

sommaire du n° 111, janvier 2017

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris « La parole et son dire »	
Marie-Noëlle Jacob-Duvernet, L'efficace précarité du dire	6
Nadine Cordova, « ... un autre truc »	13
■ Séminaire Champ lacanien à Paris « Croyance, certitude, conviction »	
Stéphanie Gilet-Lebon, Une psychanalyse produit-elle un athée ?	22
Radu Turcanu, Certitude et « domaine de la foi »	28
■ Journées nationales EPFCL 2016 à Paris « Actes et inhibition » <i>Activités préparatoires</i>	
Ali Tissnaoui, L'acte analytique et ses conditions	40
Frédérique Decoin, L'impact de l'acte	45
■ Journée européenne d'École 2017 à Barcelone « Le savoir du psychanalyste et son savoir-faire » <i>Préludes</i>	
Maria Luisa de la Oliva, <i>Por el hilo se saca el ovillo</i>	51
Rithée Cevasco, Le savoir de l'analyste et son savoir-faire	53
Colette Soler, Pre-texte	56

Directrice de la publication

Françoise Josselin

Responsable de la rédaction

Anastasia Tzavidopoulou

Comité éditorial

Jacques Gayard

Hervé Gaye-Bareyt

Camilo Gomez

Sybille Guilhem

Patricia Martinez

Claire Oriol-Trillard

Élisabeth Pivert

Éléfthéria Salamé

Giselle Sanchez

Jean-Luc Vallet

Coralie Vankerkhoven

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

« Ne méprisons pas les petits signes car ils peuvent nous mettre sur la trace de choses plus importantes. »

Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1923)

Ce *Mensuel* de janvier 2017 est un point de départ qui en suit d'autres.

Celui de Nicolas Bendrihen et son équipe et, encore avant, celui de nombreux collègues qui ont écrit et corrigé des textes en ajoutant d'autres points, des points de suspension, des parenthèses, des apostrophes, tant de petits signes...

Car :

Une citation est encadrée par des guillemets, les plus usuels sont les guillemets français (« ») [...]

Lorsqu'on cite au deuxième degré – citation dans la citation – on change de guillemets [...] Les guillemets du deuxième degré sont dits « anglais » (“ ”) ceux du troisième sont des apostrophes (' ').

Et encore :

Si on désire ne pas citer intégralement un texte, on marquera la coupe effectuée par un point de suspension encadré par des crochets [...] qui sont le signe d'une intervention extérieure, et non pas des parenthèses, qui sont en propre à l'auteur.

Tout lecteur et correcteur rigoureux doit prendre en compte ces règles, pour n'en citer qu'une partie, et procéder à la correction d'orthographe, de ponctuation, de fautes de frappe... C'est le travail d'un comité éditorial, notre travail, où les doutes et les interrogations surviennent quant à l'usage d'une virgule, d'un point de suspension, d'un énoncé en pointillés...

Jacques Drillon, écrivain à l'oreille musicale du *Traité de la ponctuation française*, a été invité à une soirée « Connexion » et interrogé notamment

par Claude Léger, dont nous nous souvenons du style. Drillon nous a longuement parlé de la langue et de son rythme, de la ponctuation tel un métro-nome qui nous dicte le tempo, le point d'arrêt, la reprise, le flottement, le souffle du texte. Les signes de ponctuation sont des *raccourcis* et la marque d'une *ellipse*.

La ponctuation indique un rapport particulier au langage et au texte, un rapport *intime* nous dit Julien Rault, dont David Bernard a fait une lecture du livre *Poétique du point de suspension, Essai sur le signe du latent*.

Si pour Drillon la ponctuation est la marque d'une ellipse, pour Rault le point de suspension « orchestre un double mouvement, du manque et du dire en plus, du défaut et de l'excès, de la lacune et de l'infinité des possibles ». Les signes de ponctuation, qu'ils marquent le manque ou l'excès, évoquent l'interprétation et la particularité de l'énoncé. Ils font appel au silence, au bruissement, au déchiffrement, à ce qui ne s'entend pas dans le texte et à ce qui se dit en trop. La ponctuation appelle l'indicible.

C'est sans doute pour cette raison que le monde des lettres a été tellement marqué par l'écriture des petits signes. Nous pensons à la ponctuation discrète de Zola, à celle stylistique de Perec, indignée de Queneau ou à celle plus poétique de Céline et de Bataille, contrairement à la ponctuation logique et textuelle de Mallarmé. Mais encore à la ponctuation surmoïque d'Alain Rey, à la ponctuation organisatrice du discours de Foucault. Les exemples sont nombreux. Et nous psychanalystes pensons évidemment à la ponctuation heureuse de Lacan.

Ponctuation discrète, stylistique, poétique ou logique, ponctuation surmoïque ou normative, ponctuation heureuse, l'équipe du *Mensuel* a pour tâche de suivre les règles pour bien ponctuer un texte. Mais est-ce suffisant pour ponctuer juste ?

Derrière ce qui s'écrit, se décline, se rate, s'oublie, se répète, notre ponctuation sera toujours *vicieuse et insuffisante* comme le disait Paul Valéry.

Anastasia Tzavidopoulou

SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

La parole et son dire

Marie-Noëlle Jacob-Duvernet

L'efficace précarité du dire *

« [...] ma réponse laisse, de l'avatar qui me fait sortir, une trace propre, je ne dis pas à un progrès, je ne prétends à rien de tel, on le sait, mais à un mouvement nécessaire ¹. »

Jacques Lacan

Je souhaite ici vous proposer de croiser la question du dire avec celle des justes suites de la passe.

Mais pourquoi les dire « justes », ces suites ? Eh bien pour reprendre l'expression de Lacan employée à propos des suites de sa proposition sur la passe d'octobre 1967. Les « justes suites » ne sont pas celles de la vérité, le moment de rater étant sous condition, ce qui réussit à l'acte. Ce n'est pas non plus la justesse d'être conforme et équitable. C'est la justesse de la précision et de la logique, une justesse jusqu'à l'application dite salubre, éventuellement.

S'il faut préciser les justes suites de la passe, est-ce dire le trou par lequel on est passé ? Mais si c'est un trou, comment en dire quelque chose ? Le trou fait trou, non ? Mais si tout de même il nous reste la précision, n'est-elle pas celle du bord du trou ou du nœud qui l'enserme ? Une précision de fait est nécessaire quand on a affaire à un trou, celle d'en préciser le bord.

Que de questions importantes qui font d'ailleurs différence entre les écoles de psychanalyse. On peut vouloir mettre le trou sous cloche ou au musée ou ne pas le voir du tout. Qui sait ce que l'on peut faire du trou ?

Mais si l'école choisit la passe, après le trou de la passe où en est-on ? S'il y a eu témoignage, à discourir sur les bords du trou n'a-t-on pas rebouché le trou ? À utiliser le savoir déjà déposé dans une école sur le trou, n'a-t-on pas standardisé ce que l'on peut dire des bords du trou ? Faudra-t-il encore trouser le savoir qui a tenté par un témoignage de cerner le trou ?

L'AE précaire

J'en étais là, au moment de lire le discours de Lacan à l'EFF, et un extrait fit orientation pour ce travail et plus largement aussi... quand pour nous lire Lacan fait rencontre. Je vous cite l'extrait :

« Faire émerger la passe [...] par le moyen de la redoubler du suspense qu'y introduit sa mise en cause aux fins d'examen. C'est de ce précaire que j'attends que se sustente mon analyste de l'école ². »

On a là deux éléments : le suspense et la précarité.

Le suspense, on le connaît, c'est celui des contingences à toutes les étapes du dispositif : le tirage au sort des passeurs, ce que le passant choisit de dire, ce que le cartel entend. Et le suspense final, celui de la décision.

L'autre élément est « ce précaire » attendu par Lacan. C'est inhabituel, la précarité n'étant pas d'ordinaire ce qu'on attend. Le non-avoir socialement se combat comme mise en péril à solutionner. C'est aussi l'instable et le passager que l'on dénonce puisqu'il prive l'avenir de toute idée d'assurance.

Dans le dispositif de la passe, la précarité se lie au suspense d'une mise en examen en vue de la décision finale du cartel. C'est un précaire certes, mais circonstanciel puisqu'on ne reste pas dans le dispositif. On sortira de la passe et on sortira du précaire.

Pas du tout, dit Lacan : « C'est de ce précaire que j'attends que se sustente mon analyste de l'école. » C'est le *je* de Lacan, le *j'attends* que l'AE se sustente de cette précarité. Qu'il s'en nourrisse, qu'il tourne, qu'il marche à la précarité. Une précarité de l'instable faite pour durer.

Ce n'est pas moins qu'un oxymore, comme ceux qui accompagnent en permanence notre tâche, comme le rappelle Gabriel Lombardi dans l'introduction au numéro 7 d'*Échos*. L'oxymore introduit ici la dimension du temps et de la durée dans un précaire qui n'en a pas. Belle efficacité de l'oxymore pour le discours psychanalytique, un petit coin de contradiction pour fendre la vérité ou suspendre la fermeture du sens. Le coin est introduit ici dans une nomination, une fonction stable pour un temps préalablement défini et limité. La précarité subvertit cette stabilité.

Ce précaire, on peut aussi l'indexer sur un savoir non fixé dont on ne dispose pas. Comme le dit Lacan deux ans après, « cette passe de ce qu'elle doit, comme la mer, être toujours recommencée ³ ». La mer elle aussi est précaire comme le savoir de ne jamais durer et toujours recommencer.

C'est donc ainsi en psychanalyse, nulle part on ne s'installe, pas même sur un témoignage de passe. Faut-il le regretter ? Y aura-t-il eu l'instant du rêve de tranquillité ?

Laissons le rêve pour dormir et quand bien même on est jamais tous, « tout réveillé », préférer l'énigme au regret. L'énigme d'un debout-rêveur qui jamais ne dort tout à fait. L'énigme qui ravit du sommeil trop juste.

Ainsi ce qui s'est dit n'aura-t-il pas suffi au debout-chercheur pour ce qu'il reste à dire. Et la précarité efficace de mon titre vise l'instabilité qui porte à conséquence, celle d'un dire.

Les tours-dire

Mais n'aurais-je pas glissé d'un texte à l'autre, du discours à l'ÉFP au texte de « L'étourdit » ? Un glissement du fait de l'École qui cette année oriente sur le dire. Mais c'est aussi du fait de cette drôle de chose qui me rend ravie d'avoir perdu de nouveau mes petits. Perdu les petits des dits de la passe qui finissent par fixer le sens.

Pour autant, il ne s'agit pas de tomber dans le fouillis, Lacan nous a avertis, le fouillis peut être insurmontable, celui-là même où la chatte n'y retrouve pas ses petits.

Alors les perdre mais s'y retrouver. S'il y a à perdre les petits du sens, il faut s'y retrouver. Avec Lacan il est toujours question d'une direction ou d'une orientation. Perdre la fixité du sens n'est pas partir dans tous les sens.

Et avec « L'étourdit » s'y retrouver c'est tourner en boucle. Une direction virevoltante. On y entre comme dans une danse, puisqu'on entre dans la ronde des discours. C'est ce mouvement qui fait tourner les dits au dire.

Ainsi, vous proposer non pas une lecture exhaustive de ce grand texte de « L'étourdit » qui se lit ligne à ligne, d'énigme en énigme, mais quelques pas sur le dire que l'on peut nommer pas dansants, puisqu'ils impriment par eux-mêmes, sur le lecteur-chercheur, un mouvement, une autre manière, me semble-t-il, de préciser la précarité.

J'ai opté pour un petit pas de deux et vous parlerai successivement : du dire-volte et du dire-vivant.

Le dire-volte

Le dire-volte que je vous sou mets est en lien avec « l'homme-volte ⁴ » de Lacan, celui dont le psychologue « ferait mieux de s'occuper ». L'homme qui tourne dans la ronde des discours sans pouvoir sortir du labyrinthe dans lequel il danse.

Le dire est ce qui se déduit de ce mouvement, volte, et non d'une fixité. Le mouvement de ce dire-volte s'infère de la fixité des dits. Les dits restent en effet immobiles et cumulatifs puisqu'ils ne s'oublient pas. Le

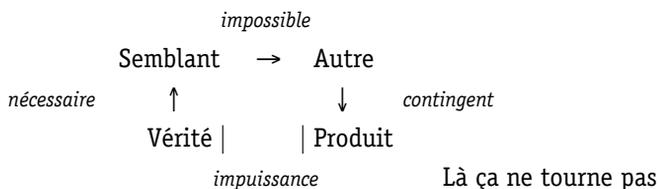
dire, lui, s'oublie. C'est ainsi que commence « L'étourdit » : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend ⁵. »

Le dire est mouvement. Dès lors, ma question devient celle-ci : à quoi sert le mouvement qui ne va pas vers l'extérieur, qui n'est pas fait pour visiter le monde ? Ce n'est pas une promesse de liberté retrouvée puisqu'on ne sort pas du labyrinthe. Comment se fait-il qu'on s'en réjouisse ? Et puis pourquoi dira-t-on ce mouvement efficace ?

Je vais commencer par la réponse que je formulerai ainsi : ce mouvement sert au constat de l'impossible.

Alors il nous faut présenter et comparer le squelette d'un discours et celui de la ronde des discours.

Chaque discours :



La ronde des discours :



Ces deux écritures nous permettent de constater qu'à l'intérieur d'un discours quel qu'il soit ça ne tourne pas, mais que par contre entre les discours ça tourne.

Que se passe-t-il dans un discours pour que ça ne tourne pas ?

Le produit du discours ne se met jamais en rapport avec la vérité de ce même discours. La circularité s'interrompt parce qu'elle bute sur la barre infranchissable, représentant l'impuissance spécifique à chaque discours. Quel que soit l'élément occupant la place de la vérité, elle reste inaccessible. Par exemple dans le discours hystérique, quel que soit le savoir S2 produit, jamais il ne suffira à nommer l'inaccessible jouissance *a*, en position de vérité.

Dans une cure analytique, l'impuissance s'éprouve avec insistance sous la forme : « Je ne peux pas, je n'arrive pas à dire le fin mot de ma vérité. »

L'impuissance fait butée et indique qu'aucun discours ne peut tourner sur lui-même dans une autosuffisance. Il n'y a pas d'issue à l'intérieur d'un même discours.

Pour l'impossible, il y a une difficulté qui est d'être associé à une flèche. Quand vous vous promenez, s'il est indiqué qu'un chemin est impossible, vous ne comprendriez pas qu'il y ait une flèche. C'est pourtant le cas ici, l'impossible est fléché.

Pour rendre compte de cette difficulté, je dirais que, contrairement à l'impuissance, l'impossible ne se sait pas, car il ne s'éprouve pas directement. On dit « je ne peux pas », « je » étant sujet de l'impuissance, là où par contre on dit « c'est impossible ». Mais ce qui s'éprouvera dans le temps de fin de cure sont les conséquences de l'impossible auquel on aura consenti. L'impossible ne s'éprouve pas mais il se constate. Parcours fléché. Un constat qui s'effectuera au bout du chemin et des conséquences au terme d'un chemin fléché qu'il aura fallu prendre.

Cela m'évoque une phrase d'Élie Wiesel que j'avais commentée il y a quelques années sans l'avoir tout à fait saisie, je la reprends aujourd'hui avec l'éclairage de « L'étourdit » : « C'est impossible, malgré tout je le fais ⁶. » Soit qu'il n'y a pas d'autre moyen pour constater l'impossible que de suivre le chemin qui y mène.

Chaque discours est appelé à se développer à partir de son impossibilité (numérateur) et à pousser sa logique jusqu'au bout, jusqu'à sa « puissance dernière ⁷ », soit son impuissance (inscrite au dénominateur).

Puisque ça bute sur l'impuissance, eh bien ça bascule dans l'autre sens, contraire aux aiguilles d'une montre, vers un autre discours. Une bascule qui décale chaque élément d'un quart de tour pour inscrire le discours suivant. L'impuissance rencontrée dans chacun des discours n'est pas éliminée et a pour conséquence le renversement vers un discours. L'impossible prend effet quand l'impuissance est consentie. Ainsi, on bascule d'un discours à l'autre et là ça tourne, ronde des discours.

À chaque fois aura été entrevue une forme différente d'impossible, spécifique à chaque discours. Ce tour dessine le fameux « mur de l'impossible ». Ce mur qu'on longe comme le chemin qu'on prend.

Pour exemple de cette bascule, on retiendra le discours hystérique qui inaugure la cure analytique. L'analysant \$ parle pour se raconter, se plaindre de ses difficultés et surtout pour contredire le S1 qui toujours sera inexact, inconsistant à dire ce qu'il en est pour lui. Le discours hystérique se développe à partir de cet impossible rapport. Un \$ dit non au S1 de

l'Autre, ça n'est pas ça ! Et bien qu'il se développe, ce discours, dans sa contradiction et son inconsistance jusqu'à rencontrer au bout du bout son point d'impuissance. Car jamais le savoir S2 produit ne pourra rejoindre sa vérité à elle ou à lui, l'objet *a*.

Si la cure analytique prend la mesure de l'inconsistance de ce qu'elle produit, n'y aura-t-il pas bascule pour que s'initie la ronde des discours? N'est-ce pas le moment où le sujet hystérique consent à se taire comme sujet \$, comme \$ du roman, de la plainte et du dire non ? Le \$ consent alors à disparaître sous la barre pour laisser parler le S1 qui le représente : *laisse parler les signifiants qui dirigent ta vie en maître*.

C'est alors la bascule du discours de l'hystérique au discours du maître par « un dire que non » qui n'est pas une contradiction. Suivront les bascules vers les autres discours et leurs impossibles, ça n'est pas complet, ça n'est pas démontrable, jusqu'à l'indécidable du discours de l'analyste.

À chaque fois le « dire que non » qui amorce la bascule n'est pas un dit mais un « dire-volte ». En tournant comme sur le tour du potier on façonne un dire.

Le dire-vivant

Si l'homme-volte est la précarité salubre de l'instable, le deuxième pas de danse annoncé est de mettre en lien l'efficacité du dire avec le faire vivant, soit le dire-vivant.

Pourquoi le dire ferait-il le vivant ? N'y a-t-il pas la biologie pour le faire ? Bien sûr, mais l'important n'est pas là. C'est le dire qui fait la vie. Je cite Lacan : « Comment l'homme se reproduit-il ? [...] À reproduire la question ⁸. » C'est une position radicale mais qui a la force de la logique et l'expérience de la dynamique de l'inconscient. La reproduction de la vie est au fond et avant tout la poursuite du dire dans une bascule des discours, c'est la vie de la question et de la réponse, soit un dire-vivant. Et l'analyste est là pour soutenir cette bascule, c'est bien de son ressort.

Je vous adresse pour finir cette petite carte postale clinique qui est partie du Havre, peut-être aura-t-elle amorcé un tour ? Mais on sait qu'il est plus facile de faire le tour du monde sur les géants bateaux que de rendre compte de la ronde des discours.

Voyons ça un peu avec Maxence, petit garçon de 10 ans qui fut un enfant gravement malade. Une de ces malformations pulmonaires qui ne l'a pas emporté mais au prix fort d'une médicalisation renforcée. Il y a deux ans à peine, il portait encore sa bouteille d'oxygène sur le dos pour aller à l'école.

Depuis toujours il est suivi par le CMP, psychologue, psychomotricienne, orthophoniste. On l'a prévenu, il a donné son accord, cette fois il rencontrera un psychanalyste, oui c'est un homme. Ça sera un moment particulier, il y aura un peu de monde, des professionnels.

Le petit garçon que l'on dit agité, en classe il ne tient pas en place, l'analyste ne pourra pas le tenir très longtemps. Pourtant l'enfant s'installe dans une longue conversation complice et intéressée avec l'analyste.

Il a laissé tomber par terre la poupée indispensable et ne la récupérera pas. Tout comme sa maladie qu'il a laissée tomber au décours de l'entretien clinique : « Ah, ma maladie, j'en ai assez parlé, je le mets de côté. » Des tas de choses ne l'embarrassent plus : « On se chipote avec ma sœur comme tout le monde... Mes parents se disputent comme tout le monde... J'ai fait des bêtises comme tout le monde... »

C'est un arrêt des dits de l'histoire qui fait place à d'autres choses, diverses et brouillonnes. Et pourquoi pas des choses réjouissantes, une gaieté qui se confirme.

L'argent qu'il met de côté dans sa tirelire, c'est pour devenir forain (for-Un). Il veut acheter un « manège enfantin, pas un manège à sensation c'est trop dangereux, mais un manège enfantin ».

Pourquoi ? Pour tourner sans doute.

Mots-clés : passe, nomination, dire, ronde des discours, impossible.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 10 novembre 2016.

1. ↑ J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 279.
2. ↑ *Ibid.*
3. ↑ J. Lacan, « Compte-rendu de l'acte psychanalytique », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 376.
4. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 455.
5. ↑ *Ibid.*, p. 449.
6. ↑ M.-N. Jacob-Duvernet, « C'est impossible, malgré tout je le fais », *Champ lacanien. Revue de psychanalyse*, n° 7, mars 2009.
7. ↑ *Ibid.*, p. 449.
8. ↑ *Ibid.*, p. 456.

Nadine Cordova

« ... un autre truc * »

« Vous me direz que je n'ai rien découvert. C'est vrai. Je n'ai jamais rien prétendu découvrir.

Tous les trucs que j'ai pris, c'est des trucs que j'ai bricolés par-ci par-là.

Et puis surtout, figurez-vous, j'ai une certaine expérience de ce métier sordide qui s'appelle être analyste.

Et alors là, j'en apprend quand même un bout. »

J. Lacan, 1974 ¹

Pour traiter la question qui nous intéresse, je me suis appuyée sur une citation du séminaire ...*Ou pire* ², la voici : « Ce qui *est dit* n'est pas ailleurs que dans ce *qui s'entend*. C'est ça, la parole. Le dire, c'est un autre truc, c'est un autre plan, c'est le discours. »

Si j'ai choisi ce passage, c'est pour plusieurs raisons. D'abord, il fait écho au titre de notre séminaire de l'année. En cherchant à cerner le réel, Lacan, dès les années 1970, modifie sensiblement ce qu'il en est de la fonction de la parole. « La parole et son dire » ramasse donc en quelques mots un tournant. D'ailleurs, le séminaire ...*Ou pire* (couplé avec les entretiens à Sainte-Anne sur le savoir du psychanalyste) a une place spéciale. Il répond à « Fonction et champ de la parole et du langage », les nœuds borroméens y font leur entrée et le dire prend consistance comme substantif. De plus, c'est dans les murs de Sainte-Anne, pendant un entretien, que *lalangue* naît d'un lapsus. Pour couronner le tout, les trois points de suspension de ...*Ou pire* ont de quoi nous interroger.

Alors, si Lacan utilise le mot peu précis de *truc*, c'est peut-être pour souligner quelque chose de plus réel dans la parole. J'ai remarqué en effet que Lacan utilise volontiers *truc* à partir de ces années-là quand il approche un point important. Pour l'anecdote, certains doivent se souvenir d'une émission de magie très populaire dans les années 1970, qui s'appelait « Y a un truc ».

En ce qui concerne l'analyse, *truc* est un mot qu'on entend souvent. Des analysants l'emploient quand ils n'arrivent pas à désigner ce qu'ils ressentent, ou encore quand ils soupçonnent qu'il y a une énigme, quelque chose de caché. En un mot, ils l'utilisent quand il se passe quelque chose dans la cure. Cet analysant en parlant de sa famille déclare : « J'ai peur de trouver une grande vérité chez vous. [...] Il pourrait se passer un truc où tout éclaterait. » Une autre avance : « Y a sûrement un truc dans mon enfance, ça expliquerait pourquoi je souffre. » Ce garçon de 7 ans, quant à lui, arrive en disant : « Aujourd'hui, j'ai pas de truc à dire. [...] Un truc, c'est un truc à dire. [...] Tous les gens de la terre, tout le monde a un truc ; tout le monde a quelque chose qui ne sait pas ce que c'est. » Et enfin, cette femme rompt le silence qui l'angoisse : « Quand j'ai pas de truc à dire, je suis vide. » *Truc*, ce n'est pas seulement le mot qui manque, ça dit plus que ça, ça laisse entendre ce que l'on ne peut pas dire.

Avec le titre du séminaire nous nous trouvons donc à la fois dans le champ de la doctrine et dans celui du dispositif analytique avec la parole singulière et son dire. Je vais donc essayer d'articuler ce qui lie et oppose le couple que forme « parole et dire » (le dire étant entendu ici comme substantif) ; enfin, le couple que forme « la parole et son dire », avec le possessif « son » qui nous invite peut-être à y entendre une proximité.

« Son » parole

Comme on le sait, la parole du petit homme ne peut pas naître sans une rencontre. Il lui faut naître deux fois. Je profite de l'équivoque homophonique de *son* pour en dire quelques mots. En effet, celui qui ne parle pas encore vit dans un univers de sons discontinus perçus à travers les mots et les silences de ceux qui le reçoivent. La vie, ça commence donc avec ce qui ne fait pas sens mais impressions, résonance. Pour que se produise la rencontre inaugurale avec la parole, il faut compter sur ses effets mystérieux. Il faut compter sur la qualité, la tonalité, le timbre de la voix, sur la façon de dire, sur l'engagement de la parole de l'Autre incarné. Derrière les soins, le regard, la voix, les silences et les mots, *l'infans* va *a-cueillir* ou pas la parole avec ce qu'elle contient de désir et de jouissance ; petit à petit, il va trouver sa place, avoir un corps. Et la chaîne parlée va se constituer au fil des jours.

C'est donc à partir de ces fragments que va surgir, autour d'une bobine et d'un fil, le *couple phonétique oo/aa* que Freud a surpris chez son petit-fils. C'est la preuve que le petit sujet est entré dans le langage, et qu'il prend la parole. Encore faudra-t-il qu'un tiers (ici sa mère) interprète ces deux voyelles comme des mots, *fort-da*, partir-revenir, pour que ça prenne sens

pour lui. Au fond l'enfant s'entraîne à supporter l'absence et le silence de l'objet pour devenir un sujet avec son désir. Je souligne la note de bas de page de Freud dans « Au-delà du principe de plaisir » qui précise que l'enfant va jouer aussi avec son image dans le miroir pour la faire disparaître et réapparaître³. C'est toujours à partir des effets constatés que l'on peut conclure que quelque chose a eu lieu.

Si Lacan a d'abord situé la parole dans le champ symbolique du langage, celle-ci prend corps, en fait, dans le champ bien plus large de *lalangue*. Si la fonction maternelle est réduite à transmettre la parole⁴, celle-ci passe un trou, là il n'y a pas de son⁵, et passe des traces de jouissance. Car la parole nouée au vivant excède ce qu'elle veut dire, « dépasse le parleur⁶ », dit Lacan, car elle contient des débris, du déchet, toutes sortes d'effets qui sont pris et pas tout pris dans le symbolique. Elle draine réel, imaginaire et symbolique. C'est peut-être là, dans ce nouage, que se situe ce qu'il en est de la parole et de son dire. J'en profite ici pour souligner la place que prend la contingence dans cette rencontre inaugurale, et tout au long de la vie, que ce soit du côté des marques de jouissance, elles, fixées, et dont le sujet sera plus ou moins embarrassé, ou que ce soit du côté du dire, lui, non programmé.

La parole / les dits

Cela nous amène à la parole en analyse. Faut-il rappeler que la parole est l'instrument de la cure, qu'elle est l'objet d'élaboration de l'analysant et l'appui des interventions de l'analyste ? Et pourquoi ne pas le rappeler encore puisqu'il n'y en a pas d'autre ? Rappeler que la parole en analyse a un statut bien particulier. Dans le dispositif, l'analyste invite l'analysant allongé à répondre à la règle fondamentale de l'association libre. Et le bla-bla c'est du sérieux pour l'analysant, car la parole est ce qui le représente puisque la dimension du corps est réduite. Prendre la parole en analyse, c'est « être parlant », c'est chercher le truc qui se cache derrière les symptômes qui mènent à l'analyse. L'analysant va découvrir une parole intime, des signifiants qui insistent, des éléments de *lalangue* de son enfance. Il va déplier sa parole pendant de nombreuses années en présence d'un drôle d'interlocuteur dont il ne voit pas la « bobine », le temps de la séance. Car l'analyste ne répond pas du côté du sujet ; il est semblant d'objet de l'objet qui gouverne l'analysant : drôle de place.

L'analyse permet donc au sujet de passer à une parole analysante lourde de vérité, de mensonge, de contradiction, à une parole qui va faire trembler, fondre les certitudes et les mirages du sujet, avec le paradoxe que la libre association pousse à chercher la vérité, toute la vérité : la vérité qui

libérerait l'analysant de ses symptômes. Il ne se trompe pas vraiment mais la guérison n'est pas là où il l'attend. Si la parole est fondatrice du sujet, elle est trompeuse et menteuse comme on le sait, elle ne dit donc pas toute la vérité. Si elle nous trompe, c'est parce qu'elle véhicule du sens, et a un sens quand elle se déroule. Pourtant, s'entendre dire certains mots à haute voix a des effets. C'est un premier pas. L'analysant, écrit Lacan dans le « Discours de Rome », « réévalue la vérité de son passé à la mesure de son action nouvelle ⁷ ». Mais la route est longue pour l'analysant car la vérité telle qu'il l'appréhende est alors rassurante. L'analyste, lui, doit tenir le cap.

Ces petits éclairs de vérité, même s'ils s'évanouissent, vont porter leur fruit : ils creusent inexorablement un sillon ; l'analysant va rencontrer un moment le mur de la castration (et son effet de satisfaction). Si ça se creuse jusqu'à la butée, c'est que la parole opère, et si elle opère c'est parce que l'analyste donne la parole juste le temps pour qu'elle résonne, se taise, voire pour qu'elle prenne à peine le temps de son envol. Et l'analyste la coupe. La parole ainsi rythmée, ponctuée, brisée, stoppée poursuit son chemin, hors de la cure.

Revenons à ...*Ou pire*. Lacan définit la parole comme « ce qui est dit qui n'est pas ailleurs que dans ce qu'on entend ». Ce n'est pas nouveau puisqu'il abordera ce point dans le *Séminaire III*, en soulignant que, quelle que soit la structure, « lorsque le sujet parle, il s'entend lui-même », il « entend le son de ses propres paroles ⁸ », jusqu'à, pour certains, les entendre venues d'ailleurs. Mais, dans ces années 1971-1972, c'est la jouissance qui intéresse Lacan. Dans ce qu'entend l'analyste des dits de l'analysant, il est toujours question de la jouissance, et non de sens. Et c'est de ça qu'il s'agit dans l'interprétation ⁹. La parole analysante parle donc de jouissance, fabrique du signifiant pour en parler, pour essayer de traduire en parole ce qui existe et qui ne peut pas se dire. Et en parlant, ça en rajoute, ça jouit dans la parole même jusqu'au moment où il y aura une rupture. À force de chercher le sens, la parole perd son sens jusqu'au moment où il choisit le temps d'un instant.

La parole est bien l'instrument de la cure parce qu'elle est un effet de comblement du « il n'y a pas de rapport sexuel », c'est-à-dire du réel pris dans le langage. La parole définit la place de la vérité qui supplée à cette inexistence. Elle approche donc quelque chose du réel.

Le dire /le discours

Il faut faire un pas de plus pour saisir ce qui opère dans l'analyse puisque Lacan met en tension la parole et le dire (dans le passage que j'ai cité).

Je ferai d'abord un petit détour. Je me suis demandé au départ de ce travail : de quoi parle-t-on quand on parle du dire ? Enfin de quel dire s'agit-il ? Combien de fois Lacan parlera-t-il de son dire ? Dans *L'Acte analytique*, il évoquera déjà que l'acte a lieu d'un dire, puis il évoquera le dire de Freud, celui de Cantor, le dire de l'analyste comme interprétation, le dire de demande de l'analysant, le *Un-dire*, il dira le sexe est un dire. Enfin, autant de déclinaisons qui laissent penser qu'il y en a plusieurs. N'est-ce pas plutôt souligner qu'à chaque fois qu'il y a un dire, il est fondateur car il fait événement, et ce dès l'entrée dans le monde de la parole ?

Si Lacan peut dire « mon » dire ou nommer les dire, c'est que justement « le dire, c'est un autre truc, c'est un autre plan, c'est le discours ¹⁰ ». Le dire n'est donc pas dans ce qui s'entend.

Lacan le souligne dans *Le Savoir du psychanalyste* quand il avance que sa parole d'enseignement ne se confond pas avec son discours. Le dire, lui, s'articule autrement. Il convoque donc les quatre lettres du discours – a, S barré, S1, S2 – et les quatre places. Avec le dire, ça s'organise selon un ordre précis autour « de la jouissance, de la vérité, du semblant et du plus de jouir ¹¹ ». Le dire se place donc au niveau du lien social. C'est dans la logique des discours que le dire s'infère des dits, qu'il se démontre et produit des effets. La parole y est prise.

À peine quelques mois après ...*Ou pire* et *Le Savoir du psychanalyste*, Lacan écrit dans « L'étourdit » l'énoncé bien connu : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend ¹². » Cet énoncé qui a l'air d'une poupée russe suppose un acte, « qu'on dise », lequel dépend du dire, et il est imprévisible. J'ajoute que le « qu'on dise » dépend du dire, car Lacan précise dans *Encore* qu'il n'a pas écrit que le dire reste oublié. C'est le « qu'on dise » qui reste oublié au moment où c'est dit. Le dire est du côté de l'existence, il se produit ou pas.

L'enfant autiste nous enseigne un peu quelque chose quand le dire n'a pas lieu, quand les mots ne sont que des sons qui persécutent, quand il n'a pas le minimum de la parole : « Celui qui a le mot évite la mort ¹³ » dit Lacan dans le « Discours de Rome ». Il évoque là le statut du mot comme ce qui est le plus vide de sens, l'effet le plus réel du symbolique. C'est déjà un effet. On pense à la parole réduite à son trognon avec « le loup » dans le cas Robert ¹⁴. Et c'est peut-être cet effet que l'analysant a à rencontrer, l'effet le plus réel du symbolique. Un mur.

Si le petit homme franchit le mur du son, c'est qu'un dire inaugural l'en sort, et le fait entrer dans la possibilité d'un « qu'on dise » grâce au, ou à cause du mur infranchissable de la castration.

Je me suis demandé alors pourquoi, dans le « Discours de Rome ¹⁵ », Lacan situait l'analyste au-delà du mur du langage. Il revient sur ce point dans *Le Savoir du psychanalyste*. Il explique que derrière le mur, ce sont les quatre lettres du discours qui permettent de mettre du sens à la pratique, et l'analyste doit également se situer par rapport aux places du discours qu'il appelle « les quatre points cardinaux du discours ». Il y a là un savoir sur la structure que l'analyste a à connaître. Derrière le mur, il y a l'impossible. Derrière l'analysant, il y a l'analyste comme semblant.

Le dire est la condition du discours, et ce qui peut se produire à partir de la ronde des discours. La psychanalyse est donc une pratique du dire qui laisse chance à un « qu'on dise... », à la production d'une parole qui passe de la vérité au dire, qui fasse évènement. Il n'y a donc pas de parole qui fasse évènement sans son dire. L'effet, c'est qu'elle peut apporter quelque chose de nouveau dans le monde, dans la psychanalyse et plus modestement au niveau subjectif. Si certaines paroles sont vaines, d'autres inscrites pour toujours, certaines en revanche fondent un fait par hasard, de temps en temps, et c'est ça un dire ¹⁶. Celui-ci ouvre sur ce qui n'est pas écrit, et sur ce qui s'écrit dans la cure. Il y a du possible au présent dont les effets en revanche ne sont pas calculables. Avec le dire et le discours, Lacan introduit une nouvelle définition de la structure.

En effet, toujours dans ...*Ou pire*, Lacan affirme : « Il n'est de forclusion que du dire ¹⁷. » Je crois que c'est l'unique fois où il emploie cette expression. On sait à quel moment et pour quelle structure le terme de forclusion est utilisé. Dans la « Question préliminaire », la forclusion concerne l'absence d'un signifiant dans la psychose. Or, avec le dire, la forclusion ne concerne plus un signifiant, mais le discours. Il y a là une généralisation de la forclusion. C'est donc à partir du discours qu'on peut penser la structure, en termes de places et de lettres. Le truc est dans la *structure*. Quand Lacan parle du discours dans les murs de Sainte-Anne, il évoque en même temps ceux qui y sont internés. Les murs de Sainte-Anne, c'est une façon de protéger, de se protéger des effets délétères du hors-discours qui ne fait pas lien, quand la parole erre, quand l'objet n'est pas du semblant, quand les lettres sont libres.

Revenons alors aux trois points de suspension que Lacan introduit dans le titre du séminaire ...*Ou pire*. Pourquoi ne pas les prendre au pied de la lettre, enfin, au pied du point puisque là il n'y a que point, espace, point, espace. Cette discontinuité au niveau de la typographie que nous offre la grammaire, nous la retrouvons justement dans les phrases interrompues de Schreber que Lacan évoque dans la dernière leçon du séminaire. Schreber témoigne qu'il ne peut plus produire de dits. Ça reste suspendu.

Lacan place les points de suspension au début du titre en laissant une place vide qu'il va articuler avec le « il n'y a pas de rapport sexuel ». Si cette proposition s'énonce comme vérité, ce n'est donc qu'un mi-dire comme toute vérité. Ainsi, qui dit « mi » dit l'autre côté du « mi » que sont les trois points. Lacan pour y répondre propose de basculer la première lettre de *pire*, pour passer au *dire*, et localiser la place du dire. Et, logiquement, il le dit mais ne l'écrit pas. Car le dire se produit de ce qui ne peut pas s'écrire. Il échappe. Lacan n'illustre-t-il pas, par ce mouvement de bascule, celui du changement de discours dans l'analyse, effet du dire qui *ex-siste* au dit ? C'est du non-rapport sexuel que s'élabore un discours.

Conclusion

Le chemin du dire n'est pas terminé (et par ricochet celui de la parole), car Lacan va enfin lui donner toute sa dimension avec les nœuds borroméens. Il cherche à démontrer la complexité de la structure du *parlêtre* jusqu'à affirmer que c'est le dire qui noue les trois registres. Au fond, ce qu'amène le dire, c'est que la parole n'est pas qu'un « mur » pour utiliser le néologisme de Lacan. Quand elle fait nœud, elle témoigne du dire. Il y a donc du mouvement, du jeu possible malgré ce qui est fixé par la structure, et dans la structure de chacun ; il y a une place pour se mouvoir, pour que la parole vive. Si chacun fait son truc, son bricolage à partir de ce qu'il a reçu de *lalangue*, il y a parfois dans le nouage quelque chose qui ne passe plus et parfois même qui se défait. La cure peut permettre grâce au dire de bouger un peu les ficelles, de traiter un peu autrement ce qui ne fait pas lien, ce qui parasite. Dans l'analyse, toucher par la parole ce quelque chose de la jouissance qui commande le sujet a des effets dont on ne sait rien avant qu'ils ne soient.

Mots-clés : parole analysante, vérité, discours, nouage.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 10 novembre 2016.

1. ↑ J. Lacan, « Conférence de presse au Centre culturel français, Rome le 29 octobre 1974 », *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, p. 6-26.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 230.
3.  S. Freud, « Au-delà-du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 59.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 19 mars 1974.
5.  Puisque l'Autre – qui est le lieu de la parole – est troué.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 18.
7.  J. Lacan, « Discours de Rome », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 138.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 33.
9.  J. Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 26 (Entretiens sur le savoir du psychanalyste).
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 230.
11.  *Ibid.*, p. 227.
12.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 449.
13.  J. Lacan, « Discours de Rome », art. cit., p. 151.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 168.
15.  J. Lacan, « Discours de Rome », art. cit., p. 161.
16.  J. Lacan, *Je parle aux murs, op. cit.*, p. 69.
17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 22.

SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

Croyance, certitude, conviction

Stéphanie Gilet-Lebon

Une psychanalyse produit-elle un athée * ?

Le Σ (le symptôme), on y croit. À plus d'un titre. D'abord, le névrosé vient à l'analyse parce qu'il croit *en* la psychanalyse – c'est un acte de foi –, en présentant ce dont il souffre comme un Σ : il croit que c'est un Σ parce que c'est ce qui a été suggéré par les idéaux du discours et qu'il a cru à cette suggestion. Il subjective son Σ comme tel.

Le Σ , on y croit « parce qu'on croit qu'il va dire quelque chose ¹ ». Dire, comme un sujet peut dire. On croit, on imagine donc qu'il représente un sujet qui va parler. Mais qui va parler ? On croit d'abord que c'est l'analyste, on attend qu'il dise quelque chose qui pourrait solutionner le Σ , dont on pâtit. On croit alors à l'analyste, comme on croit au Σ , comme on croit à l'amour. On pourrait dire que c'est l'analyste- Σ . Σ à risque dans ce cas-là, si on le croit, si on croit, si on gobe ce qu'il pourrait proférer de l'ordre d'une résolution du Σ .

Le Σ subjectivé comme tel, réel dans son opacité, son énigme, a donc rapport à la croyance, de l'ordre imaginaire. « On croit qu'il peut dire », c'est un appel au sens qui est déjà dans l'énigme qu'il est ². Y croire, qu'il peut dire, c'est croire à un sens caché, à une vérité refoulée, qu'on ne sait pas. Pour qu'il y ait du refoulé – à croire – il faut que le sujet divisé de l'ICS (l'inconscient) soit constitué. La structure qui rend la croyance possible, c'est le sujet barré. C'est pourquoi l'*Unglauben* psychotique est « l'absence du terme où se désigne la division du sujet ³ ». Il y a chez le psychotique forclusion du sujet de l'ICS. Tandis que le névrosé est un croyant justement parce qu'il est divisé.

Puis, si ce Σ devient analytique, – c'est-à-dire si l'analyste a pu vous faire franchir le seuil de l'analyse, s'il a réussi à vous faire croire à l'ICS, à la supposition de transfert, s'il supporte l'amour de transfert qui pousse à l'élaboration de savoir dans une course à la vérité –, on croit que, tout énigmatique qu'il soit comme S1, il peut prendre sens des signifiants de l'ICS, du savoir ICS, S2 : il peut se déchiffrer. Dès lors, l'hypothèse de l'ICS, d'un sujet de l'ICS, est posée, déduite de la possibilité du déchiffrement. À partir du

transfert, on suppose qu'il y a un sujet au savoir ics, lequel d'ailleurs ne se livre, ne parle, qu'à la méprise du sujet.

Ce savoir, « quel peut bien être le sujet à le savoir avant ⁴ ? », demande Lacan. « Dieu lui-même », répond-il. Alors, s'agit-il de croyance dans le transfert comme dans la croyance religieuse ? Nous disons cependant autre chose lorsque nous parlons de méprise ou de postulat. Néanmoins, il peut être croyance quand c'est l'analyste qui est supposé pouvoir, par son interprétation, solutionner le Σ .

Si l'analyse a bien une visée épistémique, une visée de savoir, elle ira logiquement contre la croyance, si croire est ne pas savoir – au sens où moins on sait plus on croit. C'est, du moins, ce que soutiennent les philosophes, les penseurs professionnels héritiers des Lumières. Grâce au savoir de la science on peut s'extraire de la crédulité. Ceux qui croient, pensent-ils, sont mystifiés, manipulés. Ils errent dans l'obscurantisme et sont intellectuellement retardés.

J'ai lu avec intérêt le plaidoyer pour la croyance de Régis Debray ⁵, qu'il démontre aussi indispensable que périlleuse. Il souligne que la croyance a mauvaise presse dans nos temps modernes du chacun pour soi, qui se targue de progrès scientifique et de pouvoir régler les affaires humaines par les algorithmes. Pourtant un croyant n'est jamais seul. La croyance assure une appartenance, le lien dans la vie sociale. On ne peut appeler fils son fils qu'à faire confiance. Et, ajoute-t-il après avoir argumenté, aucune civilisation ne peut s'engendrer de l'objectivité scientifique.

La psychanalyse a vocation à réduire le champ de la croyance. C'est ainsi que l'on pourrait entendre : « La pointe de la psychanalyse est bel et bien l'athéisme ⁶. » Mais la croyance qui est concernée dans notre expérience est ceci qu'il y a un sujet à la chaîne signifiante inconsciente, un sujet qui saurait le savoir ics qui se construit par petits bouts. La croyance dans l'expérience analytique est la condition du transfert nécessaire à la cure, sans laquelle pas de psychanalyse qui mette l'ics au travail.

L'ics dépend de l'Autre du langage, mais cet Autre « n'enferme nul savoir qui soit, ni déjà là, ni à venir dans un statut d'absolu ⁷ ». Le savoir de sa structure est béant, manquant, où justement Dieu a sa place.

Revenons donc à ce Dieu que Lacan met dans le coup du SsS (sujet supposé savoir), dont on attend le sens du Σ . C'est l'ics : « Dieu est ics ⁸. » Le SsS, « Dieu lui-même pour l'appeler par son nom ⁹ », et, ailleurs, « Dieu, un point c'est tout ¹⁰ ». Et quand on précise le nom que lui donne Pascal, dit Lacan ¹¹, c'est le Dieu des philosophes et des savants, latent dans toute théorie, le supposé du savoir. Ce n'est pas le dieu d'Abraham, d'Isaac et de

Jacob, celui qui parle – le supposé de la parole –, dont Lacan fera Dieu le Père ou Nom-du-Père – dont on peut se passer à condition de s'en servir¹² –, lui donnant ainsi dans la psychanalyse un statut d'opérateur.

« Aussi longtemps que se dira quelque chose l'hypothèse Dieu sera là¹³. » Comme lieu où se produit le dire. D'où le néologisme *Dieur*¹⁴. « Impossible de dire quoi que ce soit sans aussitôt *Le* faire subsister sous la forme de l'Autre. »

Donc, en psychanalyse, selon le postulat du transfert – qui est au commencement –, on croit à l'ics, on fait exister Dieu, on croit que le Σ prendra sens. Et, l'amour de transfert portant le Dieu-désir, on croit au Ss-désir (sujet supposé désir). « La psychanalyse c'est la façon moderne de la foi religieuse¹⁵. » Remarquons qu'ici Lacan dit foi et non pas croyance.

Alors, le SsS (sujet supposé savoir), nous le disons fiction qui tient à l'erreur, à la méconnaissance de la réalité de l'ics : de ce que l'ics est un savoir que personne ne sait d'avant, fût-ce Dieu.

Si la pratique de l'analyse est orientée par l'analyste vers le réel, le SsS chutera – moment crucial du trajet analytique, en même temps que se reconnaîtra l'ics comme savoir sans sujet qui détermine la jouissance. Soit l'ICSR (l'inconscient réel), comme l'écrit Colette Soler, qui se manifeste au fur et à mesure, en alternance avec la quête du sens, la quête du savoir à répondre du Σ , par de l'impossible à dire, des butées hors sens qui font apercevoir l'inconsistance du savoir et qui creusent le trou nommé par Lacan S(A). Chute donc du postulat du SsS et de la croyance à une réponse en savoir articulé quant au Σ . Chute du SsS, « dont c'est le cas de l'ics [de l'ics tel que Lacan l'a finalement conçu] qu'il l'abolisse ». Et c'est bien par le travail du transfert qu'on passe à l'ICSR, hors sens, qui se manifeste ; à un ICSR insubjectivable.

Mais la mise en question du SsS est difficile : « Il n'est pas dit qu'il soit possible à la pensée de soutenir un affrontement à cette question¹⁶ », à cause, sans doute, du besoin bien humain de toujours vouloir supposer un sujet au savoir. « Qu'il puisse y avoir un dire qui se dise sans qu'on sache qui le dit, voilà à quoi la pensée se dérobe¹⁷. » Sa mise en question passe par l'objet *a* condensateur de jouissance – là où ça ne pense pas –, là où il n'y a plus de sujet, ce qui s'oppose au Dieu Sujet-sS.

Alors, la chute du SsS supposé dans le transfert, c'est aussi la chute du Dieu des philosophes, celui dont Lacan disait que l'œuvre de Diderot témoignait qu'il aurait pu être réellement athée¹⁸, et, dans *Un Autre à l'autre*, « qu'il avait entrevu que la question (de Dieu) est celle du manque quelque part, et très précisément, en tant que le nommer, c'est y fourrer un

bouchon, rien de plus¹⁹ », c'est-à-dire le nommer par exemple « l'Être suprême », comme Voltaire. Et en faire religion, c'est boucher le trou de $S(A)$. Donc, dans le trou creusé en $S(A)$, y mettre quelque chose, c'est déjà ne plus être réellement athée, qui serait peut-être de laisser vide le réel du trou au cœur du symbolique. Mais à laisser vide le trou du symbolique, on pourrait s'y fasciner et... il faudrait ne plus parler car la parole est appelée à coloniser le trou.

Disons que la chute du SsS produit un athée du Dieu des philosophes et des savants, donc un athéisme tout relatif puisqu'il reste le Dieu qui parle, le supposé de la parole, le Dieu du désir que l'on peut continuer à interroger. Et puis, que A soit barré ne signifie pas que rien n'existe de Dieu, nous dit Lacan dans *Encore*. De plus, de $S(A)$, il fait alors ce à quoi une femme a rapport. Il en désigne la jouissance de la femme, pointant que c'est là « que Dieu n'a pas encore fait son exit²⁰ ». Il est toujours là. En effet, puisque cette jouissance de $S(A)$ on l'impute à Dieu ; Dieu est lui-même jouissance.

Parmi les finalités de l'analyse d'option lacanienne, qui cible le réel hors sens, dont l'une est de produire un analyste, vise-t-on alors une autre forme d'athéisme ? Un athéisme qui serait propre à l'analyste ? Il est arrivé à Lacan de rapporter cette question concernant l'analyste « qui court dans le mouvement d'une inspiration première²¹ » (l'IPA dont Freud a voulu « donner statut d'église aux légataires de [la] pensée », *dixit* Lacan dans sa conférence au GODF²²). Cette question est : doit-il être ou non athée, c'est-à-dire ne plus croire en Dieu ? Cependant qu'il parle un peu plus loin dans le texte d'un athéisme véritable « dont la dimension ne pourrait être conçue qu'à la limite d'une ascèse dont il nous paraît bien qu'elle ne peut être qu'une ascèse analytique ».

À la limite, soit à la fin, me semble-t-il, de l'ascèse analytique, quand l'expérience analytique va à son terme, destituant le sujet qu'elle avait instauré, quand le psychanalysant qui s'est peu ou prou identifié à son Σ – c'est-à-dire a cessé d'y croire – passe à l'analyste, alors il pourrait devenir le saint dont parle Lacan dans *Télévision*²³, qui, lorsqu'il opère en tant qu'analyste, se met à faire le déchet, soit l'objet a , le rebut de la jouissance. Autre sorte d'ascèse, pour le coup, celle de l'acte.

C'est à propos de l'athéisme que C. Soler produit le terme d'*athéisme*²⁴ en ajoutant le c de l'acte à athéisme, soit un athéisme possible, non prescriptible et ponctuel puisque l'acte est de structure temporelle. Mais il est scabreux, dit-elle, de parler d'un sujet athée puisque dans l'acte le sujet n'y est pas.

Seul, si j'ai bien compris, l'acte peut venir dans le trou de l'imprévisible sans qu'il fasse bouchon, puisqu'il n'est pas de l'ordre du savoir, qu'il s'inscrit dans le réel. De plus, n'étant pas déclaratif, on ne peut en faire profession de foi : pas de religion de l'acte. J'ai trouvé juste ce que C. Soler avance, que si l'on pouvait parler d'athéisme pour l'analyste, ce serait un athéisme du réel, à condition qu'il ne cible pas seulement dans sa technique le sens du désir, mais le réel hors sens – s'il met l'acte et l'interprétation à l'heure de l'ICSR qui est sans Autre, qui *ex-siste* au symbolique, « qui est le seul à être sans Dieu ²⁵ », dit-elle.

Somme toute, pour être un « athée viable qui ne se contredit pas à tout bout de champ ²⁶ » – j'entends viable comme : tenir le coup dans le temps à être au jour de l'acte analytique, dans son inscription dans la charte de l'acte –, il s'agit de croire l'hypothèse tardive de Lacan, selon laquelle l'ICS est réel, qu'il souligne d'une parenthèse dans l'« Introduction à l'édition anglaise du séminaire XI ²⁷ » : l'ICS, « (qui n'est ce qu'on croit, je dis : l'inconscient, soit, réel, qu'à m'en croire) », pour ne pas faire retour à la religion du sens du désir. C'est une distance prise avec l'ICS-vérité qui ne rencontre aucun point de capiton.

Mots-clés : croyance dans le sujet supposé savoir, méprise, religion du désir, savoir à venir, Dieur, acthéisme.

*↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 17 novembre 2016.

1.↑ J. Lacan, *R.S.I., 1974-1975*, séminaire inédit.

2.↑ L'énigme étant le comble du sens.

3.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 215-216. Dans *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil, 1986, p. 67 : avec la *Versagung des Glaubens*, le psychotique ne croit pas à la Chose.

4.↑ J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 336.

5.↑ R. Debray, *Allons aux faits : croyances historiques, réalités religieuses*, Paris, Gallimard, 2016, p. 141 et suivantes.

6.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 139.

7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 64.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*
9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 44.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 280.
11.  J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », art. cit.
12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 136.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 44.
14.  *Ibid.*
15.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile amour, 1976-1977*, séminaire inédit.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 281.
17.  J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », art. cit., p. 335.
18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 357.
19.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 176-177.
20.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 78.
21.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, *op. cit.*, p. 357.
22.  « La psychanalyse en ce temps », conférence à la loge maçonnique du Grand Orient de France du 25 avril 1969 au Temple n° 3, *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 4-5, 1983, cité dans l'article de C. Soler, « L'exit de Dieu, ou pire », *Revue de psychanalyse du Champ lacanien*, n° 8, Paris, EPFCL, mars 2010.
23.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 519.
24.  C. Soler, « L'exit de Dieu, ou pire », art. cit., p. 27.
25.  *Ibid.*
26.  J. Lacan, « Conférence à Yale », *Scilicet*, n° 6-7, 1975, p. 29.
27.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », « Introduction à l'édition anglaise », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 571.

Radu Turcanu

Certitude et « domaine de la foi * »

L'expression « domaine de la foi » est utilisée par Lacan dans sa « Conférence à Louvain » du 13 octobre 1972 : « La mort est du domaine de la foi. » C'est en référence à cette phrase que j'ai choisi d'aborder les signifiants qui nous sont proposés cette année comme thème de travail pour notre séminaire du Champ lacanien : croyance, conviction et certitude.

D'abord la croyance. Lacan explique à ses auditeurs qu'il est venu à Louvain pour leur parler de « ce que c'est la psychanalyse ». Et il en donne une des définitions les plus concentrées possibles : « C'est un discours ¹. » Et qu'est-ce qu'un discours ? « [...] c'est cette sorte de lien social, c'est ce que nous appellerons d'un commun accord, si vous voulez bien, l'être parlant, ce qui est un pléonasme, n'est-ce pas ? C'est comme parce qu'il est parlant qu'il est être, puisqu'il n'y a d'être que dans le langage. Alors le parlant – le parlant vous l'êtes tous, enfin du moins je le suppose –, le parlant que vous êtes tous se croit être dans bien des cas, en tout cas dans celui-ci ; il suffit de se croire pour être en quelque façon cet être parlant ² ».

Une première distinction s'impose ici. Si nous nous aventurons dans un petit développement à partir de ce que nous renseigne le dictionnaire, nous pourrions affirmer que « croyance », dans le sens de « croire que » ou « croire à », concerne le sujet ou une collectivité et porte sur l'existence de quelque chose ou sur la vérité d'une thèse. Par exemple, croire à un jugement ou à une hypothèse, à l'existence des extraterrestres ; et cela dans le sens de « croire que » ou même « penser que ». Il y a aussi « se croire » quelqu'un ou quelque chose, ou « se croire être », comme dans l'exemple donné ci-dessus par Lacan. Le mot vient du latin *credentia* et du verbe *credere*, qui ont donné aussi « créance », « action de croire » et, au sens juridique, « dette active ». Plus encore, un rapprochement indirect pourrait être fait entre cette notion de croyance et le jugement d'existence évoqué par Freud ³, où l'existence et la vérité se trouvent au niveau des représentations, des pensées, d'une retrouvaille de quelque chose d'antécédent, qui vient du domaine de la révélation et qui réapparaît au niveau de la signification.

La foi et son domaine seraient, quant à eux, liés plutôt à la rencontre du sujet avec la dimension d'un Autre radical, où il n'est pas question de représentation ou de signification, de vérité ou d'adéquation, mais de leur possibilité même d'apparaître, ou non, d'être ainsi (re)trouvées, confirmées dans l'existence. Il y a dans le « domaine de la foi » quelque chose qui renvoie à la *Bejahung* freudienne, à une acceptation ou adhésion premières, à une incorporation réelle de l'Autre qui marquera toutes les futures croyances ou incroyances du sujet. On pourrait presque dire que la naissance du sujet, naissance de l'inconscient en fait, contrairement à la naissance biologique, est un acte de foi en l'Autre, et se situe à l'intersection *surréaliste* de la vie et du signifiant. Le mot « foi » vient du latin *fides*, qui a donné « fidèle », « fidélité » ; comme verbes nous avons ici « se fier à », « avoir la foi en ».

La foi désignerait ainsi l'attribution de quelque chose à quelqu'un, Dieu ou l'Autre : une radicale altérité, une jouissance radicalement Autre que celle du sujet, qui, lui, se retrouve en retour avec ses croyances et avec une jouissance à échelle humaine. Alors que « croire à », « croire que » ou « se croire » seraient liés à l'existence du sujet, dont est responsable, depuis le *cogito* cartésien, la pensée ayant surmonté tout doute. La certitude et la garantie quant à cette existence viennent précisément du fait que, pour Descartes, on ne peut pas supposer que Dieu, en fin de compte, est malin ou trompeur, car ce Dieu est coupé de tout ce qui est dysharmonique chez l'humain, y compris de sa jouissance.

Nous avons besoin, en ce point de la discussion, d'une référence supplémentaire : la théorie des pulsions de Freud, car elle n'est pas sans rapport avec la question des croyances et celle de l'existence – c'est une des hypothèses fortes que j'avance ici. Je retiens un seul aspect de cette théorie, à savoir la question de la pulsion de mort, mystérieuse et méconnue, aujourd'hui presque même plus reconnue, pulsion de mort qui, selon Lacan, se trouve au fondement de toute pulsion de vie : « [...] le signifiant comme tel, a, en barrant le sujet par première intention, fait entrer en lui le sens de la mort. (La lettre tue, mais nous l'apprenons de la lettre elle-même.) C'est ce par quoi toute pulsion est virtuellement pulsion de mort ⁴ ». Ainsi, suivant ce postulat, croire à (penser) son existence de vivant se fonde sur ce que l'on pourrait appeler, en transposant la formule de Lacan, la foi en la pulsion de mort, c'est-à-dire la foi en le signifiant qui, lui seul, du fait que la répétition y est inscrite, détache cette pulsion de mort du substrat organique, auquel même Freud la liait parfois comme pulsion « de destruction ». En fin de compte, c'est cette foi qui fait de tout sujet de l'inconscient un croyant, le plus souvent malgré lui ⁵.

Chez Lacan, la pulsion de mort, cet au-delà du principe de plaisir ⁶, représente à la fois la fonction de la castration et le champ de la jouissance, ou, autrement dit, la mortification du support organique par le signifiant autour des trous, qui résultent des coupures, des séparations, des disparitions de la fonction de l'organe ⁷, et même de l'*aphanisis* ou évanouissement du sujet. L'angoisse de castration, liée à ces coupures et trous, ajoute Lacan, indique avec précision le lieu de la certitude, c'est-à-dire le fait certain qu'il y a eu jouissance, source du *trou-matisme*.

Tout comme Freud détache la pulsion de mort du biologique, par son attribution à un symbolique basé sur la répétition et pour laquelle l'exemple du surmoi reste emblématique, Lacan détache la jouissance du corps parlant de la pure jouissance de la vie, dont l'exemple préféré chez lui reste le domaine végétal. À partir de cette pulsion de mort, ici domaine du signifiant et de la foi en celui-ci, impropres au végétal, il s'agit pour le sujet d'avoir un corps pulsionnel, c'est-à-dire un corps tracé, percé par le signifiant, corps sexué et mortel à la fois. Et c'est en cela que, pour l'être parlant, la mort n'est pas le contraire de la vie, comme vie végétale, mais « un acte de foi », précise Lacan, ce que Freud indiquait déjà lorsqu'il introduisait le rapport entre la pulsion de mort et la répétition.

« La mort est du domaine de la foi. Vous avez bien raison de croire que vous allez mourir bien sûr ; ça vous soutient. Si vous n'y croyez pas, est-ce que vous pourriez supporter la vie que vous avez ? Si on n'était pas solidement appuyé sur cette certitude que ça finira, est-ce que vous pourriez supporter cette histoire ; néanmoins ce n'est qu'un acte de foi ⁸ [...]. » Et encore : « La vie n'a rien à faire avec la mort. Quoi qu'on en pense, la mort, c'est purement imaginaire. S'il n'y avait pas de *corpse*, s'il n'y avait pas de cadavre, qu'est-ce qui nous ferait faire le lien entre la vie et la mort ⁹ ? » On pourrait, en effet, ajouter que si la mort est « du domaine de la foi », le *corpse* serait du domaine de la certitude. Et ce n'est pas une simple boutade, car c'est le tombeau comme trou qui indique que la séparation du corps, en tant que *corpse* – plus les objets qui l'accompagnent –, du corps social reste la seule assertion certifiée du fait qu'il y a eu jouissance de la vie d'un corps. En cela, la jouissance dépasse la barrière qui sépare la vie et la mort, car c'est quand son support, le corps du sujet, se fait trou, qu'elle prend une dimension subjective, non pas dans le corps du sujet évidemment, mais dans un corps social.

Si la psychanalyse est un discours, comme l'explique Lacan, on arrive à celui-ci en passant par Descartes et son sujet de la science, par le sujet de la connaissance chez Hegel et par son désir de l'homme qui est désir de

l'autre, et finalement par le sujet divisé de l'inconscient freudien. Chez Freud, c'est le désir inconscient, de l'Autre, qui vient sur la place du sujet, et c'est le fait de se fier à l'association libre qui vient sur la place de la croyance en l'Autre ou en Dieu. De plus, pour Freud, dans la psychose, où il y a rejet de l'inconscient, nous sommes dans le domaine de l'incroyance, de l'*Unglauben*¹⁰, et non pas dans le domaine de la foi. D'ailleurs, le *corpse* non plus ne s'inscrit ici dans ce que j'ai appelé le domaine de la certitude. Ce que Lacan traduit ainsi : le signifiant gelé ou le signifiant tout seul représente dans ce cas un sujet non barré, sans un S2 d'appoint, sujet qui se fige dans une certitude concernant son existence selon une trajectoire asymptotique, sans point de capiton et sans finitude du corps et de la vie. Tout le sens concerne ici le sujet, il n'y a pas de non-sens. « Tout Non-Sens s'annule », dit Schreber¹¹.

Le discours de l'analyste, tel qu'il est formalisé par Lacan, « fait partie de ceci que nous pouvons savoir en tout cas avec une entière certitude, c'est le minimum qu'on puisse dire, c'est que tout ce qui s'édifie entre ces animaux dits humains est construit, fabriqué, fondé sur le langage [...] ; il paraît difficile de ne pas s'apercevoir que ce qui fait que les êtres humains tiennent ensemble eux aussi, ça a rapport avec le langage ». Lacan continue : « J'appelle discours ce quelque chose qui dans le langage se fixe, se cristallise, qui use des ressources du langage qui sont évidemment plus larges, qui ont beaucoup plus de ressources, qui use de ça pour que le lien social entre êtres parlants, ça fonctionne. » Même quand il est sur une île déserte, comme Robinson Crusoé, l'homme « habite le langage et en quelque sorte, ses moindres pensées lui viennent de là ; on aurait bien tort de croire que s'il n'y avait pas de langage, il penserait ; c'est pas qu'il pense avec, c'est le langage qui pense ; et puis il en reçoit d'autant plus de choses qu'il y a longtemps qu'il était là-dedans, et c'est pas une raison, parce qu'il a fait un petit naufrage, pour que ça cesse¹² ».

Dans le discours de l'analyste, la question de la croyance se répartit non pas entre le sujet et Dieu (l'Autre), mais entre l'analysant et l'analyste. Le premier, pour arriver à se penser comme ou pour croire qu'il est sujet de l'inconscient, pour se positionner ainsi d'une manière convaincante à l'intérieur de ce discours, est censé croire en l'Autre du transfert, au sujet supposé savoir. Quant à l'analyste, il se fie à la parole de son analysant, il reste fidèle à ses associations libres, dans le sens où il y croit : il croit, et il a même la certitude, que c'est celui qui lui parle qui le dit. Son intervention comme analyste n'a d'autre appui que cette parole analysante et la foi en elle, ce qui se traduit du côté du sujet par la croyance au sujet supposé savoir et à l'inconscient. Mais l'analyste ne croit pas l'analysant, c'est-à-dire

qu'il ne croit pas à sa quête de sens à travers ses énoncés. Il s'y oppose même, en apposant son *dire que non* aux essais répétitifs du sujet d'authentifier ses paroles sans en référer à sa position dans l'énonciation : celle précisément d'un sujet divisé qui disparaît, s'évanouit, dans le sens de l'*aphanisis*, sous les signifiants qui le représentent et dont la visée fantasmatique est l'objet perdu freudien.

L'analyste authentifie la parole analysante, toute la parole du sujet, sans la trier ou la juger, non pas à partir de la quête éperdue du sens chez l'analysant, mais basé sur cette rectification de la position du sujet qui parle ; nouvelle position fondée non pas sur les énoncés du sujet mais sur l'énonciation, soit sur ce qui *s'inter-dit* dans la parole analysante. Et c'est par là même, par le fait que l'analyste reste, contre vents et marées, fidèle à la parole de l'analysant, que ce dernier se trouve authentifié dans son être, dans ce qui, au-delà des identifications, se révèle à lui, suivant le temps logique de l'analyse, comme son identité symptomatique.

Basé sur cette répartition de la croyance côté analyste et côté analysant, le sujet en analyse se construit un style qui n'est plus redevable ni au « style » œdipien, ni au style de l'analyste d'ailleurs. Lacan transforme ainsi la formule de Buffon « le style c'est l'homme » : « Le style c'est l'homme auquel on s'adresse ¹³. » L'étoffe, la consistance que le sujet se construit en analyse dépendent donc de sa croyance au sujet supposé savoir ainsi que de la place que l'analyste occupe pour lui dans le dispositif, une place à la fois « fidèle » et objet cause par rapport à la parole analysante. « Ainsi, non seulement le sens de ce discours réside dans celui qui l'écoute, mais c'est de son accueil que dépend *qui* le dit : [...] à savoir le sujet à qui il donne accord et foi, ou cet autre que son discours lui livre comme constitué ? Or l'analyste s'empare de ce pouvoir discrétionnaire de l'auditeur pour le porter à une puissance seconde ¹⁴. »

Voici un bref exemple de ce que j'entends par le nouage entre la croyance du sujet analysant au sujet supposé savoir et la foi de l'analyste dans la parole analysante. Il s'agit de Nour, une petite fille qui arrive à sa première séance quand elle a cinq ans et demi. Ses parents viennent de se séparer d'une manière houleuse. Dans le discours de la mère, le père est présenté comme quelqu'un de perturbé qui n'assume pas la fonction paternelle. Quand la mère arrive avec Nour, elle dit à sa fille qu'elle va faire une thérapie avec moi. « Est-ce qu'on peut vraiment dire qu'avec les enfants de cet âge on fait une analyse ? », me demande-t-elle. Je réponds par l'affirmative, mais je n'insiste pas. Évidemment, pour Nour le signifiant « analyse » reste en suspens, même en souffrance, comme je serai amené à le

constater plus tard. La petite ne veut pas donner l'impression qu'elle est marquée par les événements qui ont lieu autour d'elle : « Je m'en fous complètement ! », s'exclame-t-elle. Elle ne veut pas trop en parler, évacue rapidement et avec une certaine intransigeance la question. Pourtant, elle veut bien venir me voir ; parler d'autre chose. De l'école par exemple, où elle est une élève brillante. De ses amies aussi, et peu à peu des séjours chez son père, un week-end sur deux.

Au début de la première séance, Nour ne voulait pas rester seule avec moi dans le bureau, faisant des allers-retours entre mon bureau et la salle d'attente où était sa mère. Je lui ai proposé qu'on trouve ensemble « un truc » qui la ferait rester. Sans hésiter, elle me dit que si je voulais qu'elle reste, je devrais m'asseoir à sa place et qu'elle se mettrait dans mon fauteuil. « D'accord », ai-je dit, et, même si incrédule au début quant au sérieux de mes propos, Nour est restée pendant le reste de cette première séance dans mon fauteuil. Et ensuite pendant presque deux ans.

Un jour, je dis à Nour que j'aimerais récupérer mon fauteuil. Elle a l'air étonnée et affirme ne pas savoir que c'était là ma place. Je lui rappelle notre première séance d'il y a deux ans ; elle sourit et l'échange de places se fait comme si de rien n'était. Mais le prix à payer pour mon *acting out* est un bombardement de sa part avec des questions concernant ma famille. Ce n'était pas la première fois que cela arrivait, mais cette fois-ci c'est massif. Je me débrouille comme je peux, elle est très insistante, je réponds à une ou deux questions, et finalement voilà le signifiant resté en souffrance qui refait surface : « Et quel est ton métier ? », demande Nour. « Psychanalyste », je lui réponds. « C'est quoi psychanalyste ? » « Eh bien, j'écoute ceux qui viennent me voir, et puis on se parle. » Elle me regarde en faisant une grimace : « Tu sais comment je t'appelais au début ? Le monsieur qui parle. »

La séance suivante commence en trombe : « Je veux te dire autre chose aujourd'hui. » Et après une courte pause : « J'ai un secret. »

« Très bien », je réponds.

« Je te le dis pas, c'est un secret.

– Ça pourrait m'intéresser, tu crois ?

– En fait, j'ai trois secrets.

– Bon. Vas-y alors.

– D'accord. Tom a quitté Anne (Tom est son ancien amoureux, Anne sa meilleure amie). Et tu sais, il y a quelqu'un qui est triste.

– J' imagine.

- C'est pas moi, c'est Anne.
- Et toi ?
- Moi, ça me va... Moi, ça me va... Et tu sais, Tom l'a embrassée sur la bouche un milliard de fois.
- Il t'a embrassée aussi ?
- Non... ah si, c'était l'année dernière, j'ai oublié, je te l'ai déjà dit.
- Et les deux autres secrets ?
- C'est tout. »

Il y a dans la répétition du « moi, ça me va » une sorte de signature, comme lorsqu'elle signe les feuilles qu'elle remplit pendant les séances. Sa mère quitte son père, et ça ne lui va pas, malgré ce qu'elle laisse entendre. Tom quitte Anne et ça lui va. C'est une substitution, une métaphore. Mais c'est aussi le style de « Nour analysante ». Elle offre son triple secret sous la forme d'un nœud, en me situant à la place du « monsieur qui parle ». Elle aurait pu dire « à qui on parle ». Elle se retrouve ainsi à une place devenue distincte dans la structure, une place où sa parole est authentifiée dans ce qu'elle recèle d'*inter-dits*.

D'ailleurs, après la conclusion de cette tranche d'analyse, trois ans après son début, Nour m'écrit des lettres où elle continue à m'exposer les nouvelles péripéties de Tom et Anne. En narratrice accréditée du feuilleton, cette fois-ci.

Comment passe-t-on de la croyance au sujet supposé savoir et à l'inconscient-langage, à la position de l'analyste, qui n'y croit plus mais qui reste à une place de semblant dans le discours analytique ? « [...] la croyance, c'est toujours le semblant en acte [...]. Le psychanalyste ne veut pas croire à l'inconscient pour se recruter. Où irait-il, s'il s'apercevait qu'il y croit à se recruter de semblants d'y croire ? L'inconscient, lui, ne fait pas semblant ¹⁵ [...] », dit Lacan dans le « Discours à l'ÉFP ». Le fragment cité fait partie de la dernière section de ce discours où Lacan revient sur la différence dans la formation et le recrutement entre les analystes de l'IPA et ceux de son école, ainsi que sur le fait que certains de ses collègues qui l'ont suivi après son exclusion de la SPP l'ont abandonné en 1969 à l'occasion des débats autour de la *Proposition* sur la passe.

Si l'analyste ne croit pas à l'inconscient pour se recruter, c'est d'abord parce qu'il n'est pas sujet de l'inconscient de sa place d'analyste, mais semblant d'objet cause du désir... de parler chez l'analysant. Dans le transfert pourtant, là où c'est l'analysant qui le recrute comme analyste, ce dernier croit à l'inconscient, c'est-à-dire à un savoir inconscient chez l'analysant

censé émerger grâce au transfert. Il se fait donc la dupe de l'inconscient qui advient à la place du sujet et qui le rend sujet de l'inconscient.

Quand le sujet vient en analyse, l'analyste qu'il recrute est pour lui un autre sujet, un signifiant quelconque, précise Lacan ¹⁶. Et c'est par le style de rester fidèle à sa place dans le dispositif que se joue son installation comme analyste pour l'autre. Pareil pour l'acte analytique : c'est toujours l'analysant qui lui donne ce statut, celui d'un acte, et non pas l'analyste, car l'acte ne se calcule ni ne s'anticipe pas.

La psychanalyse ouvre pour le sujet, affirme Lacan, « l'économie de la jouissance ¹⁷ », dissimulée, avec pudeur, par les semblants « dont subsistent religion, magie, piété ». Mais cette ouverture de ce que le semblant trouve intolérable se referme « du même coup et se rallie au semblant, mais à un semblant si impudent, qu'elle [la psychanalyse] intimide tout ce qui du monde y met des formes ¹⁸ ».

De plus, à l'intérieur du discours analytique dont l'enjeu est un savoir sur la jouissance de l'analysant, l'analyste met son corps en jeu, comme support de la cause du désir. Il reste non seulement fidèle à la parole de l'autre, à son pouvoir et à ses limites, mais il dit aussi non au corps à corps entre l'analysant et l'analyste. Et à l'idéal d'un amour partagé. La certitude concernant la fonction de ce *dire que non* au rapport des jouissances et à l'appel à l'amour auxquels croit l'analysant se situe donc du côté de l'analyste. C'est une certitude de corps, dirais-je, et non de pensée, une certitude concernant l'inexistence du rapport entre la jouissance des corps, là où le sien, de corps, lui aussi Autre, comme l'indique Lacan ¹⁹, et qui est ici semblant d'objet, pourrait faire figure d'inconscient réel, c'est-à-dire d'inconscient dont il ne reste comme opérante que la dimension de la cause du désir.

L'analysant a du mal à amener son corps dans le discours analytique – dissimulé comme il est par des semblants – et à inscrire ce corps dans une économie de jouissance. Il faut une opération effectuée par le semblant en acte dans le transfert pour que le sujet puisse inscrire son corps dans « le domaine de la foi », pour le certifier ainsi comme « corps joui » et donc mortel – « comme corps transpercé par le signifiant ²⁰ ». En effet, le sujet de l'inconscient est divisé parce qu'il a un corps, corps sac, imaginaire et enveloppant, mais aussi corps joui. Là où du sujet on peut affirmer qu'il est assujéti au signifiant, qu'il *ex-siste* dans le vide entre deux signifiants, du corps on peut affirmer qu'il subit la jouissance, qu'il est support de la jouissance : à la fois support matériel et *supporter* de cette jouissance qui, d'être révélée comme mortelle, s'affirme aussi comme jouissance de la vie.

Même en dehors de la séance analytique, quand le discours de l'analyste est intimé autrement, dans une institution par exemple, ou dans un lieu d'accueil parents-enfants, comme dans l'exemple qui suit, il est patent que l'enjeu de tout discours, de tout lien, est la mise en acte d'une économie de jouissance qui configure le corps, le seul avoir certain dont dispose le sujet.

Voici, pour terminer, ce petit Lancelot de 15 mois qui vient à l'accueil parents-enfants avec son père. Nous sommes tous psychanalystes à l'accueil, et quand il se pose avec son fils par terre, je demande à ce père comment cela se fait que le fiston a un prénom avec une telle résonance. Il me répond qu'ils ont choisi le prénom en ouvrant au hasard un dictionnaire de prénoms, et non pas en pensant à l'histoire de la Table ronde. « C'est quelque chose ça ! Que d'épreuves pour lui ! », je m'exclame. « Ah oui, il devra assumer son prénom », lance le père. Dans l'accueil, nous croisons parents et enfants dans des séquences différentes, et à un autre moment, je me vois de nouveau approché par ce père qui me questionne directement : « Ma femme et moi avons un souci avec Lancelot, il a une sorte de symptôme. Quand on lui fait prendre sa douche, il ne supporte pas l'eau qui sort de la pomme de douche, il crie et pleure affreusement dès que l'eau le touche, c'est atroce. » « Peut-être que le jet d'eau est trop fort », je commente. Le père ne dit rien, mais j'aperçois chez lui un petit sourire au coin des lèvres. Les fois d'après, cet homme assez dysharmonique dans son corps et ses propos vient systématiquement accompagné de sa femme, la mère de Lancelot, qui dès qu'elle arrive me cherche du regard, au début inquiète, mais au fil du temps plus souriante. Assis par terre ou suivant leur fils dans le lieu, ces parents se montrent de plus en plus confiants dans leurs mouvements et leurs paroles. C'est sans doute l'amorce d'un lien nouveau pour eux, une sorte d'épreuve aussi.

Mots-clés : certitude, foi, pulsion de mort, jouissance, discours de l'analyste.

*↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 17 novembre 2016.

1. [↑](#) Lacan avait déjà construit sa théorie des discours dans *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991, ainsi que dans « Radiophonie » (1970), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
2. [↑](#) J. Lacan, « Conférence de Louvain » (13 octobre 1972), *Quarto* (supplément belge à *La Lettre mensuelle* de l'École de la cause freudienne), n° 3, 1981, p. 5-20.
3. [↑](#) S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique » (1895-1896), dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1996, et « La dénégation » (1925), dans *Résultats, idées, problèmes* (II), Paris, PUF, 1998.
4. [↑](#) J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 848.
5. [↑](#) Mort et pulsion de mort ne sont pas synonymes, mais leur proximité peut également se lire dans une autre formule célèbre de Lacan qui affirme que la mort symbolique, la seconde mort, arrive avant la première mort, celle par laquelle le corps devient *corpse* (*Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 341-345). De la même manière, la pulsion de mort freudienne ou la jouissance lacanienne se glissent d'emblée dans les pulsions de vie ainsi que dans la jouissance de la vie.
6. [↑](#) Voir le texte de Freud, « Au-delà du principe du plaisir » (1920), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1968.
7. [↑](#) Voir ici la présentation que fait Lacan de la pulsion orale dans la succion et de la pulsion phallique et sexuelle dans l'orgasme, dans *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 271-274.
8. [↑](#) J. Lacan, « Conférence de Louvain », art. cit.
9. [↑](#) J. Lacan, « Discours de clôture des Journées d'études des cartels de l'EFF », dans *Lettre de l'École freudienne*, n° 18, 1976, p. 270.
10. [↑](#) S. Freud, « Manuscrit K », lettres à Fliess, dans *La Naissance de la psychanalyse, op. cit.*
11. [↑](#) J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits, op. cit.*, p. 574.
12. [↑](#) J. Lacan, « Conférence de Louvain », art. cit.
13. [↑](#) J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 9.
14. [↑](#) J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits, op. cit.*, p. 331.
15. [↑](#) J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris » (1^{er} octobre 1970), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 281.
16. [↑](#) J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 248.
17. [↑](#) J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », art. cit., p. 281.
18. [↑](#) *Ibid.*
19. [↑](#) J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 357.
20. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 26.

JOURNÉES NATIONALES EPFCL 2016 À PARIS

« Actes et inhibition »

Activités préparatoires

ACTES ET INHIBITION

JOURNÉES NATIONALES
ÉCOLE DE PSYCHANALYSE
DES FORUMS
DU CHAMP LACANIEN

EPFCL - FRANCE

118 rue d'Assas

75006 Paris

www.champlacanianfrance.net

Formation continue n°11754119375

**26 ET 27
NOVEMBRE 2016
MAISON DE LA CHIMIE**

28 bis rue Saint Dominique

75007 Paris

Renseignements

01.56.24.22.56



Ali Tisnaoui

L'acte analytique et ses conditions *

En acceptant d'intervenir dans le cadre de cette table ronde sur le thème des journées nationales, j'avais bien une idée de ce que pouvait être l'inhibition, simplement parce que c'est quelque chose qui peut s'éprouver. Nous avons tous pu ressentir une forme d'inhibition à un moment ou un autre sous une forme plus ou moins prégnante. C'est donc un fait d'expérience dont nous pouvons discuter avec d'autres, avec des chances de nous entendre sur ce en quoi cela consiste.

Par contre, pour ce qui est de l'acte, les choses me sont beaucoup moins intuitives. Il y a bien ce que l'on peut désigner comme des actes historiques tel celui de César franchissant le Rubicon : on comprend tout de suite la notion de franchissement, voire de transgression qu'il comporte. Cet acte a une conséquence : après, les choses ne sont plus pareilles et un nouvel ordre s'installe.

Mais si j'essaye de transposer cela à la psychanalyse et notamment à l'acte psychanalytique, c'est de nouveau flou. Il faut dire que, jusque-là, la notion d'acte psychanalytique ne m'avait guère ni intéressé ni travaillé. En soi, cela peut déjà expliquer ce flou. Je parcours alors plusieurs textes et la réponse trouvée à chaque fois est que l'acte analytique, c'est dans l'interprétation qu'il se manifeste. L'acte psychanalytique s'inscrit et se manifeste dans l'interprétation de l'analyste.

Mais des « psy », et pas forcément des psychanalystes, qui interprètent, il y en a partout. Donc, l'interprétation qui repose sur l'acte analytique, ce ne sont pas toutes les interprétations. La question est alors : qu'est-ce qui fait qu'il y a de l'acte analytique derrière l'interprétation de l'analyste ? Ou, autrement dit, d'où vient à l'analyste cette « capacité » à l'acte analytique ? On peut supposer qu'il s'agit d'un effet de formation, produit de la cure. D'ailleurs Lacan dit qu'il est supposé « du moment électif où le psychanalysant passe au psychanalyste ¹ ».

Si l'acte analytique n'est ni prédictible ni calculable, nous pouvons néanmoins nous poser la question de ses conditions. Qu'est-ce qui est

nécessaire dans la cure de l'analysant pour que l'acte analytique ait chance d'être produit ?

Ce qui vient également justifier mon intérêt pour les conditions de l'acte analytique, c'est l'indication de Lacan que « tout acte n'est que figure plus ou moins complète de l'acte analytique ² ». J'ai donc supposé que les conditions de l'acte analytique recouvrent également les conditions de tous les autres actes.

L'acte analytique comme solution et mutation du sujet

L'acte analytique est une coupure par laquelle peut s'opérer un dénouement, à entendre également comme une solution qui affecte le sujet. Celui-ci n'est pas le même avant et après cette dernière.

Cet effet de coupure, l'analysant n'est pas sans le savoir, et ce si les conditions de l'acte sont réunies. Ce qui s'annonce dans ce temps de l'acte, c'est une sorte d'*aphanisis* du sujet. Cette coupure instaure un nouveau sujet, qui éclipse celui du temps d'avant. Cela peut être anticipé comme une perte radicale. C'est d'ailleurs ce qui peut provoquer un recul devant l'acte. Il me semble que cela pourrait même induire une sortie du processus analytique avant son terme logique.

La coupure de l'acte confronte donc le sujet à une béance qui fait séparation entre un « avant » et un « après ». Mais, dans le temps de l'acte, le sujet ignore de quelle étoffe est fait cet « après ». L'acte ne pouvant être pensé que dans l'après-coup, le sujet ignore quelles vont être les conséquences sur lui-même. S'il y a eu acte, l'après-coup aura la teneur d'une refondation.

En quoi consisterait ce saut qui peut faire horreur au sujet ? Cela s'apparenterait au passage dans un trou. Je cite Albert Nguyen : « C'est le trou par où on passe, c'est le trou par où ça passe, avec cette conséquence que, lorsque c'est passé, le sujet n'est plus le même après qu'avant. On appelle ça, après Lacan, l'acte analytique, acte d'où s'impose le désir de l'analyste ³. »

Cette image du trou, il me semble que nous pouvons aussi la remplacer par celle d'un tunnel, car nous y entrons – ça passe – et nous en ressortons de l'autre côté. En plus du changement qui affecte le sujet, cette image nous renvoie également à l'énigme de ce qui se passe dans l'entre-deux. Il reste à situer ce moment de bascule.

« L'acte psychanalytique [...] nous le supposons du moment électif où le psychanalysant passe au psychanalyste ⁴ », dit Lacan. Par l'expression

« moment électif », je comprends qu'à nul autre moment que celui du passage de l'analysant à l'analyste, nous ne pouvons supposer l'émergence de l'acte analytique. Le lien entre les deux est donc exclusif. Cela nous permet de penser qu'il n'y a pas d'acte analytique sans désir de l'analyste. Car ce désir inédit est également produit de la cure analytique dans le passage de l'analysant à l'analyste. Dès lors, il apparaît que la nécessité de ce désir est ce qui peut distinguer l'acte analytique des autres actes. C'est à partir du désir de l'analyste que l'acte analytique prend son ressort. Cela fait se rejoindre mes interrogations sur les conditions de production de ce désir inédit avec celles de l'acte analytique.

Les conditions de l'acte analytique

Il me semble que les conditions de l'acte analytique et du désir de l'analyste exigent que le sujet ait fait l'expérience des impossibles de la structure dans le procès de la cure.

Dans la cure analytique et la quête de sens de l'analysant, ce qui revient sans cesse, c'est l'échec réitéré à pouvoir rejoindre « La vérité » ou le dernier mot qui puisse clore ou mettre un point d'arrêt à la chaîne signifiante. La quête d'un point de clôture par le sens peut donc se poursuivre indéfiniment.

Néanmoins, de tous ces tours, il finit par s'isoler un objet particulier, repérage qui procède du seul fait qu'il n'advient jamais. Un objet qui semble n'avoir qu'un seul état, celui d'être attendu... sans autre suite possible. L'objet *a*, nous dit Lacan, car c'est son invention. Objet déduit de la logique, sans substance, sans nom, indéfinissable... objet impossible. Impasse donc !

La proximité de cet objet n'est pas sans une certaine angoisse pour le sujet. Cette angoisse signe le réel en jeu dans cette proximité du sujet avec l'objet. Cette angoisse de castration est un affect retrouvé dans la phase finale de l'analyse. Cette phase se caractérise par cette butée sur l'objet *a*, butée à laquelle Freud fait référence dans son texte « Analyse avec fin et analyse sans fin ⁵ » sous le terme de roc de la castration. Lacan désignera celui-ci comme l'impasse freudienne. L'au-delà de cette impasse consistera en la conversion de l'impuissance du sujet face à ce roc en consentement à l'impossible qu'il recèle, ce consentement procédant de la cession de l'objet *a* et du deuil qui l'accompagne. De cette phase de deuil qui peut durer, l'issue ne peut être prédite car chaque être y répond singulièrement. La fin du deuil marque la production du désir de l'analyste – désir sans objet – et la possibilité de l'acte.

C'est en quoi la différence radicale, annoncée par le consentement à l'impossible et conclue par la fin du deuil, précède l'acte analytique. De même, le désir de l'analyste qui témoigne de cette différence radicale précède également l'acte analytique.

Par ce renversement de position qui va de l'impuissance à l'impossible, le sujet prend acte de l'inconsistance de l'Autre, ce qui a pour conséquence la chute du sujet supposé savoir. L'acte analytique peut alors faire solution de continuité.

Pour conclure, si Lacan a pu dire que l'acte analytique se soutient du désir de l'analyste, ce désir inédit que l'on ne trouve pas en dehors de l'analyse, pouvons-nous dire également qu'il n'y a pas d'acte analytique en dehors de l'analyse, voire qu'il n'y en a pas si l'analyse n'est menée jusqu'à la passe ? L'acte analytique suppose un savoir particulier sur les négativités de la structure, savoir issu de l'expérience de la cure analytique poursuivie jusqu'à son terme logique.

Sur ce point, il m'est apparu à l'issue de ce travail sur la question de l'acte analytique et de ses conditions qu'un certain nombre de parallèles pouvaient être faits entre ce qui spécifie qu'un analysant est dans un moment de passe et les conditions de l'acte analytique. Cela impliquerait que le moment, la période de passe précède toujours l'acte analytique... Mais dans tous les cas et au dernier terme, c'est la position éthique du sujet par rapport à ce que l'expérience lui a appris qui est convoquée et qui fait qu'il y aura passage ou pas.

C'est peut-être ce que Lacan désignait comme « cette ombre épaisse à recouvrir ce raccord dont ici [il] [s]'occupe, celui où le psychanalysant passe au psychanalyste ⁶ ».

Mots-clés : acte analytique, désir de l'analyste, objet a, interprétation, passe.

* ↑ Intervention lors de la soirée préparatoire aux Journées nationales EPFCL « Actes et inhibition », à Paris le 29 septembre 2016.

1. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 375.

2.  J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 265.
3.  A. Nguyễn, « Passe encore, passe en corps, passffect : c'est réel », dans *Le Réel de la psychanalyse dans la passe : séminaire d'AE, analyste de l'École, 2008-2009 à Toulouse, École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien*, Toulouse, Éditions de l'En-je lacanien, 2010.
4.  J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte rendu du Séminaire 1967-1968 », art. cit.
5.  S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes*, t. II (1921-1938), Paris, PUF, 1985.
6.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 252.

Frédérique Decoin

L'impact de l'acte *

Dans son argument ¹, Luis Izcovich pose que « les actes nécessitent un acte premier, un acte fondateur [...] le véritable acte de naissance d'un sujet ». Il s'agit de « l'acte de parler ». Cet acte premier, souligne-t-il, suppose « non seulement d'être en rapport avec le langage mais [essentiellement] de se l'approprier ».

Cet acte de parole fonde le *parlêtre*, qui se constitue dans un rapport d'aliénation à l'Autre, lieu de la parole, lieu du signifiant et aussi de reconnaissance symbolique nécessaire à son assumption, son appropriation « sous la forme du je ». Cet acte va conditionner les actes ultérieurs de la vie d'un sujet, et c'est uniquement dans l'après-coup de ceux-ci que celui-ci pourra être « évalué », nous dit encore Luis Izcovich. C'est dire ce que les « ratages » de l'acte (actes manqués, passages à l'acte, *acting out*, procrastination, apragmatisme) peuvent révéler de la structure d'un sujet, de son rapport à l'Autre, à son désir, au phallus...

Lacan, dans son séminaire *Le Désir et son interprétation*, fait de la tragédie d'*Hamlet* la quintessence du rapport du sujet à son désir en tant que ce qui vient le révéler, ce rapport, c'est l'accomplissement ou le non-accomplissement de l'acte. En l'occurrence, nous savons bien que si *Hamlet* est une « tragédie du désir », c'est qu'il ne parvient pas à accomplir la tâche qui est la sienne : tuer celui qui a commis un meurtre sur son père et a usurpé la place de celui-ci sur le trône et auprès de sa mère.

Lacan interroge, après d'autres, cette impasse dans laquelle se trouve Hamlet et qui le pousse à sans arrêt retarder « l'heure » de son acte. Il écarte d'emblée la question morale : à aucun moment dans la pièce, Hamlet ne se pose le problème de la validité, de la légitimité de sa tâche. « Il se traite de lâche [...] en écumant sur scène, du désespoir de ne pouvoir se décider à cette action. Le principe de la chose ne fait pour lui aucune espèce de doute ². »

Si *Hamlet* est « l'un des plus grands drames de la tragédie moderne », à mettre sur le même plan qu'*Œdipe*, c'est, insiste Lacan, que la pièce dans sa composition pose « tous les problèmes du rapport du sujet au désir ³ ».

Pour autant, s'il y fonde sa réflexion, il ne valide pas l'interprétation de Freud qui, introduisant pour la première fois le complexe d'*Œdipe* dans *L'Interprétation des rêves*, fait d'*Hamlet* un *Œdipe*. « *Hamlet* peut agir, écrit Freud, [il tue Polonius et livre les deux courtisans à la mort] mais il ne saurait se venger d'un homme qui a écarté son père et pris la place de celui-ci auprès de sa mère ⁴ [...] ». »

Or, ce n'est pas suffisant pour Lacan d'identifier *Hamlet* à *Claudius*, d'identifier le désir d'*Hamlet* à celui de *Claudius*, tuer le père et prendre la place auprès de la mère. *Hamlet* « pour agir contre le meurtrier de son père [...] est armé de tous les sentiments – sentiment d'usurpation, sentiment de rivalité, sentiment de vengeance ⁵ », mais il n'agit pas.

Lacan ne suit pas Freud dans son équivalence entre *Hamlet* et *Œdipe* et fait ressortir une différence fondamentale entre les deux : dans *Hamlet* le père « sait » qu'il est mort, et comment il est mort, c'est lui-même qui vient le dire au fils, qui en vient ainsi à le savoir. Le crime est caché mais le père, lui, sait. *Œdipe*, quant à lui, ne sait pas, c'est quand il sait que le crime se déchaîne. « *Œdipe*, lui, n'avait pas à barguigner trente-six fois devant l'acte, il l'avait fait avant même d'y penser, et sans le savoir ⁶. »

Or, ce « il ne savait pas qu'il était mort » (rêve du père mort : « Il était mort [...] et ne le savait pas [...] le père, le rêveur [...] que c'était selon son vœu », dans le chapitre sur les rêves absurdes ⁷) est fondamental dans le rapport à l'Autre, il y a une corrélation entre le « ne pas savoir » chez l'Autre et la constitution de l'inconscient. Le « ne pas savoir », c'est l'Autre barré, lieu de la parole où manque un signifiant et d'où le sujet se constitue lui-même comme manquant.

La mise au jour par Lacan de ce « savoir » d'*Hamlet* est un élément crucial dans la compréhension de son rapport à l'Autre corrélié aux ratages de l'acte.

Si *Œdipe* est une tragédie du désir « pour » la mère, Lacan vient démontrer que le tragique d'*Hamlet* émane du désir « de » la mère. C'est un point essentiel, qui conditionne les actes et l'essence même d'*Hamlet*.

Hamlet sait quoi faire, pris entre le commandement de son père, le spectre (surmoi) et le désir de sa mère, mais ce qu'il sait surtout, et qui l'empêche d'agir, c'est qu'aucun acte, pas même un meurtre, n'aura d'impact sur la jouissance maternelle, sur ce savoir de l'Autre qui n'est justement pas de l'ordre du « ne pas savoir » de l'inconscient.

Le commandement du père est impératif, le désir de la mère est indigne et « moins désir que gloutonnerie, voire engloutissement ⁸ ». Il y a chez elle, dit Lacan, « quelque chose qui est [...] de l'ordre d'une voracité instinctuelle. Disons que le sacro-saint objet génital [...] se présente chez elle comme n'étant rien d'autre que l'objet d'une jouissance ⁹ [...] ».

Hamlet, dans la scène où il se confronte à elle, ironise sur l'impénétrabilité de son cœur : « Cessez de vous tordre les mains ! Silence ! asseyez-vous que je vous torde le cœur ! oui, j'y parviendrai s'il n'est pas d'une étoffe impénétrable ; si l'habitude du crime ne l'a pas fait de bronze et rendu inaccessible au sentiment ¹⁰. » Et la terre, à son image, devient une « masse solide et compacte ».

Le spectre fait alors son entrée afin « d'aiguiser [sa] volonté presque émoussée » et lui dit : « Interpose-toi dans cette lutte entre elle et son âme ». Le spectre enjoint Hamlet à profiter de la « stupeur de la mère » pour introduire chez elle une division. Mais cette division, Hamlet n'y croit pas. Il ne croit pas que son acte de parole puisse en aucun cas avoir cet effet, et aucun autre acte à sa suite.

Ainsi, la mère : « Ô Hamlet, tu m'as brisé le cœur en deux. » Et Hamlet de répondre : « Oh ! rejetez-en la mauvaise moitié, et vivez, purifiée avec l'autre. Bonne nuit ¹¹ ! »

Lacan insiste sur cette retombée du discours d'Hamlet. Il y a dans cette retombée, dit-il, un « consentement au désir de la mère, les armes rendues devant quelque chose qui [lui] apparaît inéluctable ¹² ». Son adjuration s'évanouit « devant ce qu'il sait être la nécessité fatale de cette sorte de désir qui ne soutient rien, qui ne retient rien ¹³ ».

Hamlet ne croit pas en l'impact de sa parole et de son acte, s'agit-il de cette « incroyance » (*Unglauben*) dont parle Lacan dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* ? Croire en l'Autre implique pour un sujet de croire en son acte de parole et en les actes corrélés à son désir, dût-il, cet acte, être un meurtre.

Une jeune femme vient me voir dans le cadre d'une obligation de soin à la suite d'un passage à l'acte. Il s'avère que les passages à l'acte sont fréquents. Au cours des entretiens, elle me dit qu'enfant elle n'arrivait pas à parler, elle était bègue. Elle avait surtout des problèmes avec les « t », les « d » et les « a » qui constituent d'ailleurs la majeure partie des lettres de son nom. Elle ne parlait pas, elle « explosait » ; lors d'une altercation elle confie avoir « crié comme une malade », car, dit-elle, « parler n'a aucun impact sur les autres ».

L'incroyance peut donc conduire au passage à l'acte. C'est ainsi qu'à défaut de pouvoir accomplir son acte Hamlet se « précipite » dans des « actions insensées et sanglantes », notamment lorsqu'il tue Polonius (le père d'Ophélie) caché derrière la tapisserie.

Mais *Hamlet*, l'œuvre, ne serait pas la pièce mythique qu'elle est, et Hamlet, le personnage, l'incarnation métaphysique du « héros moderne ¹⁴ » s'ils ne révélaient pas autre chose que cette incroyance avec les effets que nous venons de décrire. Plus exactement, cette incroyance même, Hamlet parvient à en faire un art. Car, élément inédit dans la tragédie, Hamlet ne se contente pas d'être fou. Il « fait le fou ».

Ce héros moderne est un anti-héros, c'est un clown : Hamlet, c'est la « tragédie [qui par un certain côté] porte au rang de héros quelqu'un qui est, au pied de la lettre, un fou, un clown, un faiseur de mots ¹⁵ ». Il est l'Acteur, à défaut d'être actant, et c'est d'ailleurs sur scène (*play scene*) qu'il vient délivrer sa vérité. Le bouffon du roi dont il porte le crâne, comme une « vanité », dans la scène des fossoyeurs, c'est lui-même.

Hamlet est celui qui en sait le plus long sur le trou du réel et qui fait résonner la structure de fiction et d'illusion du désir.

Mots-clés : acte, dire, Hamlet, Œdipe, incroyance.

* ↑ Intervention lors de la soirée préparatoire aux Journées nationales EPFCL « Actes et inhibition », à Paris le 29 septembre 2016.

1. ↑ « Actes et inhibition », Journées nationales, EPFCL, 26 et 27 novembre 2016.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Éditions de la Martinière, 2013, p. 302.
3. ↑ *Ibid.*, p. 327.
4. ↑ S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1971, p. 231.
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 290.
6. ↑ *Ibid.*, p. 350.
7. ↑ S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, op. cit., p. 366.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 356.

9.  *Ibid.*, p. 365.

10.  W. Shakespeare, *Hamlet*, Paris, Libro, 1999, p. 79.

11.  *Ibid.*, p. 82.

12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation, op. cit.*, p. 334.

13.  *Ibid.*, p. 356.

14.  *Ibid.*, p. 376.

15.  *Ibid.*, p. 393.

JOURNÉE EUROPÉENNE D'ÉCOLE 2017 À BARCELONE

« Le savoir du psychanalyste
et son savoir-faire »

Préludes

Maria Luisa de la Oliva

*Por el hilo se saca el ovillo **

Le savoir du psychanalyste est majoritairement un savoir qui ne se sait pas : savoir dans le réel. Cependant il peut être démontré, il peut être déduit. Le dispositif de la passe témoigne de sa possible vérification. À Medellín, lors de la dernière rencontre internationale, nous avons pu entendre les témoignages des deux dernières AE nommées qui ont permis la localisation de certains repères concernant l'impossible en jeu.

Du côté du *pathos*, symptôme et fantasme sont ces rafistolages qui servent au *parlêtre* pour suturer ce non-savoir. Rafistolages qui sont autant de modalités de jouissance incrustées, cryptées, et dont le sujet pâtit. Rafistolages, tromperies dont il souffre mais qui sont tout aussi bien une consolation face au réel comme impossible.

*Apaño*¹, drôle de mot qui sert souvent aujourd'hui aux jeunes gens à désigner leur partenaire. En effet, une femme peut être un symptôme pour un homme, un « rafistolage » pour se débrouiller avec l'impossibilité du rapport sexuel. Cependant, un homme se débrouille souvent très mal avec une femme. Il s'embrouille.

Quant à une femme, elle aussi doit se débrouiller avec ce qui lui revient, à partir du trou dans l'Autre, concernant son être de femme. Elle aussi, elle s'embrouille tout en attendant un savoir illusoire qui lui viendrait du père, de la mère ou de son partenaire.

Il existe en espagnol le dicton : *Por el hilo se saca el ovillo*. Il s'agit du fil qui sert à tisser l'étoffe de l'inconscient, celui qui se libère, qui se glisse dans les grilles du langage, allant du sens jusqu'à la limite du non-sens. Dans une cure, il sera ainsi possible de savoir comment s'est dévidé ce fil, comment l'écheveau s'est enroulé autour d'un axe primordial.

À la fin de son enseignement, Lacan signale qu'en effet l'analyse c'est bien ça : savoir de quelle manière on s'est embrouillé². Il s'agit de connaître son symptôme, savoir le débrouiller, savoir le manipuler, savoir y faire avec.

Nous disposons de trois bouts de corde de même consistance, R, S, I, qui permettront de refaire l'écheveau d'une autre manière avec l'aide d'une quatrième corde. Comment le faire est affaire de l'analysant, mais cela dépendra également du savoir-faire de l'analyste.

Qu'est-ce que ce savoir-faire ? De quel savoir s'agit-il dès lors que nous évoquons le savoir de l'analyste ?

Un analyste est ce qui peut découler de manière contingente de l'opération analytique. Il en est le produit et il a un caractère unique qui comporte en outre un effet didactique : le savoir de son inconscient le conduit à un non-sens, à un insu qui se jouit. Il s'agit d'un savoir qui cesse d'être supposé et d'un savoir sans sujet. La question est alors posée : comment enseigner ce qui n'est produit que par un acte ? Il s'agit d'un savoir qui n'est ni de l'ordre de la connaissance, ni de celui de l'information, les deux formes idéales du savoir contemporain.

Ce savoir de l'analyste se tresserait-il au cours de la formation et du contrôle ? Le savoir de l'analyste ajoute cependant une autre dimension à ce tressage. Il s'agit sans aucun doute d'un savoir qui concerne la *praxis* analytique. Mais nul livre de recettes n'y donne accès, nulle règle formalisée n'y répond. Il trouve cependant bien son cadre dans la direction de la cure. On est bien face à ce qui se « mijote » et dans le cas par cas. Mais comment donc ?

Traduction : Rithée Cevasco

*↑ On trouve ce dicton à plusieurs occasions dans le *Don Quichotte* de Cervantes. Il est proche aussi de « por la cuerda se devana la madeja » ou de « por el hilo sacaremos el ovillo ». En français on peut évoquer le « du fil en aiguille, à tout savoir on arrive », dans le sens où le commencement de quelque chose permet de connaître le reste (NDT).

1.↑ En espagnol, *apaño* signifie débrouille, rafistolage. Il contient le mot *paño* (étouffe). Le verbe *apañarse* signifie se débrouiller (NDT).

2.↑ J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, séminaire inédit, leçon du 16 novembre 1976.

Rithée Cevasco

Le savoir de l'analyste et son savoir-faire

Je reprends l'évocation du logo de notre Journée dont Maria Luisa de la Oliva a filé la métaphore. Le savoir du psychanalyste et son savoir-faire s'exercent dans les coupures de sens tout au long du fil qui se déroule dans les associations libres de l'analysant. Les interventions et interprétations sont variables aux divers moments de la cure. Le savoir-faire de l'analyste tient à l'opportunité, non programmable, de telles interventions.

Parler d'un « savoir-faire » de l'analyste c'est mettre l'accent sur le versant pragmatique du savoir, et même sur son versant performatif. Cela n'écarte cependant pas son lien au savoir de la doctrine qui l'oriente.

En ce qui concerne l'articulation entre le savoir de l'analyste et son savoir-faire, nous ne l'envisageons pas comme une opposition binaire ; nous ne voulons pas davantage nous attarder dans les méandres d'une interrogation du style : qui serait le premier de l'œuf ou de la poule ?

Mais cette articulation ne cesse pas pour autant d'être problématique. Nous ne pouvons oublier la béance qui les sépare. Plus encore quand nous visons la valeur de l'acte analytique, car nous savons bien, et Lacan l'a signalé très tôt dans son élaboration sur le temps logique, que le savoir ne précède pas l'acte, mais qu'il en est la suite. Même si nous ne devons pas oublier qu'il existe aussi des conditions de savoir de l'« acte » (au cours de son trajet temporel), même si celui-ci comporte toujours un saut à la limite.

L'expression « savoir-faire » trouve un usage hors de notre champ, et principalement dans le champ de l'art ¹. Cependant, le « savoir-faire » de l'artiste, qui est pour nous un enseignement – il suffit d'évoquer tout ce qu'a enseigné à Lacan le « savoir-faire » de Joyce avec son écriture –, n'est pas celui du psychanalyste, l'analyste n'étant pas, et cela ne fait aucun doute, un artiste.

Le versant artisan/artiste se trouve bien plus du côté de l'analysant ainsi que du côté de l'inconscient lui-même, dans sa composante *arbeiter* (travailleur) infatigable.

Lacan a mis l'accent sur le savoir-faire de l'inconscient avec *lalangue*. Et *lalangue* en jeu dans une analyse est bien celle de l'analysant. Et qu'il y ait bonne fortune pour que l'analyste sache faire avec *lalangue* singulière de l'analysant et qu'il puisse la faire résonner afin d'émouvoir son inconscient, ce qui va dans un autre sens que le sens de ses dits.

L'analyste – telle est la règle fondamentale qui fixe sa position – se maintient dans une « attention flottante ». Il suspend ainsi tout savoir acquis préalablement, pour se laisser être dans un état de disposition d'ouverture à la réception de la surprise et de l'inédit qui pourra émerger du défilé des mots que, d'une séance à l'autre, déroule l'analysant.

Le texte de présentation de notre Journée met l'accent sur ce que n'est pas ce « savoir-faire » de l'analyste : ni savoir professionnel, ni savoir de l'expérience (même si...), ni don (peut-être, tout de même, quelques vertus : disponibilité, tact, respect, prudence, savoir-faire avec la temporalité de la cure)... rien donc de tout cela et pourtant peut-être un peu même si « pas tout ² ».

J'ai été surprise de ne pas trouver finalement (sauf omission de ma part) l'expression « savoir-faire de l'analyste » chez Lacan. Cela m'incline à penser que Lacan a probablement pris grand soin de ne pas induire une infatuation chez celui qui pourrait prétendre s'identifier à un quelconque supposé « savoir-faire » de l'analyste. Nous avons assisté, bien souvent, à ces imitations caricaturales d'un prétendu savoir-faire de Lacan.

Nous pouvons soutenir que le savoir-faire de l'analyste, ainsi que le symptôme, est propre à chacun et inimitable.

On peut s'interroger : n'y aurait-il pas quelque chose de l'analyste qui « passe » à l'analysant devenu analyste ? Le « tour de main » du savoir de l'analyste peut-il être à l'origine de certaines filiations, certaines transmissions, certains styles du faire ?

Si nous n'envisageons pas d'analyser ces « filiations » comme le résultat d'une « identification à l'analyste », nous ne pouvons cependant écarter le fait qu'elles puissent entrer en jeu dans le quotidien de la pratique analytique, car tout analyste pratiquant n'attend pas le moment de sa « passe » ou de la fin de son analyse pour s'installer comme analyste.

Une interrogation s'impose à nous : existerait-il un rapport entre le savoir-faire de l'analyste et le symptôme final de l'analysant qui devient analyste ainsi que son savoir-faire comme analyste ? On parle de l'analyste comme symptôme (Lacan l'a fait) : comment l'analyste se débrouille-t-il avec son symptôme d'analyste ?

Lacan affirme que son symptôme c'est son réel. Réel qu'il situe dans la prolongation de celui de Freud. Ses séminaires, tout particulièrement dans la dernière partie de son enseignement, nous laissent entr'apercevoir la manière dont il se débrouillait avec ce réel, en essayant de le cerner au moyen de ce « faire » manipulable des nœuds borroméens.

Notre symptôme comme analyste s'inscrit-il dans la prolongation du symptôme de Lacan, celui qui nous confronte à notre tour au devoir savoir faire avec le réel ?

Le savoir analytique – qu'il soit textuel ou référentiel – est un savoir qui tourne autour d'un Insu qui n'aboutira jamais au su. Quelques citations de Lacan nous invitent à réunir ces savoirs dans un « savoir-faire analytique » : « C'est [du côté de l'analyste] qu'il y a S2, qu'il y a à savoir – que ce savoir il l'acquiert d'entendre son analysant, ou que ce soit savoir déjà acquis, repérable, ce qu'à un certain niveau on peut limiter au savoir-faire analytique ³. » Et d'une manière encore plus catégorique : il « est indispensable que l'analyste soit au moins deux. L'analyste, pour avoir des effets est l'analyste qui, ces effets, les théorise ⁴ ».

Rien ne nous amène à poser une fausse antinomie entre savoir et savoir-faire. On gagnerait plutôt à s'orienter dans le sens où nous conduit l'Insu dans la double dimension du savoir textuel et référentiel : poétique et topologie ⁵.

Tout réside dans la manière de faire avec la béance, qui ne peut être comblée, entre le savoir théorique et le savoir actualisé dans la pratique analytique. Les deux savoirs ayant finalement à se débrouiller, à se dépatouiller, avec un réel irréductible.

1. ↑ Voir par exemple : L. Boulbi, *Savoir-faire, La Variante dans le dessin italien au xv^e siècle*, Paris, RMN, 2003.

2. ↑ Voir le texte de Colette Soler pour la présentation à cette Journée européenne de l'École dans la page web de la Journée « Le savoir du psychanalyste et son savoir-faire ».

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris, Seuil, 1991, p. 38.

4. ↑ J. Lacan, *R.S.I., séminaire inédit, leçon du 10 décembre 1974*.

5. ↑ Nous pensons au livre de M. Bousseyroux : *Au risque de la topologie et de la poésie, Élargir la psychanalyse*, Toulouse, Érès, 2011.

Colette Soler

Pre-texte

Les Journées européennes d'École de janvier 2017 à Barcelone s'approchent, quoique nous ayons encore auparavant les Journées annuelles de l'EPFCL-France à Paris sur « Actes et inhibition ¹ » qui, nous l'espérons, pourront accueillir également des collègues venus d'autres zones linguistiques puisque les traductions dans les diverses langues y seront assurées.

Le thème choisi pour ces Journées européennes des 21 et 22 janvier, « Le savoir du psychanalyste et son savoir-faire », n'est pas classique. Le « savoir du psychanalyste » est certes une expression de Lacan dans ses conférences à Sainte-Anne de 1970, mais il ne s'est guère prononcé sur son « savoir-faire », sur ce qu'il est, sur ce qui le détermine et sur ses limites. Cette notion du « savoir-faire » interroge au fond la mise en pratique de ce que l'on aurait appelé avant Lacan la technique analytique, et on ne peut ignorer que Lacan s'est employé en quelque sorte à l'éclipser par ses constructions sur la logique et la topologie de l'acte analytique, qui ont, certes, une visée d'orientation, mais qui se tiennent très à distance du souci du « comment faire ? », alors même que cette question hante quotidiennement les analystes, pour peu qu'ils prennent leur discours au sérieux.

Que ce chapitre du rapport entre le savoir et le savoir-faire de l'analyste soit presque vierge peut désarçonner, mais en réalité c'est grand avantage pour des journées. Pas moyen, en effet, de s'avancer dans la question sans nécessairement y mettre du sien, pas seulement en tant que lecteur de Lacan, mais, on peut le souhaiter, avec pour chacun des élaborations de son cru.

Le thème est donc bien sollicitant mais crucial aussi, car finalement il ne réfère à rien moins qu'aux ressources que sa dite « formation » laisse à un analyste, l'enjeu plus large étant de la transmission même de la psychanalyse.

Je profite de ce petit pre-texte pour informer d'une initiative prise par la commission d'organisation des Journées, et d'une invitation à y participer qu'elle adresse à chaque membre de l'École. Il s'agirait, à titre préalable, de recenser les remarques de Lacan qui concernent notre thème,

explicitement ou implicitement. Il y en a certainement beaucoup plus que celles que nous avons commencé à recueillir et nous comptons sur ceux qui voudront bien nous aider à compléter ce thesaurus : que chacun voie donc ce qu'il trouve et nous l'adresse directement ou par le moyen de la liste.

Pour commencer, j'en retiens moi-même trois.

1. « Les analystes sont les savants d'un savoir dont ils ne peuvent s'entretenir. C'est une autre affaire que la mystagogie du non-savoir ². »

2. « On n'est responsable que dans la limite de son savoir faire ³. »

Dans ces deux premières le thème est explicitement évoqué, j'y ajoute une troisième où Lacan fait implicitement aveu d'un savoir-faire insuffisant – signe qu'il ne méconnaissait pas la question.

3. « Il n'y a que la poésie qui permette l'interprétation. C'est en cela que je n'arrive plus, dans ma technique, à ce qu'elle tienne. Je ne suis pas assez poète. Je ne suis pas poète-assez ⁴. »

1.  Journées nationales École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien « Actes et inhibition », les 26 et 27 novembre 2016 à Paris.

2.  J. Lacan, « La psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 9.

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2005, p. 61.

4.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, séminaire inédit, leçon du 17 mai 1977.

Bulletin d'abonnement au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version : NUMÉRIQUE 30 €
 PAPIER 80 €

Par chèque à l'ordre de : Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Rappel : la cotisation à l'EPFCL ou l'inscription à un collège clinique inclut l'abonnement à la **version numérique** du *Mensuel*.

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

- Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €
- Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €
- Prix spécial pour 5 numéros : 25 €
- Numéros spéciaux : 8 €
 - n° 12 - Politique et santé mentale
 - n° 15 - L'adolescence
 - n° 16 - La passe
 - n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation
 - n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse
 - n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €
Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :
EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :
www.champlacanianfrance.net