ne s'agit pas simplement de savoir, mais d'un *sujet* supposé savoir.

Simplifions : le temps de l'analysant, c'est le temps 1, le temps progrédient. Il parle, poursuivant, dans le temps progrédient, la phrase de la séance. Tandis que le temps de l'analyste en tant qu'analyste, le temps que l'analyste représente pour l'analysant, c'est le temps numéro 2 ; il représente le temps régrédient. C'est-à-dire qu'il incarne au présent et il dévoue sa vie présente à incarner l'inscription passée de la parole — c'est ça qu'on appelle sujet supposé savoir —, et ça, il l'incarne au présent — ce n'est pas une notion, la notion de "ça part vers le passé" —, ça occupe le présent de l'analyste comme corps vivant.

Par là même l'analyste, premièrement, incarne l'opérateur qui vire le présent au passé, et deuxièmement, simultanément, reporte ce passé au présent ; dans le présent, il vit simultanément avec l'analysant.

Le passé dont il s'agit est un passé définitif, c'est le même passé que celui dont il est question dans le sophisme des futurs contingents. C'est l'instance du temps qui déporte toujours le possible vers le nécessaire, c'est cette instance du temps qui fait advenir la nécessité logique sous la forme du "c'était écrit". C'est là que s'insère exactement la description de l'inconscient comme hors du temps : c'est l'inconscient comme nécessité logique, déjà écrit, et que Lacan lui-même a représenté par le graphe des alpha, bêta, gamma, c'est-à-dire, une pure mémoire automatique.

Le renvoi de la parole vers l'écriture

Ce qui fait donc la différence propre de la séance analytique, du temps de la séance, c'est la présence de l'analyste en tant qu'identifié au hors temps de l'inconscient. Freud évoque à propos de l'homme aux loups, dans ce passage que j'ai mentionné, cette identification de la position de l'analyste au hors temps de l'inconscient. Le temps de l'analysant est régi par le "pas encore", par un "ne pas savoir encore", tandis que le temps de l'analyste comme analyste est régi par le "déjà là", par le savoir déjà là. Et c'est ce "déjà là" qui extrait la parole du temps qui passe, qui convertit la parole en savoir, en savoir inscrit, écrit. C'est pourquoi Lacan a pu parler de l'inconscient comme lieu de l'Autre, c'est-à-dire qu'il a pu traduire le hors temps de l'inconscient en termes d'espace. On répète "le lieu de l'Autre"... Précisément, là, on saisit ce statut de l'inconscient par l'espace, on saisit le hors temps freudien en termes d'espace, d'espace où sont synchroniquement inscrits les signifiants.

L'interprétation établit un rapport du présent progrédient avec le passé. Ça peut se faire sous les espèces les plus naïves de l'interprétation, sur le modèle "tu as déjà fait la même chose avant, tu as déjà fait la même chose avec ton père, tu as déjà fait la même chose avec ta mère, tu as déjà fait la même chose avec tes frères et tes sœurs..." Mais l'essence de ce dont il s'agit, c'est que l'interprétation établit une connexion entre le hors temps de l'inconscient, c'est-à-dire son passé définitif, son inscription à tout jamais, et le présent de l'analysant, et c'est par ça qu'elle opère : par un renvoi de la parole à l'écriture.

C'est pourquoi Lacan nous dit que l'essence de l'interprétation repose sur l'homophonie, c'est-à-dire sur le fait qu'une même phrase écrite peut recevoir deux significations différentes de la parole, ou plutôt, que le même son émis peut être écrit de deux façons différentes, comme deux grammaires différentes, de telle façon qu'une interprétation veut toujours dire : "tu as mal lu ce qui était écrit". En ce sens, l'interprétation est une rectification de la lecture du supposé savoir. L'interprétation suppose que la parole elle-même est une lecture, qu'elle reconduit la parole au "texte original".

La surprise

Sous quel aspect l'interprétation s'inscrit-elle dans le temps ? S'il y a un statut de l'inconscient qui est hors temps, l'interprétation quant à elle est essentiellement temporelle, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être dite à n'importe quel moment, dans n'importe quel contexte. L'interprétation s'inscrit dans le temps sous un aspect qui a été repéré depuis longtemps, qui est l'aspect de la surprise, la surprise et sa modalité temporelle spécifique.

La surprise qualifie quoi exactement ? Elle se rapporte à un moment inhomogène au reste du temps, c'est-à-dire qu'une interprétation est un événement imprévu, un événement imprévu qui fait partie de la logique de la cure.

Dans la séance, l'interprétation est attendue. La séance se déroule en attente de l'interprétation, et c'est cette attente même qui fait que tout ce que je dis a un autre sens, une autre valeur, une autre portée que celle que je conçois.

Ça peut se réaliser sur le mode kleinien. La forme kleinienne consiste en ceci que l'analyste donne continuellement à l'analysant cet autre sens, ce qui donne lieu à une interprétation à jet continu. C'est d'ailleurs par là que l'analyste devient un sujet qui sait, ce n'est pas un sujet *supposé*. L'interprétation devient ainsi une traduction continue de l'analysé, qui amortit les effets de l'interprétation, parce que l'interprétation devient un événement prévu, un événement régulier, et en ce sens, ce n'est plus un événement. Alors que le mode lacanien de l'interprétation consiste à conserver à l'interprétation sa modalité temporelle propre qui est la surprise. De la même façon qu'on peut dire qu'un événement régulier n'est pas un événement, on peut dire aussi qu'une interprétation permanente n'est plus une interprétation. C'est-à-dire que la surprise n'est pas une qualité extrinsèque à l'interprétation : elle est constitutive de l'interprétation proprement dite.

Susciter l'attente

Ça suppose de cultiver l'attente. Et comment suscite-t-on l'attente ? On suscite l'attente par le retour du régulier, c'est-à-dire qu'il faut commencer par établir une régularité. C'est ce qu'on voit dans toute bonne histoire, spécialement dans la bonne histoire du cheval qui a inspiré la couverture du Séminaire [V\[8\]](#). Dans cette bonne histoire, l'étudiant donne toujours la bonne réponse, quoi que lui demande l'examinateur : "un cheval dressé sur ses pattes...", alors que la dernière réplique fait surgir tout à fait autre chose. Il faut s'apercevoir qu'ainsi toute bonne histoire doit avoir son préliminaire, qu'on ne peut pas se

passer de son préliminaire, parce que le préliminaire crée, installe un *automaton*, c'est-à-dire un appareil qui permet de prévoir les réponses futures. On comprend que l'étudiant répondra toujours la même chose, et il faut même que ça dure un petit peu longtemps pour qu'on puisse vérifier la régularité de la réponse. Et c'est alors que peut s'inscrire l'imprévu, l'inattendu qui fait vraiment événement.

Allons un petit peu plus loin. Dans la scène de la bonne histoire, nous sommes introduits à un dialogue, nous assistons à une alternance de questions du professeur et des réponses que l'étudiant fait au professeur. Ça se poursuit, l'un questionnant et l'autre répondant au premier. La dernière réplique, elle, est tout à fait différente. L'étudiant ne parle plus au professeur, il parle au cheval. C'est au cheval qu'il dit "arrière cocotte", et à ce moment-là, ce qui surgit dans cette scène banale, c'est une dimension hallucinatoire. On s'aperçoit que depuis le début, l'étudiant était le cavalier du cheval dont il parlait, et que donc, cette situation normale était presque une présentation de malade.

Au moment où s'inscrit la dernière réplique, toute la scène que nous connaissions si bien depuis le début change de sens. Toute la scène telle qu'on se l'était représentée change. Autrement dit, toutes les conditions préalables à l'émergence de la surprise sont bouleversées, effacées, remplacées par une autre scène. C'est le propre de la surprise. C'est le propre de l'événement inattendu que d'effacer ses conditions préalables et de les remanier.

Transformation de l'impossible en événement

Je fais maintenant un pas vers quelque chose qui a l'air beaucoup plus compliqué, vers un petit passage de Heidegger dans son article sur le dépassement de la métaphysique. Il dit : "L'arbre ne dépasse jamais la ligne de son possible. Le peuple des abeilles habite dans son possible. La volonté seule secoue la terre et l'engage dans des grandes fatigues, dans l'usure et les variations de l'artificiel. La volonté [la volonté humaine, la volonté du peuple des hommes] force la terre à sortir du cercle de son possible et elle la pousse vers ce qui n'est plus le possible", et qui est donc l'impossible.

Ce très beau passage est un passage très écologique, qui traduit la dénaturation résultant de l'opération subjective, de l'opération du sujet. C'est ce que Hegel considérait comme l'opération même de la négativité. Et d'ailleurs, à cause de la volonté humaine, le peuple des abeilles, le peuple des vaches aussi, vont devoir sortir du cercle de leur possible. On va faire l'élevage intensif du poulet, de la vache, et puis, on va même produire des êtres vivants nouveaux, inédits, qui sont les enfants de cette volonté.

Qu'apprenons-nous de cette figure que nous présente Heidegger ? Il n'y a pas simplement la transformation mystérieuse du possible en nécessaire, celle qui soutient le sophisme des futurs contingents. La transformation du possible en nécessaire est toujours susceptible de faire de ce qui arrive une nécessité, et c'est ce qu'exploite l'expérience analytique, comme je l'ai indiqué pour commencer. On peut toujours reporter ce qui se passe et ce qui se dit à la nécessité qui était là depuis toujours. C'est ça qui supporte le sujet supposé savoir.

Mais il n'y a pas seulement la transformation du possible en nécessaire. Il y a aussi la transformation par laquelle l'impossible devient événement, c'est-à-dire quand ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, qui est l'impossible, cesse soudainement de ne pas s'écrire. Pensez à la ligne infinie du temps que j'ai tracée. La ligne qui se prolonge à l'infini, c'est la ligne où le point à l'infini ne cesse pas de ne pas s'écrire, puisque la ligne se prolonge indéfiniment sans rencontrer jamais de limite. Elle ne rencontre jamais le point à l'infini. Le point à l'infini ne cesse pas de ne pas s'écrire. Le point à l'infini est impossible.

Eh bien, avec l'interprétation en tant qu'événement imprévu, le point à l'infini cesse de ne pas s'écrire. C'est ça qui est le propre de l'événement, de l'événement imprévu : l'événement ne s'inscrit que sur le fond de l'impossible, pas sur le fond du possible. Sur le fond du possible, ça tourne en rond comme les abeilles : là, nous pouvons prévoir que ça peut se produire ; nous ne savons pas si ça va se produire ou pas se produire, mais ça peut se produire. Par contre, qu'il y ait de l'événement proprement dit, c'est ce qui ne pouvait pas se produire, c'est-à-dire, ce qui sort du cercle du possible. C'est là le sens exact que Lacan donne à la contingence.

Le contingent sur fond d'impossible

Dans la tradition philosophique, on a volontiers fait la confusion du possible et du contingent, alors que Lacan les différencie radicalement. Le possible, c'est ce qui peut. Une fois qu'un des éléments possibles est devenu effectif, on peut même imaginer qu'il est nécessaire. Il y a continuellement un débat des historiens pour savoir si l'événement est nécessaire ou non. Il y a donc là deux moments du raisonnement : d'abord, la combinatoire des possibles et ensuite, une fois qu'un des possibles est réalisé, on peut le considérer comme nécessaire, et après coup, on peut même dire que quand on croyait que c'était seulement possible, c'était déjà nécessaire, mais on ne le savait pas encore. Tandis que le contingent, c'est tout à fait différent. Le contingent apparaît sur le fond de l'impossible. Au moment 1, il apparaît comme n'étant pas possible, comme impossible. Et c'est pourquoi au moment 2, quand il se produit, il se produit dans la modalité de la surprise : "Mais ce n'est pas possible !" Et ce moment-là est précisément celui qui lui donne une valeur de réel. Il y a un forçage du cercle du possible par l'événement. Si la surprise est intrinsèque à l'événement, c'est dû à la condition propre de la contingence par rapport à l'impossible. Évidemment, ensuite on résorbe la surprise, on dit : "puisque ça s'est produit, c'est donc que c'était possible", on élargit donc le cercle du possible, et on dit : "cette surprise était une erreur". Mais ça n'enlève rien au réel de l'événement qui a fait la surprise.

C'est pourquoi il y a une surprise de l'amour, pour reprendre le titre de Marivaux. Il y a une surprise de l'amour dans la mesure où l'événement de l'amour dément l'impossible du rapport sexuel. C'est pourquoi Lacan dit qu'il y a une dimension où l'amour est réel, et pas simplement imaginaire et narcissique. La dimension où l'amour est réel, c'est la dimension de la rencontre contingente sur fond d'impossible. Le fait même que cette rencontre soit contingente, en fait, confirme l'impossible.

Gardez bien ces considérations. Il ne s'agit pas seulement de comprendre comment on passe du possible au nécessaire, mais qu'il y a un statut propre du

contingent qui, lui, est lié à l'impossible, et qui est la condition de l'événement comme réel.

Ce dont il s'agit dans l'acte, et spécialement dans l'acte analytique en tant que différent de l'action qui, elle, est toujours dans le cercle du possible, c'est qu'il s'enlève sur fond de l'impossible. L'impossible n'est pas tranquille, l'impossible, ce n'est pas ce qui nous fiche la paix. L'impossible est au contraire ce qui est au principe du plus réel. "Mais ce type-là est impossible !" — c'est précisément par là qu'il touche au réel.

Le temps présent

Considérons maintenant de plus près la théorie du temps et les difficultés qu'elle a de toujours créées, et même les impasses qui ont engagé la réflexion, dans la mesure où le temps est comme tel une objection à l'être. Le passé n'est pas un être : ce qui est passé n'est pas un être, puisque c'est un "n'être plus". Le futur n'est pas un être, puisque c'est un "n'être pas encore". Donc, le passé et le futur sont comme deux néants. De telle sorte que c'est le présent qui apparaît être le refuge de l'être. Mais combien de temps dure le présent ? Tout le problème, c'est que le présent ne dure pas.

Le maintenant d'Aristote

C'est à ça que se confronte Aristote dans *Physique*, Livre IV^[9] : c'est du présent qu'on attend la clef de l'être, et le présent ne dure pas. Je vous conseille la lecture d'Aristote, Livre IV, c'est une des choses les plus amusantes qu'on peut lire.

Il étudie le présent comme "le maintenant". Le maintenant apparaît nécessaire à poser, ne serait-ce que pour faire la différence entre le passé et le futur. Simplement, le passé et le futur apparaissent comme deux classes qui remplissent tout le temps.

Il est donc amené à dire : le présent n'est qu'une limite entre le passé et le futur. Du coup, il entre dans les paradoxes du "maintenant". Quand on lit Aristote sur le fond de Hegel, on a le sentiment qu'il découvre de façon naïve la dialectique, le statut d'un être tout à fait spécial, dont le statut est spécialement incertain, inquiétant, comme la question même du temps. Comme dit Aristote, il n'est pas facile de voir si le maintenant demeure toujours un et identique, ou s'il est sans cesse autre. Le maintenant est un être qui apparaît et qui disparaît continuellement, qui existe toujours comme tel, c'est-à-dire en tant que limite du passé et du futur, mais un maintenant cède tout de suite la place à un autre maintenant. Le même maintenant ne dure pas toujours.

Hegel a lu Aristote en y voyant la démonstration de la négativité intrinsèque au temps, que le maintenant d'Aristote, c'est le lieu où l'être bascule sans cesse dans le néant pour en renaître, et que c'est là ce qui nous représente l'essence du temps comme opérateur de négativité, qui néantise tout ce qui est, qui fait passer tout ce qui est.

Subjectivité du temps

Le temps est ce qui ne laisse donc jamais l'être en repos, et il ne laisse pas non plus le néant en repos. Au fond, le temps nourrit sans cesse l'inquiétude comme la nostalgie, l'inquiétude de ce qui sera, la nostalgie de ce qui a été ; il nourrit incessamment le projet ainsi que le sujet supposé savoir. Hegel a cerné l'essentielle subjectivité du temps. Tandis que l'espace se déploie en objectivité, la subjectivité est essentiellement temporelle. C'est ce que Lacan a retenu, c'est ce que nous manions tous les jours, sauf que nous nous le représentons spatialement quand nous disons : "le sujet est entre les signifiants, est dans l'intervalle".

Mais en fait, ce dont il s'agit, c'est de l'ordonnance temporelle de la chaîne signifiante. Pour simplifier, je dirais : entre le signifiant passé et le signifiant futur, entre le signifiant d'avant et le signifiant d'après, le sujet barré au sens de Lacan recueille tous les paradoxes du maintenant aristotélicien. D'ailleurs, on ne peut pas mieux inscrire la négativité subjective qu'en écrivant $\$$, et en le qualifiant, ce sujet, d'un être évasif, fugace, évanouissant, qui est effectivement un statut entièrement temporel du sujet. Lacan l'écrit en toutes lettres dans "Position de l'inconscient" : "le sujet traduit une synchronie signifiante en une primordiale pulsation temporelle"^{10[10]}. La synchronie signifiante, c'est celle qui s'impose de ce qu'un signifiant est relatif à un autre signifiant. Un signifiant se pose par différence avec un autre signifiant, c'est la définition diacritique du signifiant chez Saussure. Ce que Lacan appelle le sujet, c'est la temporalisation de la paire signifiante, qui fait que le sujet est véhiculé dans la chaîne signifiante et qu'ainsi, ce sujet du désir évoque ce basculement incessant de l'être en néant qui court sous la chaîne signifiante. Le sujet barré, c'est comme le maintenant d'Aristote, c'est le concept d'un présent instantané, un présent auquel on a soustrait toute durée, avec le paradoxe qu'on ne peut penser le temps qu'à partir d'une instance sans durée — ça, c'est un présent infiniment étroit. C'est une des façons de penser le présent, c'est le présent sur le mode de l'instant. On peut dire que c'est une construction signifiante.

Un présent épais

Le présent inscrit sur le schéma aristotélicien est un présent en quelque sorte abstrait, un présent pensé à partir de l'articulation signifiante. Mais le présent de l'expérience a une certaine épaisseur. C'est ce que Lacan signale d'une façon discrète, dans le Séminaire V : "Un discours E...] prend du temps, il a une dimension dans le temps, une épaisseur", et il ajoute : "Nous ne pouvons absolument pas nous contenter d'un présent instantané, toute notre expérience va là contre" [11]. Il faut donc s'occuper aussi du présent épais, pas simplement du présent instantané.

Le présent épais est nécessaire dans l'analyse grammairienne des temps du verbe. Je ne vais pas me lancer maintenant dans l'analyse grammairienne des temps du verbe, dont l'architecture est variable selon les langues. Je le ferai à propos du français, qui a une architecture raffinée des temps du verbe. Je le ferai à partir d'un linguiste qui est une référence de Lacan précisément à propos de l'imparfait, à savoir Guillaume, qui a été un linguiste ultra minoritaire, mais dont Lacan dans les *Écrits* a tiré un exemple célèbre: "un instant plus tard, la bombe éclatait" [12]. Guillaume rend compte de l'imparfait français, de son ambiguïté, qui peut vouloir dire que la bombe a éclaté ou qu'elle n'a pas éclaté. Si on étudie le temps dans la langue par cette logique, le présent n'apparaît pas sur le mode instantané. Le présent comporte un certain champ qui, dans les termes de Guillaume, interpole une parcelle du passé et une parcelle du futur. Le présent retient une certaine quantité positive du temps qu'il distrait au passé et au futur, et c'est ainsi, par exemple, qu'il y a un présent duratif. Si je dis "Romildo travaille", le présent du verbe suffit à indiquer que ça se développe sur une certaine durée.

Le présent augustinien : l'âme

"qu

C'est là qu'il faudrait que j'évoque un texte auquel je vous renvoie, qui est la référence philosophique peut-être la plus émouvante sur le temps : l'interrogation passionnée de saint Augustin au Livre XI des *Confessions*, où il demande devant l'éternité divine : 'est-ce que le temps ?' C'est d'une complexité et d'un pathétisme uniques. Il retrouve d'ailleurs certains des paradoxes d'Aristote, mais le présent de saint Augustin n'est pas le présent instantané. Il explique qu'il y a un présent du futur, un présent du passé et un présent du présent. Le présent du futur c'est l'attente, le présent du passé c'est le souvenir, et il dit : "quel est le lieu où le présent se déploie ? C'est l'âme". Il ajoute en quelque sorte l'âme comme lieu du temps. Le temps n'est constitué que dans l'âme, ce qui suppose d'attribuer une mystérieuse *distentio*, une mystérieuse étendue à l'âme, pour qu'elle puisse inclure le futur et le passé.

Pour nous, que veut dire cette expérience pathétique, très différente du casse-tête de la logique du temps, qui est la souffrance du temps, la souffrance de ce qui est périssable, de l'attente passionnée de ce qui va arriver, et qui est éprouvée, qui n'est pas dans le présent instantané ? En effet, il y a une épaisseur du présent, et elle lui vient de la libido.

Durée et épaisseur de petit a

D'un côté, il y a $\$$, c'est-à-dire le sujet ponctuel et évanouissant de l'articulation signifiante. Mais vous savez bien que ce $\$$ est lié à petit a . Et petit a n'est pas ponctuel et évanouissant. Petit a , c'est une constante, petit a a une certaine durée, une certaine épaisseur, et même une certaine inertie qui contraste avec l'extrême agilité du sujet barré, lequel ne pèse rien. Petit a , c'est une consistance ; le $\$$, c'est une inconsistance logique qui apparaît justement dans les paradoxes où on ne peut dire ni oui, ni non. Alors que petit a est une consistance logique, qui est même lestée d'un prélèvement corporel : l'objet oral, l'objet anal, l'objet vocal qui, chacun, occupent une certaine place et qui sont liés à un certain temps —le regard, lui, a des affinités avec l'instant. L'objet petit a comme tel s'installe dans le temps d'une tout autre façon que le sujet barré.

D'ailleurs, quand Lacan repère $\$$ et petit a sur la figure topologique du *cross-cap*, le $\$$ est la simple torsion spatiale de la bande de Möbius, le $\$$ est réductible à une coupure sur une surface, alors que Lacan repère petit a sur un morceau de sphère. Petit a , c'est le facteur qui dérègle le déroulement uniforme du temps. $\$$ ne dérègle pas. Il ne dérègle pas le temps, il dérègle la pensée quand on essaye d'ordonner le temps, mais $\$$ est un effet du signifiant tout à fait docile à la chaîne successive des signifiants. Tandis que petit a , c'est un produit, un reste, et comme tel, il manifeste, il incarne une inertie de la jouissance. C'est à petit a qu'on peut attribuer les phénomènes de ralentissement du temps et, corrélativement, l'inversion de ces phénomènes en accélération.

D'un côté, nous avons le présent instantané du sujet comme manque, comme manque-à-être, mais de l'autre côté, avec petit a , nous avons ce qui a toujours été approché comme l'âme, l'âme qui retient du corps une certaine étendue, qui est susceptible d'endurer — il est amusant que le mot "endurer", qui veut dire supporter, comporte homophoniquement le mot de "durer", cette durée qui va avec le fait de souffrir et d'éprouver du plaisir, de jouir. Et c'est pourquoi Lacan a dû ajouter au statut du sujet celui du *parlêtre*. Le parlêtre n'est pas le sujet, c'est le corps comme parlant, le corps qui est le siège d'un sujet et le siège du signifiant, mais qui a sa consistance, sa durée et son lieu propres.

Le $\$$, c'est le sujet identifié à la flèche du temps, celui qui supporte tous les paradoxes du maintenant. Mais $\$$ n'est pas sans petit a qui apporte avec lui tous les pathos de l'âme: les émotions, les affects, les passions, qui entretiennent la "fluctuation animique", comme disait saint Augustin, la fluctuation des états d'âme, avec leur durée, avec leurs substitutions, avec la marge qui est laissée au sujet pour les faire durer ou pour tenter de les résorber. Il y a en effet une certaine nécessité à ce que le petit a soit épongé, soit résorbé.

Éponger petit a

L'art sert à ça. Lacan a surtout analysé les tableaux. La peinture est un art de l'espace qui permet d'éponger l'objet petit a regard, qui permet au sujet de déposer l'objet petit a regard, de restaurer le calme de l'âme dans les vertus de la contemplation. La peinture cultive cette éclipse du temps, qui en quelque sorte passe dans l'espace et qui par là renvoie toujours à une éternité supposée. Comme dit Keats, le poète, "*A thing of beauty is a joy forever*".

Mais ce à quoi nous conduit l'érotique du temps, ce serait à parler de la musique comme art du temps. La musique ne fait pas éclipser le temps comme la peinture, mais elle épure le temps, elle manœuvre le temps. Elle substitue, au temps imprévu de l'objet petit *a*, un temps régulé, un temps ordonné, un temps manipulé et rythmé. Quel est l'objet petit *a* qui se dépose dans la musique ? C'est le dépôt de l'objet voix, mais c'est aussi le dépôt du signifiant comme objet petit *a*, c'est-à-dire du signifiant dans sa réalité matérielle, et spécialement sous les espèces de la note, de la note qui a une durée.

En tout cas, petit *a* comme tel rend le temps inhomogène, c'est-à-dire, opère les rétrécissements et les dilatations du présent.

[1] Psychanalyste, membre de l'ECF (AME).

Conférences données à Rio de Janeiro les 7 et 8 avril 2000. Transcription, texte, schéma et notes établis par C. Le Boulengé avec l'aide d'A. Harari. Non revus par l'auteur.

[2] Notamment tout au long du Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, Paris, Seuil, 1998.

[3] Freud S., " Au-delà du principe de plaisir ", ch. IV, Essais de psychanalyse, Paris, PpP, 1981, p. 70.

[4] Freud S., *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, p. 491

[5] Freud S., "L'inconscient", Métapsychologie, Paris, Gallimard, 1940, p. 97.

[6] Cf. Freud S., "Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups)", Cinq psychanalyses, Paris, PUF, 1954, p. 328.

[7] Ibidem.

[8] Cf. Lacan J., Le Séminaire, Livre V, op. cit., pp. 108-109.

[9] Aristote, Physique, trad. P. Pellegrin (1990).

[10] Lacan J., "Position de l'inconscient", Écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 835.

[11] Lacan J., Le Séminaire, Livre V, op. cit., p. 15.

[12] Lacan J., "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", Écrits, op. cit., p. 678.



© 2018-2020 ECF Paris 1, rue Huysmans - 75006 Paris, France | T:+33 01 45 49 02 68 | F:+33 01 42 84 29 76

tupeuxsavoir.net

Conception Kiyoi websites