

Directrice de la publication
Anita Izcovich

Responsable éditoriale
Nadine Naïtali

Comité éditorial
Françoise Babeau
Roseline Dantan
Olivia Dauverchain
Francis Dombret
Jacques Gayard
Stéphanie Le Blan
Anne Meunier
Thérèse Thévenard

Maquette
Jérôme Laffay

Mise en pages et relecture
Isabelle Calas



sommaire du n° 41, mars 2009

5 Olivia Dauverchain : Introduction

Séminaire Champ lacanien 2008-2009 :
La psychanalyse appliquée au malaise contemporain

11 Jean-Jacques Gorog : Passion de la transparence et autres illusions

19 Frédéric Pellion : Malaise dans le droit

Le champ lacanien et le psychanalyste :
Journées des 22 et 23 novembre 2008

29 Maria Domenica Padula : L'Es et le réel

37 Isabelle Cholloux : Particularité de la psychanalyse
et singularité du sujet

45 Zoé Frangopoulos : Traiter l'intraitable, transmettre l'impossible...

53 Frédérique Decoin : La règle du jeu

61 Claire Parada : Aglaé ou les vicissitudes de la féminité
Changement de séquence dans une analyse

71 Colette Lethier : Les champs lumineux de Mark Rothko

80 Marc Strauss : Clôture des journées

REP : Réseau enfants et psychanalyse

85 Joëlle Hubert-Leromain : L'œdipe de la fille

Chronique

Des nouvelles de l'« immonde » n° 19

97 Claude Léger : D'une géolocalisation des préjugés

Olivia Dauverchain

Introduction

Le *Mensuel* commence ce mois-ci la publication des interventions au séminaire Champ lacanien, tenues à l'École de psychanalyse du champ lacanien, à Paris. On trouvera deux textes, celui de Jean-Jacques Gorog et celui de Frédéric Pellion.

Jean-Jacques Gorog rappelle que chez Lacan « la question de la transparence est presque lancinante, parce qu'elle traite de ce qui distingue, quant au sujet, la psychanalyse de la philosophie ». Mais ici, l'auteur met cette question de la transparence en tension avec le malaise de la civilisation, dont une des formes est « l'exigence de la transparence », la problématique du « qu'on dise tout », qui occulte l'affirmation de Lacan selon laquelle « l'usage de la parole [semble] avoir pour fin de les déguiser [les intentions véritables] ».

Frédéric Pellion s'intéresse également à une question de « malaise », dans le droit cette fois-ci, pour souligner le passage du droit positif (la loi interdit de...) à la norme, qui définit non pas un interdit mais un idéal et qui ne « réfère pas à un acte du sujet [...] mais plutôt à une "privation" d'être ». Cela ne manque pas d'interroger le psychanalyste de façon nouvelle.

Ce numéro 41 du *Mensuel* continue la publication, commencée dans le numéro précédent, des textes des interventions aux journées « Le champ lacanien et le psychanalyste ».

Maria Domenica Padula interroge le concept freudien de l'*Es* au regard de celui, lacanien, de réel. Elle propose que « dans cette alternance langage de l'*Es*-silence de l'*Es* s'insère l'éthique de la psychanalyse ».

Isabelle Cholloux pose sa « question en termes de symptôme, de jouissance et d'objet » et rappelle que « la psychanalyse trouve sa fonction de symptôme dans le malaise de son époque ». Elle nous

incite à considérer la particularité de la psychanalyse « qui à la différence des autres discours inclut le sujet ».

Quant à Zoé Frangopoulos, elle déploie un cas clinique où elle montre que « l'analyste [...] par son acte cherche à donner l'occasion au sujet d'articuler le signifiant de la vérité de la jouissance de son symptôme, pour faire quelque chose avec, [...] d'utile pour lui et son rapport aux autres. Il ne se cantonne pas à répéter le savoir déjà élaboré par d'autres, mais en fait une invention ».

Le texte de Frédérique Decoin pose la nécessité de l'hystérisation du discours comme « condition de l'entrée de tout sujet en analyse », « règle du jeu », et explicite son propos grâce à un cas clinique éclairant, à travers des rêves, cette hystérisation qui « montre ».

Claire Parada, dans le texte suivant, nous parle d'une jeune femme dont elle repère les changements de position subjective et les « vicissitudes de la féminité » orientées « vers le champ [...] d'un au-delà du phallus qui échappe à la fonction phallique ».

Colette Lethier, dans un beau travail sur Mark Rothko, rend sensible non seulement la matérialité de la peinture dont elle parle mais également ce qui dans le tableau est absence, vide, silence. « L'œuvre vient s'apposer sur le plan vide de l'objet primordial perdu pour fournir l'illusion passagère de retrouvailles impossibles. » Et interpelle la psychanalyse, par la « jouissance incontrôlable ou [le peintre] perd pied avec la réalité ».

Enfin, nous trouverons ici l'intervention finale à ces journées sur le champ lacanien par Marc Strauss, qui clôt mais ne clôture pas – au sens de délimite – ce moment de travail en notant que ce champ lacanien, « nous ne le saisissons que pas tout entier [...] par bouts ». La singularité de son abord se montre pour chacun dans « les intérêts, les goûts, le style ».

La nouvelle rubrique « Réseau enfant et psychanalyse » accueille dans ce numéro le travail de Joëlle Hubert, qui explore un des fondamentaux de la psychanalyse avec les enfants, l'Œdipe de la fille, à partir de l'œuvre de Freud relue avec les avancées de Lacan et l'apport de Colette Soler à la question de la sexualité féminine.

Et nous trouvons en fin de numéro, toujours avec le même plaisir jubilatoire, la « chronique de l'immonde » de Claude Léger, qui évoque ici la « géolocalisation des préjugés », qu'il repère aussi au

plus haut niveau de l'État... sans oublier une étude britannique de plus sur une corrélation surréaliste entre QI et qualité du sperme.

On l'aura constaté une fois encore avec ce numéro 41 du *Mensuel*, les analystes ont à cœur de « rejoindre la subjectivité de l'époque », selon le vœu de Lacan.

Séminaire Champ lacanien
2008-2009

La psychanalyse appliquée
au malaise contemporain

Jean-Jacques Gorog

Passions de la transparence et autres illusions *

La psychanalyse vise-t-elle la transparence du sujet à lui-même ? On s'accordera que non, pas ça. L'idéologie actuelle pour sa part semble aller dans ce sens et il est difficile de le lui reprocher, au moins dans le champ politique, mais n'est-ce pas aussi ce qui produit le malaise sous sa forme présente ? Il y a l'illusion qui forme une image là où il n'y a rien, mais que dire de celle qui prétend ne rien voir là où il y a quelque chose ?

La question de la transparence est chez Lacan presque lancinante, elle revient sans cesse parce qu'elle traite de ce qui distingue, quant au sujet, la psychanalyse de la philosophie, grâce à l'acquis freudien essentiel face à la conscience de soi dite *Selbst-Bewusstsein* et qui serait transparente à elle-même, l'existence de quelque chose qui n'est précisément pas transparent, le je par rapport au moi de la conscience.

Je laisserai de côté ce qu'il dit être « transparent », son style. Cela vient contrarier mon propos, j'aurais préféré à la transparence le cristal de la langue qu'il évoque également et aurais volontiers fait l'écart entre les deux. Qu'il soit cristallin, son style, soit, mais transparent ? La chose peut introduire à quelque confusion et je préfère ici prendre « transparent » dans ce que ce terme implique d'illusion, par opposition à l'image dont Lacan nous rappelle la consistance :

« [...] je rappelle à cette occasion la différence de l'image à l'illusoire (l'"illusion optique" ne commence qu'au jugement, auparavant elle est regard objectivé dans le miroir ¹). »

« S'il est vrai en effet que la conscience est transparente à elle-même, et se saisit comme telle, il apparaît bien que le je ne lui est pas pour

* Intervention au séminaire Champ lacanien, Paris, 13 novembre 2008.

1. J. Lacan, « Réponses à des étudiants en philosophie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 206.

autant transparent. Il ne lui est pas donné différemment d'un objet. L'appréhension d'un objet par la conscience ne lui livre pas du même coup ses propriétés. Il en va de même pour le je². »

Au fur et à mesure de ses développements, la transparence de la conscience de soi sera opposée à toute une série de termes qui sont ceux du discours analytique, la division du sujet, ce qui la produit, l'inconscient et la présence de l'objet du désir. La liste complète serait fastidieuse mais en voici quelques exemples.

À l'époque du séminaire *L'Angoisse* on a :

« [...] à ceci près que notre niveau analytique n'exige pas la transparence du *Selbst-bewusstsein*. [...] À cause de l'existence de l'inconscient, nous pouvons être cet objet affecté du désir³. »

Ou encore :

« Le *Selbst-bewusstsein* que je vous ai appris à nommer le sujet supposé savoir, est une supposition trompeuse. Le *Selbst-bewusstsein*, considéré comme constitutif du sujet connaissant, est une illusion, une source d'erreur, car la dimension du sujet supposé transparent dans son propre acte de connaissance, ne commence qu'à partir de l'entrée en jeu d'un objet spécifié qui est celui qu'essaie de cerner le stade du miroir, à savoir l'image du corps propre, pour autant que, devant elle, le sujet a le sentiment jubilatoire d'être en effet devant un objet qui le rend, lui sujet, à lui-même transparent⁴. »

Je vous donne cette citation pour bien faire saisir qu'on va rencontrer cette même jubilation dans la recherche de la transparence, dont Lacan nous précise qu'elle est le fait de cette expérience première, décrite par lui sous le nom de stade du miroir, avec ici l'insistance sur la présence de l'objet.

Et ensuite :

« [...] notre expérience pose et institue qu'aucune intuition, aucune transparence, aucune *Durchsichtigkeit*, comme c'est le terme de Freud, qui se fonde purement et simplement sur l'intuition de la conscience, ne peut être tenue pour originelle, ni pour valable, et ne pourrait constituer le départ d'aucune esthétique transcendentale. Ceci, pour la simple raison que le sujet ne saurait, d'aucune façon, être

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 15.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 36.

4. *Ibid.*, p. 73.

exhaustivement dans la conscience, puisqu'il est d'abord et primitivement inconscient [...] ⁵ »

Voilà le terme allemand que Lacan se donne la peine d'aller chercher dans Freud et que je ne peux résister à vous donner. Il est aussi remarquable qu'il soit omis parmi les mots de Freud dans l'index allemand. Lacan ajoute ensuite qu'on devrait retrouver une transparence qui convienne à notre expérience et il utilise pour cela le schéma optique, dont il renouvelle à ce moment la lecture.

Pour le plaisir du commentaire, voici que la vérité n'échappe pas à une certaine « intransparence » puisque « l'in-transparence de la vérité est ce qui donne le style de la découverte freudienne ⁶ ».

Enfin ceci qui entre plus directement dans la suite de mon propos, avec ce qui s'ensuit cette fois non plus à l'endroit du sujet lui-même mais à l'endroit des autres :

« [...] la psychanalyse ça consiste à découvrir que nous ne sommes pas transparents à nous-mêmes ! Alors, pourquoi est-ce que les autres nous le deviendraient ⁷ ? »

Le point mérite d'être souligné, car si les psychanalystes ont éventuellement obtenu de perdre cette idée, il est clair que la conviction selon laquelle il se pourrait que les autres deviennent transparents grâce à l'analyse qu'on va entreprendre existe bien et plus encore : l'attribution au psychanalyste aussi bien qu'au psychiatre d'un pouvoir de cette nature à l'endroit de chacun est largement répandue, et même si cette croyance peut entrer dans l'ordre du transfert, le but de l'interprétation est de la réduire.

Le malaise de la civilisation peut prendre bien des formes et il y en a une qui me paraît devoir être examinée soigneusement, celle qui se présente sous la forme de l'exigence de transparence. Elle a surgi de façon récente sous les meilleurs auspices puisqu'il s'agissait de la *Glasnost* gorbatchévienne avec la disparition du Mur. Elle a depuis envahi la planète avec ses avantages et ses inconvénients, l'idée qu'on devrait ne plus rien cacher, problématique soit qu'on n'en fasse rien (dissimulation), soit qu'on dise tout. Il suffit de voir comment on dit tout au malade, le dossier patient, etc.

5. *Ibid.*, p. 103-104.

6. J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 25 janvier 1967.

7. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne », 10 novembre 1967.

À l'opposé, apparemment, il y a la transparence pour celui qui surveille. On sait bien sûr le portrait qu'en a fait G. Orwell avec son *1984*, ou comment garder son intimité devant un Big Brother par trop intrusif. Aujourd'hui nous avons « Edvige ». Or l'idéologie présente insiste sur la transparence, notamment à juste titre sur celle des transactions financières, mais aussi, et « Edvige » en est un exemple, sur la transparence de ceux qui sont censés surveiller les autres après celle de ceux qui doivent être surveillés. On connaît le Panopticon de J. Bentham, repris par Foucault comme modèle de la civilisation disciplinaire. Voici maintenant qu'on réclame de pouvoir surveiller le pouvoir, éliminer les caisses secrètes, et dans « Edvige » il y a, présente, l'idée de clarifier la position de ceux qui surveillent, d'établir clairement leur droit d'écouter et de le légiférer, soit de lui donner ses limites.

Toute opération doit être lisible par tous pour être légitime, avec l'illusion de faire équivaloir vérité et exactitude. En médecine comme ailleurs, la chose atteint des sommets, et je vous rappelle l'histoire récente de ce médecin urgentiste inculpé d'homicide pour avoir fermé la mâchoire encore agitée d'une morte, sur l'accusation d'une infirmière, d'un directeur d'hôpital et d'un procureur. L'affaire a fait long feu en vingt-quatre heures, mais elle reste significative de ce que je vais essayer de faire valoir.

Il me semble, c'est le cas de le dire, à écrire comme le fait Lacan dans « L'étourdit » de toutes les façons possibles, invoquant l'« amble » avec un *a*, un rythme de la poésie grecque, et « embler » avec un *e*, inscrire dans la terre, c'est-à-dire semer, il me semble donc que c'est la raison d'être de cette catégorie quasiment dernière-née de la conceptualisation de Lacan, la catégorie du semblant, dont cet essai tente de montrer d'où il tient sa nécessité.

La transparence concerne ceci que l'objet est égal à sa représentation et interdit l'entrée dans le monde du signifiant, qui se caractérise d'être différent de lui-même.

Comme on sait, Lacan se présente avec une catégorie qu'il appelle le symbolique, lieu de l'interprétation, mais son invention véritable reste l'imaginaire, l'écart d'avec le même. Pourquoi ne pas souligner l'une des représentations de cet écart chez Sophocle, chacun son modèle, d'Edipe Roi pour Freud à Antigone pour Lacan ?

Ce dernier met l'accent sur ce qui se passe entre les frères et les sœurs, où s'actualise ce qui se fomentait dans l'autre génération, celle du père. Cela vaudrait un commentaire plus précis.

L'époque de la transparence requiert absolument, par exemple, de parler à son père, d'aller le voir, tout spécialement celui qui est parti acheter une boîte d'allumettes il y a vingt ans et n'est jamais revenu. Pourquoi remuer ciel et terre pour le retrouver ? On sait ce qu'il en coûte ; le père symbolique que la transparence lacanienne – j'appelle ici « transparence » ce qui se comprend dans le discours courant – convie d'aller chercher est le lieu d'un malentendu inévitable, puisque la doxa dit au contraire qu'il n'existe pas. On pourrait aussi bien aller chercher ce père, qui n'y est pas davantage, même s'il n'a jamais bougé ni de son fauteuil ni de son journal.

C'est comme cette histoire à laquelle j'ai réagi un peu vivement d'une jeune fille traumatisée depuis six mois à la suite d'un accident, un vrai trauma, grave, jusqu'à la réanimation, avec fractures multiples, mais qui souffrait d'un autre, un trauma d'un autre registre. C'est celui-là qui la laisse désemparée : le conducteur de l'autre véhicule, qui lui avait brûlé la priorité, n'avait pas daigné prendre de ses nouvelles ! C'est l'insupportable, et du coup elle a été en quelque sorte contrainte de porter plainte : « Il aurait suffi qu'il m'apporte une rose... » C'est de ça qu'elle est malade, les os ont fini par se rabouter à peu près correctement mais la blessure de cette absence d'une parole de l'Autre reste béante. Extraordinaire.

Et tout à fait actuelle cette demande émerge, avec une exigence extraordinaire à l'endroit de la victime d'une agression, non seulement que l'Autre soit puni mais qu'il s'explique sur son acte et surtout, surtout, qu'il fasse pénitence, si possible qu'il regrette, qu'il pleure. Le phénomène se présente curieusement sous ses deux faces, demande de savoir et exigence d'une transparence des faits d'une part et de l'autre exigence d'une transparence de la conscience du criminel lui-même, dont nous saisissons bien qu'elle ne peut être qu'un leurre sans forcément bien savoir pourquoi. Un des modèles qui puissent nous servir de repère reste Hamlet mettant en scène le piège pour attraper la conscience du Roi.

La chose n'est pas nouvelle et est très précisément liée au développement de la civilisation. Lacan note qu'il est remarquable que le

moment et le lieu où la loi romaine vient à être redécouverte au Moyen Âge soient aussi ceux d'une pratique renouvelée de la torture. Nous sommes à Bologne au milieu du XII^e siècle, et loin encore de l'Espagne de Torquemada :

« C'est pourquoi toute l'évolution humaniste du Droit en Europe, qui commence à la redécouverte du Droit romain dans l'école de Bologne jusqu'à la captation entière de la justice par les légistes royaux et l'universalisation de la notion du Droit des gens, est strictement corrélative, dans le temps et dans l'espace, de la diffusion de la torture inaugurée également à Bologne comme moyen de probation du crime. Fait dont on ne semble pas avoir mesuré jusqu'ici la portée. [...]

Si c'est au moment précis où notre société a promulgué les Droits de l'homme, idéologiquement fondés dans l'abstraction de son être naturel, que la torture a été abandonnée dans son usage juridique, – ce n'est pas en raison d'un adoucissement des mœurs, difficile à soutenir dans la perspective historique que nous avons de la réalité sociale au XIX^e siècle, c'est que ce nouvel homme, abstrait de sa consistance sociale, *n'est plus croyable* dans l'un ni dans l'autre sens de ce terme ; c'est-à-dire que, n'étant plus peccable, on ne peut ajouter foi à son existence comme criminel [...] ⁸. »

Pourquoi évoquer cette histoire à propos de la transparence ? Droit de l'homme ou droit romain ? Et quelle importance pour l'expérience analytique ?

Le droit romain est ici promu en principe comme instrument de transparence – en réalité restauré à des fins de pouvoir du pape contre l'empereur germanique – et comporte comme conséquence la croyance en une univocité de l'homme. Comme ce qui se met en place au Moyen Âge l'est contre l'ordalie – la plus connue de nos jours est celle de Tristan portant Isolde déguisée en moine et jurant qu'il n'a tenu dans ses bras personne d'autre que ce moine –, il y a à ce moment une dimension nouvelle de l'enquête (Inquisition), avec l'exigence d'un début au moins de preuve, et c'est non plus Dieu qui est chargé de répondre mais l'homme, qui doit avouer parce qu'il ne peut se soustraire à la réponse vraie correspondant au lien social dans lequel il se trouve plongé.

8. J. Lacan, « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 138.

Avec les Droits de l'homme la torture devient interdite – ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit pas pratiquée ni qu'elle puisse à l'occasion dans des moments précis redevenir plus ou moins officielle – non par « adoucissement des mœurs » mais parce que l'adhésion du sujet au groupe social est devenue suffisamment labile pour qu'on ne puisse plus se fier à l'automatisme de la réponse. C'est là le point qui nous intéresse.

Retrouvons dans cet extrait daté d'avant le début de l'enseignement de Lacan (son séminaire) ce qui prolonge la thèse des « Complexes familiaux » sur le déclin du père. Si le sujet grâce à la Révolution gagne une place, il perd du même coup l'assise qu'il tenait de ses pairs mais aussi de la famille, qui va se développer sans doute au cours du XIX^e siècle, mais sans retrouver pour autant la force du lien précédent. On peut discuter de la validité de la thèse, mais on sait qu'une fonction du même ordre sera attribuée au *cogito* pour ce qui est des conditions d'émergence du discours analytique. Il s'agit de quelque chose de précieux chez Lacan, les effets sur la position du sujet des accidents de l'histoire, c'est-à-dire du malaise, ce qui le conduira par la suite à la production des quatre discours. L'important est que le statut nouveau de la division du sujet participe de son intransparence et donc des conditions de possibilité de la psychanalyse.

À l'étape suivante, la transparence continue d'exercer ces ravages et l'exemple juridique évoqué plus haut permet de saisir quel type d'éclaircissement vaut et lequel ne fonctionne que comme transparence obscurantiste. C'est ainsi que cette transparence correspond bel et bien à la compréhension, dont Lacan nous avertit qu'il vaut mieux s'en prémunir, à quoi il oppose l'explication déductive, la structure, la logique. On en approchera donc ce qui suit dans son essai sur la criminologie :

« Le manque de commune mesure est flagrant entre les références sentimentales où s'affrontent ministère public et avocat parce que ce sont celles du jury, et les notions objectives que l'expert apporte, mais que, peu dialecticien, il n'arrive point à faire saisir, faute de pouvoir les asséner en une conclusion d'irresponsabilité⁹. »

9. *Ibid.*, p. 139.

On vérifie qu'aux « références sentimentales » du jury il oppose les « notions objectives » du jury, qu'il corrigera ensuite avec le psychanalyste, seul capable de poser la question : « Qui a subi la contrainte ? », et qui en plus des données objectives aura l'avantage de la dialectique. Débat d'il y a cinquante ans singulièrement actuel, chaque jour l'incidence politique du fait divers fournissant un élément nouveau au dossier « sentimental », aujourd'hui même, avec un fou assassin. Lacan va nous en livrer la clé un peu crûment :

« [...] la sincérité est le premier obstacle rencontré par la dialectique dans la recherche des intentions véritables, l'usage primaire de la parole semblant avoir pour fin de les déguiser ¹⁰ ».

Je passe, mais il est clair que les abus pédophiles, tout entiers pris dans ce dédale d'une preuve fournie trop souvent seulement par la parole, laissent les juges désemparés faute sans doute d'une dialectique du sujet.

Pour conclure, il me semble nécessaire de revenir sur la transparence du discours analytique lui-même. Que se passe-t-il avec la popularisation de l'Œdipe ? Les psychanalystes contre lesquels Lacan s'animait, pourquoi n'auraient-ils pas eu raison de conserver à la théorie son secret, contre Lacan, qui, lui, a fait tant d'efforts pour la rendre visible ? Il a certes obtenu que la psychanalyse soit accessible pour tous, mais est-ce un gain dans la mesure où il existe un paradoxe auquel nous avons à faire face entre ce transparent envahissant – jusque ceux qui prolifèrent dans les exposés avec ces transparents qui remplacent la parole – et la difficulté à faire valoir l'« intransparent » du sujet que promeut la psychanalyse ?

Le séminaire *Le Savoir du psychanalyste* ¹¹, pas par hasard délocalisé à Sainte-Anne, donne la réponse en faisant la part entre ce que le psychanalyste a à savoir et ce qu'il doit ne pas présumer, ce qui ne saurait lui être transparent, la parole de celui qui vient solliciter auprès de lui une analyse. Notons que l'ésotérisme de l'IPA a été tout de même très efficace, même si cette intransparence n'était pas la bonne, et nous oblige à défendre l'intransparence du sujet dans un monde où la vérité prétend être dite toute.

10. *Ibid.*, p. 140.

11. J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, 1971-1972.

Frédéric Pellion

Malaise dans le droit *

Au niveau du discours du maître, vous êtes, comme corps, pétris [de] ce que j'appellerai les sentiments. [...] [À ce] niveau [...], c'est clair : [...] les bons sentiments, c'est la jurisprudence, et rien d'autre, qui les fonde¹.

Jacques Lacan.

De même qu'on ne peut pas décrire ce qu'est l'être, de même il n'y a pas non plus de définition du devoir-être².

Hans Kelsen

Mon point de départ est que le droit connaît actuellement une mutation qui intéresse les psychanalystes en modifiant la portée, voire la teneur, d'au moins trois des concepts dont ils se servent dans leur « travail de tous les jours » : 1) le sujet ; 2) le surmoi ; 3) la jouissance. C'est une hypothèse de psychologie collective, et comme telle certainement bien difficile à vérifier.

Refoulement et ignorance

Mais, d'abord, *quid* de cette mutation du droit que je suppose à mon point de départ ?

1. Les spécialistes insistent, tout d'abord, et en accord en cela avec le grand public dont nous faisons partie, sur une mutation *quantitative*, c'est-à-dire sur une « inflation » législative, réglementaire, etc., qui peut aller jusqu'à dépasser les capacités de traitement de l'appareil juridique lui-même. Ainsi nous dit-on que le site officiel du

* Intervention au séminaire Champ lacanien, Paris, 13 novembre 2008.

1. J. Lacan, *...Ou pire*, séminaire inédit, leçon du 21 juin 1972.

2. H. Kelsen, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996, p. 3.

droit français ³ ne parvient plus, depuis environ dix-huit mois, à « traiter » conformément à son cahier des charges les nouveaux textes au rythme de leur promulgation ⁴. Cela veut dire, à la limite, qu'un texte pourrait être applicable sans plus parvenir à être publié – en tout cas à ce format, dont on admet généralement qu'il est le plus souhaitable. Cette accélération législative pose évidemment une première question quant à l'accessibilité de la loi, et donc quant aux conséquences à tirer de son ignorance éventuelle par le sujet.

2. Dans le même temps, en parallèle à cette multiplication des textes ayant sans équivoque valeur législative, on assiste à une prolifération de règles para-législatives, de normes, de règlements et de recommandations, qui encadrent de plus en plus étroitement les pratiques et tendent à définir pour chacune d'elles une sorte d'orthodoxie de plus en plus contraignante.

3. Ce second constat introduit à la seconde mutation dont parlent les spécialistes, comme mutation *qualitative* cette fois. Cette seconde mutation, pour être bref, serait l'écornement de la suprématie traditionnelle du droit « positif » – paradoxalement nommé, puisque posant des interdictions explicites – par un droit « normatif ⁵ », qui tend au contraire à *effacer la distinction entre le prescrit et l'interdit*, puisque la conduite à tenir en cas de violation d'un interdit n'est plus qu'un cas parmi d'autres où une norme s'applique. Ce second droit, qui entrerait dans des cas de plus en plus nombreux en concurrence avec le premier, émane souvent d'acteurs économiques et politiques influents mais n'étant pas en position de souveraineté, c'est-à-dire ne disposant pas de la légalité à générer du droit positif, ni des moyens, en particulier judiciaires et policiers, de le faire appliquer.

Schématiquement toujours, le droit positif, procédant par codes plus ou moins systématisés, conserverait une certaine suprématie de principe dans les droits d'inspiration et d'héritage romains, tandis que le droit normatif connaîtrait plus de succès dans la zone d'influence de l'héritage juridique anglo-saxon. Peut-être parce que

3. www.legifrance.fr

4. G. Koubi, « Évolution du droit codifié », sur Legifrance, 1^{er} avril 2008, www.koubi.fr/spip.php?article64.

5. C. Jentzsch, « La mutation du droit international », 20 juillet 2005, www.institut-gouvernance.org/en/analyse/fiche-analyse-16.html.

l'idéalité de principe de ce droit normatif (je vais y revenir tout de suite) est bien faite pour colmater les *hiatus*, et dépasser les éventuelles incohérences, d'une *common law* qui se présente essentiellement comme un ensemble de jurisprudences à partir desquelles les acteurs du processus judiciaire procèdent au cas par cas et comme par récurrence.

4. Ces deux transformations : accroissement quantitatif, transition de l'interdiction vers la norme, modifient effectivement la manière dont résonne avec la « coupabilité ⁶ » subjective le principe romain *Nemo ansetur legem ignorare* – « nul ne se prévaut de son ignorance de la loi ». En effet, d'une part, comment ne pas ignorer la loi quand nombre de ses acteurs professionnels l'ignorent eux-mêmes ? Et, de l'autre, et peut-être plus gravement, la norme définissant non pas un interdit mais un idéal, un « devoir-être ⁷ », le manquement à la norme – qui, disons, ne réfère pas à un acte du sujet, et à la jouissance qu'il en obtient, mais plutôt, à la manière de l'erreur cartésienne, à seulement une « privation » d'être ⁸ – est-il « coupable » de la même manière que la transgression de la loi ?

Corps

« Culpabilité », ou tout au moins « coupabilité » introduisent la référence de la loi aux corps. À première vue – et les spécialistes tendent aujourd'hui à s'accorder sur ce point –, les règles du droit positif romain sont un jeu combinatoire assez éloigné, ou en tout cas assez déconnecté, de toute référence naturelle ⁹, donc de toute référence aux corps vivants et à leur jouissance de fait. Mais ces règles sont malgré cela restées en vigueur des siècles durant, ce qui suppose une certaine efficacité, soit une certaine effectivité de leur inscription.

Quand on aborde ce thème, on pense, bien évidemment, à *La Colonie pénitentiaire* ¹⁰, cette fiction d'une loi qui en viendrait à s'écrire réellement sur les corps, quitte à ne devenir intelligible qu'à

6. F. Gorog, « Coupable - non coupable », dans *Des mélancolies*, Paris, Champ lacanien, 2001, p. 141-167.

7. H. Kelsen, *Théorie générale des normes*, op. cit.

8. R. Descartes, « Quatrième méditation », dans *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 301-309.

9. M. Iacub, « Yan Thomas, la mort d'un grand maître du droit », *Libération*, 23 septembre 2008.

10. F. Kafka, dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1980, p. 304-331.

l'instant dernier où la machine inscrivant tue son patient. La nouvelle de Franz Kafka condense, en fait, au moins deux figures qui nous sont toutes deux familières : celle de la phrase qui ne trouve son achèvement significatif qu'au moment de la scansion de son point final – c'est exactement la figure lacanienne de la rétroaction signifiante –, et celle de l'« épine » du péché, éventuellement originel, logé à jamais dans la chair du pêcheur – figure qui elle-même n'est pas tout à fait étrangère au frayage freudien. Et nous sommes par ailleurs bien placés pour savoir que ces figures ne sont pas que des métaphores : le passage « au-dedans » de loi morale ¹¹ procède dans un bon nombre de cas ¹² d'une inscription dont la consistance tenace la fait toucher à cette catégorie profondément opaque que Jacques Lacan nomme « réel ».

Mais la fiction kafkaïenne dit encore une troisième chose, qui contribue certainement aussi à sa puissance suggestive : la loi s'inscrit sur un corps quelconque, c'est-à-dire sur tous les corps, ou – puisqu'il n'y a peut-être pas d'universel des corps – sur *chacun* des corps ; et non pas uniquement sur le corps de celui dont il est établi qu'il l'a outragée, et qui constitue l'*exemple* translatant la scénographie de la tragédie antique à l'application de la loi – structure encore reprise par la dimension jurisprudentielle, et donc individuelle de la *common law*. Ainsi, *Le Procès* ¹³, inscription de la loi aux limites tout à fait déconnectée des actes du sujet, atteint au corps aujourd'hui autrement qu'hier. Et cette prise de chacun des corps par l'Autre laisse peut-être moins de place pour une jouissance « hors corps ¹⁴ » comme l'est la jouissance phallique. Moins de place pour le bonheur, donc, s'il est vrai qu'« il n'y a de bonheur que du phallus ¹⁵ ».

11. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1943.

12. Voir dans le cas général, si nous suivons Lacan jusqu'à sa théorie de la « lettre » (cf. *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975).

13. F. Kafka, dans *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 259-489.

14. J. Lacan, *RSI*, séminaire inédit.

15. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 80-84. On retrouve là, mais renversée – renversement qui tient à l'écart entre le signifiant phallique, comme objet propre à la privation, et la prime de jouissance, qui s'obtient de l'usage des objets variés que le fantasme met à cette place –, l'hypothèse développée ces dernières années, en particulier par Charles Melman (C. Melman et J.-P. Lebrun, *L'Homme sans gravité*, Paris, Gallimard, 2005) et Roland Chemama (*Clivage et modernité*, Toulouse, Érès, 2003), d'une généralisation contemporaine de l'extension du concept freudien de *Verleugnung*.

Durée

Dès lors que le procès est le sujet lui-même, rien n'arrive, à ce sujet, que ce procès : ainsi, chaque phrase du roman éponyme de Kafka, dans sa banalité même, est nécessaire, soit impossible à être autre qu'elle est ¹⁶.

C'est dire aussi une certaine réduction de la dialectique habituelle entre imaginaire et symbolique au profit de la prévalence d'une image unique et captivante, l'image du procès lui-même. Ainsi, là où auparavant le jugement était quelque chose qui « arrivait » au sujet comme du dehors, et donc qui faisait « événement » pour lui, le procès dure autant que le sujet, et inversement le sujet dure autant que le procès. Le procès qui l'accompagne à chaque instant devient ce que le sujet a de plus personnel. Comme le fantasme peut le faire, le procès « objective ¹⁷ » les signifiants ordinairement les plus intimes, c'est-à-dire les plus refoulés, du sujet.

Mais est-ce seulement le cauchemar de Kafka dont je parle là ? Le procès du sujet dure autant que lui ; le *procès-dure*. Et ces procédures, qui sont autant de mini-normes édictées par des acteurs qui n'ont pas légalité à le faire, induisent autant de « bons sentiments », selon la phrase de Lacan citée en exergue : « bons sentiments » étant à entendre non pas, dans une perspective morale, comme ceux qui s'opposeraient à des mauvais sentiments, mais comme les sentiments corrects au regard du *socius*, les sentiments qui conviennent au lien social. Ainsi se règlent les mœurs jusqu'au point d'une véritable prescription des affects.

Consécution

Dans le fonctionnement de la machine kafkaïenne, comme dans le fonctionnement des procédures quotidiennes – d'autres procédures occupent assez les mémoires ¹⁸ pour qu'il soit besoin de rien

16. G. A. Goldschmitt, « Kafka, sans cesse », *Figures de la psychanalyse*, n° 16, 2008, p. 11-14. Sur les relations de cette catégorie du nécessaire avec le réel, cf. J. Lacan, *...Ou pire*, op. cit., et en particulier la leçon du 14 juin 1972.

17. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 118 et suivantes.

18. D. Pressac, *Les Crématoires d'Auschwitz, La Machinerie du meurtre de masse*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

ajouter –, rien n'est laissé au hasard, à l'aventure, que l'ancien jugement de Dieu représentait éminemment.

Alors, quels peuvent être les effets subjectifs de ce rejet du hasard ? L'appel au hasard, si l'on en croit Lacan¹⁹, n'est rien d'autre qu'un effort pour maintenir la dignité de la fonction de la cause, cette dignité étant d'être séparée²⁰ de ses effets. Or, qu'est-ce qu'une procédure, sinon un traitement de la question de la cause visant à suturer le *hiatus* irréductible, dans les affaires humaines, entre la cause et ses effets ?

À l'égard de cette suture, de ce « nécessité fait loi », la procédure voudrait occuper la même place que ce « donc » dont Descartes, à partir du *Discours*, réunit les deux versants de son *cogito* – lequel, rappelons-le, est dès lors en position de *norme* à l'égard des vérités à venir²¹.

Dans la leçon du 11 janvier 1967 de son séminaire, Lacan livre quelques précieuses réflexions sur ce « donc », sur sa fonction et sur son « essence²² ». Son idée – qu'il emprunte, pour une bonne part, à Martin Heidegger²³, même s'il ne confère certainement pas la même portée au mot « être » – est la suivante : il y a à un certain moment de la pensée « rejet » de la dimension de l'être. Lacan contre Heidegger fait coïncider ce moment avec l'émergence du *cogito* cartésien, et trouve chez Descartes trois corollaires à ce rejet : 1) la prise en charge de la question de l'être est confinée à la seule interrogation du statut ontologique du *je* qui pense ; 2) cette réduction *nécessite* de laisser de côté l'examen des différences éventuelles entre la pensée personnelle que supporte le *cogito* et les autres manifestations enregistrables de l'être ; 3) la nécessité cartésienne – qui s'autorise

19. J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 855.

20. F. Pellion, « Figures cartésiennes de l'«exclusion interne» », *Cliniques méditerranéennes*, n° 76, 2007, p. 207-216.

21. « Après cela, je considérai ce qui est requis en général à une proposition pour être vraie et certaine ; car puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensais que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être, je *jugeai* que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies » (R. Descartes, « Discours de la méthode pour bien conduire sa raison », dans *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 147-148).

comme on le sait de l'*identification*, au sens le plus technique de ce terme, entre un *je* sujet de la pensée et un *je* support de l'être – vient donc à la place où se tenait tout ce qui de l'être n'était « pas je ».

Lacan identifie alors le « donc » cartésien au ça freudien, en tant que le ça freudien est, comme ce « donc », une structure grammaticale sans sujet, un « pas-je » qui se saisit des corps quoiqu'ils en aient. Ainsi, conclut-il, l'advenue du *je* là où était un ça essentiellement « pas je » résonne bien, après coup, comme ayant été... un vœu pieux.

La structure de la procédure est, me semble-t-il, exactement celle de cette identification-ci : elle semble être du langage articulé, elle l'est peut-être, mais elle est surtout du langage hors contrat, et donc hors sujet²⁴ ; elle est là où le sujet n'est pas, ne doit pas être, et de là, affirmant nécessairement résolue, et par avance, sa question, elle le décourage de sortir du refuge de son *je* pour s'en saisir. La technique de la consécution remplace l'éthique du jugement ; et c'est ainsi que « le surmoi plonge [toujours plus] profondément ses racines dans le ça²⁵ », se sustentant des bons sentiments que cette technique façonne.

22. J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 11 janvier 1967.

23. Cf., par exemple, M. Heidegger, « De l'essence de la vérité », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 159-192.

24. On voit bien ici une des manifestations de l'écart entre langage et symbolique.

25. S. Freud, « Le moi et le ça », dans *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, PUF, 1991, p. 255-301.

**Le champ lacanien
et le psychanalyste**

Journées des 22 et 23 novembre 2008

Maria Domenica Padula

L'Es et le réel

Dès la première lecture du Séminaire XXIII, *Le Sinthome*¹ (1975-1976), on ressent la tendance implicite de Lacan à aller au-delà non seulement du champ freudien mais paradoxalement aussi du champ lacanien lui-même.

Il semblerait que Lacan s'éloigne des ouvrages de Freud, plus particulièrement de *L'Interprétation des rêves* (1899), de *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901) ou du *Trait d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905), ouvrages fondamentaux de la théorie du symbolisme, au profit d'une position wittgensteinienne² : « Sur ce dont on ne peut pas parler, on doit se taire », qui annulerait la « possibilité de dire » même « ce que l'on ne peut pas dire », dans le dépassement subjectivant du pronom impersonnel « on » et dans la construction de l'histoire pulsionnelle du sujet.

Une lecture peu avisée de ce séminaire, *Le Sinthome*, risquerait de repousser les marges de la pensée vers une mystique de l'ineffable, fascinante sans doute mais située au-delà des formes symboliques. « Le réel étant dépourvu de sens, je ne suis pas sûr que le sens de ce réel ne pourrait pas s'éclairer d'être tenu pour rien de moins qu'un sinthome³. » « Je parle du réel comme impossible dans la mesure où je crois justement que le réel – enfin, *je crois*, si c'est mon symptôme, dites-le-moi – le réel est, il faut bien le dire, sans loi. Le vrai réel implique l'absence de loi. Le réel n'a pas d'ordre⁴. »

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005.

2. L. Wittgenstein, « Propositione n° 7 », dans *Tractatus logicus-philosophicus*, Edizione Einaudi, 1964.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 135.

4. *Ibid.*, p. 137-138.

Certes, Lacan associe sa propre invention, le réel, à l'invention freudienne, l'inconscient, ou mieux à l'*Es* : « C'est dans la mesure où Freud a vraiment fait une découverte – à supposer que cette découverte soit vraie – que l'on peut dire que le réel est ma réponse symptomatique. Réduire cette réponse à être symptomatique, c'est aussi réduire toute invention au *sinthome* ⁵. »

Dans les pages de ce séminaire, Lacan permet l'alternance qui fait passer du *sinthome*, un noyau inanalysable, au facteur d'invention qui se pose au niveau du message qui arrive à l'Autre et demande une réponse. C'est proprement en cela que Lacan permet le réveil – le *Finnegans Wake* –, l'interruption de la circularité : le symptôme de Freud est ce que Freud a dit à travers la théorisation de l'*Es* ; le symptôme de Lacan est ce qu'il a dit à propos du réel ; le *sinthome* de Joyce est-il ce que Joyce n'a pas dit ?

C'est là où Joyce n'a pas dit qu'il exprime une vérité clinique sur l'insondable, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas été tissé dans les mailles de l'artifice littéraire, pour autant que cet artifice puisse sembler démaillé, je dirais qu'il est même trop démaillé pour ne pas être un artifice.

S'il en était ainsi, il faudrait distinguer le cas clinique du cas littéraire, comme Freud nous l'indique dans « Das Unheimliche » (1919) : « Dans le monde de la fiction littéraire, on s'attend à trouver quelque chose qui va au-delà du symptôme, il n'y a pas de passage simultané de l'imaginaire à la constitution du symptôme. Dans la fiction littéraire, il n'y a pas de symptôme : le symptôme est ailleurs ⁶. »

Un changement de vision qui nous permettrait de ne plus considérer l'œuvre de Joyce sous son aspect idéalisé d'œuvre d'art et Joyce lui-même comme « celui qui a su y faire avec son symptôme », mais tout le contraire.

C'est comme si Lacan nous conduisait à penser que Joyce, à travers son œuvre, a produit une sublimation dans le sens de quatrième rond s'insérant à la place du Nom-du-Père et permettant de nouer les ficelles trilobées tout en évitant le *déclenchement*. « [...] ce que j'ai appelé cette année le *sinthome*, est ce qui permet de réparer

5. *Ibid.*, p. 132.

6. *Il Romanzo familiare come sinthomo centenario del familienroman*, seminario permanente di teoria della clinica (en cours de publication).

la chaîne borroméenne si nous n'en faisons plus une chaîne [...]. C'est le quelque chose qui permet au symbolique, à l'imaginaire et au réel de continuer de tenir ensemble [...] ⁷ ».

Lacan produit ensuite un nouveau renversement dans la partie conclusive du séminaire. En effet, dans les pages du *Sinthome*, revient l'omniprésente question de savoir pourquoi Lacan affirme vouloir s'occuper de l'œuvre d'art et de Joyce comme d'un artisan, sans jamais aborder le concept de sublimation ⁸. Nous pourrions répondre que c'est parce que, durant ce séminaire, Lacan parle de jouissance, ce qui ne coïncide pas avec le concept de satisfaction et encore moins avec celui de sublimation.

Cela ne serait qu'une réponse partielle, car, s'il est vrai que l'*Es* « est décousu par définition », qu'il en va de même pour le réel et surtout que tous les deux vont au-delà du sens mais non pas de la vérité – « le réel se trouve dans les embrouilles du vrai ⁹ » –, il est tout aussi vrai que l'exégèse freudienne et lacanienne se fonde sur ces deux sujets : nous en parlons encore aujourd'hui, et encore aujourd'hui ils soutiennent notre désir d'être ici.

Il est tautologique de souligner que, si nous lisions le réel ou l'*Es* en dehors de la métaphore, nous ne pourrions pas en parler, parce que nous n'aurions rien à lire ; il ne nous resterait qu'à nous taire sans avoir la possibilité de lire ce « rien » : nous ne pourrions ni écouter ni saisir le « silence de l'*Es* ¹⁰ ».

Lacan, dans son séminaire *La Logique du fantasme*, signale, à propos de Wittgenstein, la nécessité d'« une tentative pour articuler une démarche logique à une pensée qui n'est pas Je [...] ». Pour nous, freudiens, ce que cette grammaticale représente est la même chose que ce qui fait que, quand Freud veut articuler la pulsion, il ne peut

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 93-94.

8. *Ibid.*, p. 22 : « En quoi l'artifice peut-il viser expressément ce qui présente d'abord comme symptôme ? En quoi l'art, l'artisanat, peut-il déjouer, si l'on peut dire, ce qui s'impose du symptôme ? »

9. *Ibid.*, p. 85.

10. A. Conte, *Il silenzio dell'Es*, Ed. « Stracittà », L'Aquila, 1988, 17 : « Proprio il silenzio è da intendersi come inizio di un altro sconosciuto linguaggio, un silenzio da non confondere con il mutismo, dove il primo è origine il secondo è fine » (« c'est le silence qu'on doit entendre comme le début d'un autre langage inconnu, un silence qu'on ne doit pas confondre par le mutisme, où le premier est l'origine et le second la fin » [notre traduction]).

faire autrement que de passer par la structure grammaticale ¹¹ ». « Le silence est de toute façon implicite au langage, il n'appartient pas à une autre sphère. Il peut seulement être réalisé par l'intermédiaire du langage et de sa négation ¹². »

Écrire le silence comme une nécessité qui évite le péril de tomber dans la métaphysique du vide : « Écrire le silence [...] La lettre, la trace, devient un lieu, pour un tenant-lieu du réel ¹³ », comme Lacan nous le fait noter dans sa leçon du 11 mai 1976, dans laquelle il définit l'écriture comme support de la pensée, et comme question qui arrive « d'ailleurs », de l'autre scène, *der andere Schauplatz* de la *Traumdeutung*.

« J'ai inventé ce qui s'écrit comme réel ¹⁴ » : le nœud borroméen est une chaîne signifiante, une métaphore, métaphore du chiffre symbolique, d'un possible « chiffage-déchiffage ¹⁵ ». Lacan lie la métaphore, qu'il définit de l'énergétique de Freud, à la métaphore des nœuds borroméens. Ce qui dans une écriture appartient à l'indicible devient accessible à travers la fonction symbolique : « Ce qu'on appelle l'énergétique [...] Freud [...] n'en faisait qu'une métaphore. Dans la métaphore de la chaîne borroméenne, je dis que j'ai inventé quelque chose ¹⁶. »

Cela ne signifie certainement pas que nous voulions tomber dans l'erreur inverse, à savoir que tout est dicible ou interprétable : l'utopie que le savoir d'une parole clinique puisse s'opposer au flux de l'insensé, auquel le réel n'échappe pas, est une supposition tout à fait fragile, observe Lacan.

Très souvent, l'*Es* déborde de l'organicité de la *Deutung* qui cherche à brider dans le réseau symbolique ce qui s'en tient à une condition labyrinthique.

11. J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 18 janvier 1967.

12. F. Fonteneau, *L'Éthique du silence*, Paris, Seuil, 1999, p. 202.

13. *Ibid.*

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, *op. cit.*, p. 129.

15. *Ibid.*, p. 130 : « Ces trois éléments, tels qu'ils sont dits noués, en réalité enchaînés, font métaphore. Ce n'est rien de plus, bien sûr, que métaphore de la chaîne. Comment se peut-il qu'il y ait une métaphore de quelque chose qui n'est que nombre ? Cette métaphore, on l'appelle à cause de ça, le chiffre. [...] tracer les chiffres. La façon la plus simple est celle que j'ai appelée du trait unaire. »

16. *Ibid.*

L'inconscient freudien est structuré « comme “par” un langage », il prend forme par le biais de la parole comme *médium*. Mais, quand l'ordre symbolique tombe, comme dans les cas de l'angoisse ou aussi des rêves d'angoisse, l'absence symbolique entre dans le domaine de l'*Es*, mais ce n'est pas pour autant qu'il n'est pas nommable. Dans *R.S.I.*, Lacan dit qu'il y a trois nominations : « Nomination de l'imaginaire comme inhibition, nomination du réel comme angoisse, nomination du symbolique comme symptôme ¹⁷. »

Dans *Selbstdarstellung*, Freud parcourt les nœuds théoriques de son invention et affirme : « Il devint possible de démontrer que les rêves avaient un signifié et ce signifié fut révélé ¹⁸. » Quelques pages plus loin, il ajoute : « Quand au contraire, le péril pulsionnel menace et que le rêve est trop évident, c'est alors que le rêveur cesse de rêver et se réveille brutalement, en proie à l'effroi (rêve d'angoisse) ¹⁹. » Le réveil, échec de la fonction symbolique ²⁰, représente la sortie de la possibilité de symboliser, de rendre à l'ordre du dicible ce qui, au contraire, retombe sur l'*Es* : l'*Es* se refuse au je.

Dans le chapitre VII de *L'Interprétation des rêves* dédié à l'oubli de ses rêves, Freud, à la question de savoir si tous les rêves peuvent être interprétés, affirme très clairement qu'« on doit répondre non », problème qu'il approfondit dans *Quelques additifs à l'ensemble de l'interprétation des rêves* (1925), où il introduit la polyvalence symbolique. « Même dans les rêves les mieux interprétés, il est souvent nécessaire de laisser un point d'ombre, en effet, au cours de l'interprétation, on s'aperçoit que ce point-là est le centre d'un enchevêtrement de pensées oniriques qui ne se laissent pas démêler [...]. C'est là le nombril du rêve [« der Nabel »], le point à partir duquel on s'enfoncé dans l'inconnu ²¹. »

« Nabel » est utilisé par Lacan dans le *Séminaire III, Les Psychoses* (1955-1956), au sens d'un point où le sens du rêve semble s'accomplir dans un trou, dans un nœud, au-delà duquel le rêve

17. J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 13 mai 1975.

18. S. Freud, *Autobiografia* (1924), 10, p. 110, Torino, ed. Italiana Boringhieri, 19.

19. *Ibid.*, p. 112.

20. *Ibid.*, p. 113, n° 1 : « In considerazione della grande frequenza con cui la funzione onirica fallisce [...] » (« en considération de la grande fréquence avec laquelle la fonction onirique fait faillite »).

21. *Ibid.*, p. 480.

semble vraiment se nouer « au cœur de l'être », dit Lacan ²². Le « cœur de l'être » : l'*Es*, « tout ce qui arrive dans l'*Es* est et restera inconscient ²³ ».

L'éthique du psychanalyste est d'écouter le silence de la pulsion, d'interroger le silence dont la matrice est à reconnaître sans équivoque dans le *Todestrieb* – Freud en donne une correspondance dans « Le thème des trois coffrets » (1913), où le silence est lié à la mort.

En 1922, Freud écrit à Otto Rank qu'il est en train de travailler sur « Das Ich und das Es » (1922), qui fait suite à « Au-delà du principe de plaisir » (1920), texte qui introduit le *Schibboleth* freudien. Quand Freud révèle son nouveau concept théorique, le *Todestrieb*, tout le mouvement psychanalytique n'est pas prêt à l'accueillir. Une partie de celui-ci, dont Ernst Jones, prend une position négative par rapport à « Au-delà du principe de plaisir ²⁴ ».

Dans une biographie sur Jones, Brenda Maddox utilise, sans le vouloir, le terme *grief*, « Jones's evident grief ²⁵ », dans son acception d'échouer, ce qui doit sans doute être associé au refus que Jones avait manifesté envers le *Todestrieb*. « He wrote to Freud : my darling wife died last month, in very tragic circumstances ²⁶. » Jones, médecin, fut bouleversé par le mystère qui enveloppa la mort de sa jeune femme, Morfydd Owen, qui fut victime d'une intervention tardive alors qu'elle faisait une crise d'appendicite.

L'influence déclarée de Groddeck ne fut pas bien accueillie non plus, et pourtant l'échange épistolaire avec ce dernier se révéla fondamental en ce qui concerne l'élaboration du concept de l'*Es* ²⁷, comme Freud lui-même l'admit, quand il précisera aussi, bien qu'avec beaucoup de retard, que la priorité du terme *Es* revient en fait à Nietzsche ²⁸ (auteur que Freud, comme il le dit lui-même dans *Selbstdarstellung*, évita de lire – ce qui encore aujourd'hui reste très énigmatique).

22. J. Lacan, *Seminario III, Le Psicosis (1955-1956)*, Torino, Edizione Einaudi, p. 309.

23. S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926), 10, p. 365.

24. E. Jones, *Vita*, vol. II, Milano, Il Saggiatore, 1962.

25. B. Maddox, « Traces of gossip », *Freud's Wizard*, U.S., Da Capo Press, 2007, p. 142.

26. *Ibid.* Morfy mourut le 7 septembre 1918.

27. G. Groddeck, *Il Linguaggio dell'Es*, Milano, Adelphi, 1980, p. 100. (*Le Livre du ça*, Paris, Gallimard, 1973).

28. S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, 11, p. 184.

En résumant la pensée de Groddeck, Freud écrit : « [Groddeck] insiste beaucoup sur le concept que ce que j'appelle comme notre Je se comporte d'une façon essentiellement passive dans la vie, et que, pour employer son expression, nous sommes "vécus" par des forces inconnues et incontrôlables ²⁹. »

L'*Es* de l'homme, dont il est « vécu », comme le dit Groddeck, ou parlé, comme le dit Lacan : « Quelle est cette partie, à l'intérieur du sujet, qui parle ? L'analyse dit que c'est l'inconscient [...] l'inconscient, c'est quelque chose qui parle à l'intérieur du sujet, au-delà du sujet, même quand le sujet ne le sait pas, et qui en dit bien plus qu'il ne le croit ³⁰. »

Discours de l'Autre comme une médiation, un truchement pour le discours de l'*Es* « qui ne peut pas dire ce qu'il veut ³¹ » : « Axiome freudien [...] qui ne concerne point une faculté de parole manquante ; il fait plutôt allusion à la condition excentrée de l'*Es* par rapport à l'épicentre gravitationnel qu'occupe la parole. Sur le même registre cependant, l'*Es*, s'il ne peut pas dire, en tant que le pulsionnel exige, avec une détermination sans équivoque, que ses prétentions soient satisfaites. L'*Es*, *Vorläufer* qui "devance", "anticipe" le sujet [...] sans se substituer à lui, parce que impersonnel, requiert des médiations linguistiques [...] ³². »

On ne doit pas omettre de souligner que la voie royale qui conduit à l'inconscient est le rêve et que, par extension, l'onirisme se sert du langage de l'*Es* dont l'ordre syntaxique se construit autour d'un noyau caché-reculé de l'histoire pulsionnelle du sujet. « [...] Freud a pu énoncer [...] qu'il y a une *Urverdrängung*, un refoulement qui n'est jamais annulé. Il est de la nature même du symbolique de comporter ce trou. C'est ce trou que je vise, où je reconnais l'*Urverdrängung* elle-même [...]. Freud se demande : "Comment quelque chose devient pré-conscient ?" Et la réponse devrait être : grâce aux relations établies avec les représentations verbales correspondantes ³³. »

29. S. Freud, « L'lo e l Es » (1922), 9, p. 486 (« Le moi et le ça », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981).

30. G. Groddeck.

31. S. Freud, « L'lo e l Es », art. cit.

32. M. Bonicatti, *Premessa agli atti del convegno « Interpretazione e desiderio di interpretazione »*, Roma, settembre 2000, p. 21-22

33. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 41.

Lacan semble vouloir insérer le *Finnegans Wake* dans cet ordre quand il le compare à un rêve : « Le *Finnegans Wake* se présente comme un rêve ³⁴ », et il ajoute : « Écrire *Finnegans Wake*, est un rêve qui, comme tout rêve, est un cauchemar, même si c'est un cauchemar tempéré ³⁵. » « Cauchemar tempéré », nous pourrions ajouter : grâce à l'artifice qui le place en dehors du domaine de l'*Es* et du *Trieb*, ou mieux encore à l'artifice d'échappement à la conscience du *Todestrieb*, l'*Es* ne se laisse pas toujours saisir ou envelopper dans la fonction agglomérante et syntaxique du langage.

Dans cette alternance langage de l'*Es*-silence de l'*Es*, s'insère l'éthique de la psychanalyse par rapport à la conscience de la limite de l'*épistème* de la condition « humaine » barré du langage. L'*Es* « comme Freud l'articule, c'est un lieu, un lieu de silence [...] c'est l'inconscient quand il se tait ³⁶ ».

« Le réel de l'inconscient ³⁷ » : l'*Es*, sans oublier que l'*Es* tresse un lien privilégié avec l'onirisme et, en ce sens, la possibilité de penser le sinthome comme une ouverture sur le versant de la sublimation, comme quelque chose qui fait tenir ensemble.

34. *Ibid.*, p. 125.

35. *Ibid.*

36. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 11 juin 1974.

37. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 101.

Isabelle Cholloux

Particularité de la psychanalyse et singularité du sujet

Nous sommes réunis aujourd'hui sous le titre des journées « Le champ lacanien et le psychanalyste ». La déclinaison que j'en propose est « Particularité de la psychanalyse et singularité du sujet », car elle pose la question en termes de symptôme, de jouissance et d'objet.

La psychanalyse peut diagnostiquer les symptômes de notre époque : boulimie, anorexie, cyberaddiction, hyperactivité, dépression, troubles obsessionnels compulsifs, phobies. Elle les prend au sérieux en tant qu'un sujet en fait sa plainte et qu'ils l'amènent à une demande d'analyse. Le psychanalyste en prend note en tant qu'il s'inscrit dans la subjectivité de son époque et que ces symptômes sont appelés « contemporains ».

De nouveaux symptômes impliquent-ils de nouveaux sujets ? Les discours inscrivent les sujets dans leur époque, toutefois la demande reste le témoignage d'un impossible à supporter. Hier comme aujourd'hui, ces symptômes restent au joint entre parole, corps et discours, ainsi que ceux que présentaient les patients de Freud : amnésie, aphasie, anesthésie partielle... Ils continuent à s'inscrire dans la relation du sujet à l'Autre, bien que la science médicale ait progressé en termes de neurotransmetteurs ou d'hormones et que les techniques d'imagerie médicale soient de pointe.

Ainsi, les êtres parlants continuent à se comporter comme si l'anatomie n'existait pas ou comme s'ils n'en avaient nulle connaissance, à l'heure où l'information et la communication règnent – lois de l'anatomie que l'on essaie de faire reculer aussi bien par rapport au processus du vieillissement qu'au sexe anatomique, corps soumis au canon, instrument de mesure mais aussi norme et modèle. À la Renaissance, avec l'humanisme, le visage de l'homme est le reflet de

Dieu, et le visage, pour être considéré comme beau, obéit à la règle du nombre d'or (trois parties du visage chacune égale à un tiers). Le canon n'a pas disparu mais l'uniformisation des modes est devenue un étendard.

L'art de soustraire

Alors, comment la psychanalyse traite-t-elle ces nouveaux symptômes ? Dans *La Technique psychanalytique*¹, Freud caractérise la psychanalyse par rapport aux techniques suggestives en utilisant une métaphore inspirée de Léonard de Vinci pour distinguer la sculpture de la peinture. Ainsi, Freud explique que la technique analytique agit *per via di levare*², c'est-à-dire en enlevant à la pierre tout ce qui recouvre encore la surface de la statue qui y est contenue, au lieu de *per via di porre*³, soit déposer des quantités de couleurs là où autrefois il n'y avait qu'une toile blanche comme dans la peinture. La définition freudienne est-elle toujours actuelle ? Nous concerne-t-elle encore ? En effet, alors que l'analyse vise le réel hors sens à la fin de l'enseignement de Lacan, le sujet se déprend peu à peu des coordonnées de son histoire, allant au-delà des bénéfiques thérapeutiques. Traversée du fantasme, faire sans l'Autre ou s'identifier à son symptôme, telles sont les visées de la cure analytique, mais pas sans le symptôme, même à la fin semble-t-il.

La psychanalyse trouve donc elle-même sa fonction de symptôme dans le malaise de son époque mais en y incluant le sujet. Sa question tourne autour de la problématique de chaque sujet : en quels termes se pose l'existence de chaque sujet, quelle est la part qu'il prend dans le malaise dont il se plaint ? Pour la psychothérapie, à bas le symptôme, dans un protocole défini à l'avance, approuvé et mené à terme. À titre d'exemple, des psychothérapies par réalité virtuelle consistent à placer le patient dans des situations virtuelles très réalistes pour lui faire vivre la situation qui déclenche le symptôme (les araignées, la foule, les avions). Cette exposition progressive l'amènera à contrôler les manifestations associées au trouble⁴.

1. S. Freud, *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2007, p. 13.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Pour la science*, novembre 2008, p. 111.

L'aspect ludique est incontestable, les effets thérapeutiques semblent vérifiés. Seulement, l'être parlant y est ramené au statut d'objet d'expérience et le transfert n'a aucune valeur dans le dispositif, la question du savoir et de la parole n'étant pas à l'ordre du jour. Toutefois, même si le sujet se prête à l'expérience et qu'il en devient l'objet, il est alors objet consenti à l'expérience. Quoi qu'il en soit, il en reste le sujet. Sujet qui se met en scène dans un schéma déjà connu, ce qui ne va pas sans rappeler la dimension de l'Autre scène. Cette articulation sujet-objet qu'introduit l'expérience n'a que trop de liens avec la question du fantasme, sous une formule qui pourrait être « on expérimente un sujet ».

Autrement dit, ou comme le dit Lacan, les psychothérapies prétendraient-elles à l'« aléthosphère » (du grec ancien *alethéia*, « vérité » au sens de dévoilement et *a* de la négation), soit de « la part du lieu où se situent ces fabrications de la science, si elles ne sont rien d'autre que l'effet d'une vérité formalisée ⁵ » ? Et plus loin Lacan précise : « L'aléthosphère, cela s'enregistre. Si vous avez un petit micro, vous vous branchez sur l'aléthosphère ⁶. » Quand le néologisme rejoint la fable, il produit un effet comique concernant la vérité en tant que « mi-dire ». La psychanalyse, à la différence des autres discours, inclut le sujet, c'est ce qui fait sa particularité. La psychanalyse fait aussi symptôme à échouer à éradiquer le symptôme, échec à délester les êtres parlants de ce dont ils souffrent, à leur ôter la responsabilité qu'ils se sentent dans ce qui les affecte. Ainsi, le sujet se définit de sa division du fait même de sa condition d'être parlant, de sujet parlé.

L'heure du sujet et le malaise

Pourrions-nous dire que c'est ce qui fait de la psychanalyse un symptôme ? Les symptômes sont une manifestation subjective d'une maladie et Freud en fait une formation de compromis face à un conflit entre les exigences de la pulsion et celles du moi, du surmoi et des idéalizations. Dans *Malaise dans la civilisation*, il expose le dilemme propre à chacun en y montrant que, face à l'impératif du bonheur, le sujet se trouve toujours divisé : « Si le programme que

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 187.

6. *Ibid.*, p. 188.

nous impose le principe du plaisir, et qui consiste à être heureux, n'est pas réalisable, il nous est permis pourtant – non, disons plus justement : il nous est possible – de ne pas renoncer à tout effort destiné à nous rapprocher de sa réalisation. On peut, pour y parvenir, adopter des voies très différentes selon qu'on place au premier plan son aspect positif, obtenir la jouissance ; ou bien son aspect négatif, éviter la souffrance ⁷. » Freud n'est pas sans évoquer des « satisfactions substitutives ⁸ » pour tenter d'y suppléer. Lacan n'exclut pas que le sujet soit heureux, mais il retourne la question en y répondant dans *Télévision* : « Le sujet est heureux. C'est même sa définition puisqu'il ne peut rien devoir qu'à l'heur, à la fortune autrement dit ⁹ [...]. »

Donc un sujet heureux, programme non réalisable pour Freud, le sujet se heurtant au roc de la castration, et qui revient pour Lacan à une question de contingence, donc « au petit bonheur (*bon heur*) la chance », comme le dit la langue courante.

Dans *L'Envers de la psychanalyse*, Lacan précise que la jouissance est interdite sauf « ce je ne sais quoi qui est venu frapper, résonner sur les parois de la cloche, a fait jouissance, et jouissance à répéter. C'est seulement la dimension de l'entropie qui fait prendre corps à ceci, qu'il y a un plus-de-jouir à récupérer ¹⁰ ». La dimension des lois physiques, de la thermodynamique, l'entropie en tant que mesure du désordre servent de nom à la perte, soit l'objet, qui engendre le plus-de-jouir.

Articuler la psychanalyse en tant que particularité, c'est la placer du côté du symptôme donc comme représentant du malaise. Ce malaise n'est pas général et social, mais, tout comme le symptôme, il se décline au cas par cas. La particularité concerne toujours « la façon dont chacun jouit de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine ¹¹ ». Pour Colette Soler, dans *Hétérité*, les symptômes sont les « représentants du malaise, c'est-à-dire de la vérité de jouissance qui objecte aux aises [...]. Ils sont donc toujours relatifs [aux] offres du discours qu'ils dénoncent de leur “ça n'est pas ça” ». Elle ajoute : « Et

7. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 29.

8. *Ibid.*, p. 19.

9. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 40.

10. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 56.

11. J. Lacan, *RSI*, séminaire inédit, séance du 14 janvier 1975.

l'une des particularités du discours analytique, c'est de révéler que cette tension est interne au sujet, et s'y affirme en division ¹². ».

La particularité tient donc au nouage du symptôme, de l'inconscient et de la jouissance. Nouage qui serait propre à chacun ? Toutefois, S. Aparicio ¹³ montre comment Lacan se sert du cas du sujet obsessionnel et de sa relation avec la mort comme acte manqué pour aborder le symptôme particulier en tant qu'il est propre à une structure. C'est dans le discours de l'analyste que le sujet sera amené à produire les signifiants maîtres. C'est dans la cure qu'il les déploiera jusqu'à plus soif. Les concepts de « discours de l'analyste » et de « champ lacanien » orientent déjà ce qu'il en est de la psychanalyse et de sa façon d'orienter une cure. En effet, le discours de l'analyste formalise la cure, et le champ freudien inclut le sujet en tant que sujet désirant. Qu'est-ce qui est alors précisé avec l'introduction du champ lacanien ?

Champ lacanien et discours

Lacan, dans *L'Envers de la psychanalyse*, parle du champ lacanien comme du champ de la jouissance. Peut-on entendre que la particularité de la psychanalyse, aujourd'hui, serait justement d'être instituée en tant que champ lacanien ? Le champ freudien, d'y être réinterrogé par la question de la jouissance, ouvrirait par là même un « au-delà » ou le champ lacanien.

Dans ce même séminaire, Lacan introduit le champ de la jouissance et la fonction qu'y occupe le psychanalyste par la mise en place des discours, dont celui de l'analyste. Les discours sont une structure, soit un ensemble constitutif de quatre éléments dont il existe un ordre établi pour la permutation. Cet ensemble permettra de définir les relations en jeu entre un sujet et un partenaire. Les discours formalisent une réalité obéissant à des contraintes (quatre éléments et un ordre de permutation). Les discours sont donc la trame des liens sociaux. Toutefois, la jouissance est « le point d'insertion de l'appareil ¹⁴ », autrement dit le point d'arrêt de la ronde des discours.

12. C. Soler, « L'interprétation du hors discours », *Hétérité*, n° 1, Paris, mai 2001, p. 63-64.

13. S. Aparicio, « Un symptôme particulier ou singulier ? », *Mensuel*, n° 37, novembre 2008.

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 14.

Le champ lacanien serait donc concomitant des quatre discours et se confond avec le champ de la jouissance. L'abandon de la libido (quantité d'énergie psychique) met en marge l'idée que l'on pourrait chiffrer l'inconscient. Il apparaît avec Lacan que la particularité de l'inconscient repose sur le déchiffrement de l'inconscient. Avec l'introduction des discours et du champ lacanien, toute ambition scientifique est abandonnée, mais ces discours, par leur formalisation et leur modélisation, introduisent une dimension logique. Avec Lacan, la psychanalyse se dégage de la préoccupation freudienne qui visait à faire de la psychanalyse une science exacte. Mais son rapport à la science se tiendrait dans un paradoxe en tant que la psychanalyse s'inspire de la logique et de l'impossible pour formaliser les discours. « La logique de l'impossible ¹⁵ », comme le remarque Marc Strauss en référence au théorème de Gödel, est au cœur du dispositif des discours.

Jouissance et pulsion de mort

Conjuguer la particularité de la psychanalyse avec la singularité du sujet pourrait éclairer la pratique propre au champ lacanien. Avec la mise en place du concept de jouissance, c'est le passage de la libido freudienne en tant qu'énergie de l'appareil psychique à la jouissance. Le terme de jouissance désigne le fait de tirer parti de quelque chose. Bien qu'il soit aussi synonyme de plaisir, Lacan l'articule à la pulsion de mort : « Lisez ce que Freud dit de la résistance de la vie à la pente vers le Nirvana, comme on a désigné autrement la pulsion de mort au moment où il l'a introduite. [...] le chemin vers la mort n'est rien d'autre que ce qui s'appelle la jouissance ¹⁶. » Freud, dans « Au-delà du principe de plaisir ¹⁷ », introduit le principe de nirvana comme exprimant la tendance de la pulsion de mort, soit la tendance radicale à ramener l'excitation au point zéro. « Nirvana » signifie l'extinction d'une flamme ou d'une fièvre.

D'ailleurs, dans les *Écrits*, Hyppolite, dans son « Commentaire parlé sur la *Verneinung* » (1954), s'interroge sur l'intrication des

15. M. Strauss, « Du langage aux discours », *Hétérité*, n° 1, *op. cit.*, p. 75.

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 17-18

17. S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 104.

pulsions (Éros et Thanatos) et sur l'articulation du principe de plaisir et de la pulsion de mort : « L'instinct de destruction dépend-il aussi [du principe du] plaisir ¹⁸ ? » Ce texte sert de prélude aux développements ultérieurs de Lacan sur la pulsion de mort.

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud écrit à propos de la pulsion de mort : « Les manifestations de l'Éros étaient suffisamment évidentes et bruyantes. On pouvait admettre que l'instinct de mort travaillât silencieusement, dans l'intimité de l'être vivant, à la dissolution de celui-ci [...] l'idée qu'une partie s'en tourne contre le monde extérieur et devient apparente sous forme de pulsion agressive et destructrice nous fit faire un pas de plus. Ainsi l'instinct de mort eut été contraint de se mettre au service de l'Éros ¹⁹. » Il précise sa pensée en parlant de « soif de destruction... teintée d'érotisme ». Freud illustre alors cette pulsion de destruction par le Méphistophélès de Goethe comme incarnation du « je suis l'esprit qui toujours nie ».

Désir et jouissance

Quel est donc le rapport du sujet avec les discours et la jouissance ? Comment se définit le sujet dans le discours de l'analyste ? Par la prise en compte de l'inconscient dans le discours de l'analyste avec la production des signifiants maîtres, dans lequel l'objet *a* se trouve en position d'agent. Ce discours est tissé par l'inconscient. Peut-être peut-on considérer que le discours analytique est tissé par la chaîne signifiante avec des effets d'émergence, trame cousue à partir de la production des signifiants maîtres qui pourrait être comparée à la confection d'un point. Le sujet, dans *L'Envers de la psychanalyse*, est avant tout barré, divisé. De la relation d'un signifiant à un autre signifiant résulte l'émergence du sujet, « de par le signifiant qui, en l'occasion, fonctionne comme le représentant, ce sujet, auprès d'un autre signifiant ²⁰ ».

Lacan explique très précisément l'émergence du sujet par rapport aux signifiants et à l'objet *a*. Ainsi, la chaîne symbolique situe un moment : « Elle dit que c'est à l'instant même où le S1 intervient

18. J. Lacan, « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud par Jean Hyppolite », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1999, p. 886.

19. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 74-75.

20. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 11.

dans le champ déjà constitué des autres signifiants en tant qu'ils s'articulent déjà entre eux comme tels, qu'à intervenir auprès d'un autre, de système, surgit ceci, S barré, qui est ce que nous avons appelé le sujet comme divisé [...]. Enfin, nous avons accentué de toujours que, de ce trajet, sort quelque chose de défini comme une perte. C'est cela que désigne la lettre qui se lit comme étant l'objet *a*²¹. » Peut-on entendre que l'émergence du sujet est un effet de langage en lien avec la perte qui lui est propre ? La singularité du sujet le range du côté de l'inclassable, mais en tant que c'est l'objet de son désir qui est singulier. Le sujet se définit donc là avant tout comme sujet du désir. Le manque, la perte introduisent inévitablement le sujet à la dimension du désir. Pour chaque sujet, comment s'articulent désir et jouissance ?

Le passage du champ freudien au champ lacanien est-il donc un passage de la question du désir toujours maintenue chez Freud, car les productions de l'inconscient visent à la réalisation d'un désir, à la question de la jouissance chez Lacan ? Jouissance comme clé de lecture de la réalité en tant que le discours est une structure qui vise à établir un « certain nombre de relations stables²² » et que « nos actes [...] s'inscrivent du cadre de certains énoncés primordiaux²³ ». La jouissance est donc intimement liée aux manifestations symptomatiques des êtres parlants et intriquée à la structure des discours.

Le passage du champ freudien au champ lacanien n'annule pas le premier au profit du second. Le point problématique est alors : quelle lecture peut-on faire de l'inconscient, désir ou jouissance, interprétation ou déchiffrement ? Peut-être que la question peut s'éclairer si l'on considère l'inconscient comme une écriture, ainsi que Lacan l'a fait lui-même dès le début de son enseignement et jusqu'à la fin. Sens caché pour Freud avec le refoulé, jeu de lettres pour Lacan ; un passage semble s'être définitivement produit avec l'enseignement de Lacan. On serait passés du temps où l'inconscient se lisait avec Freud, inconscient et interprétation se confondant, au temps où l'inconscient s'écrit avec Lacan.

21. *Ibid.*, p. 13.

22. *Ibid.*, p. 11.

23. *Ibid.*

Zoé Frangopoulos

Traiter l'intraitable, transmettre l'impossible...

On sait que Jacques Lacan a accordé de l'importance à la place que doit occuper l'analyste dans la cure pour soutenir le discours analytique, transmettre du savoir inconscient et soutenir son acte. Essayer de traiter l'intraitable, contribuer au savoir inconscient qui accède au réel et transmettre l'impossible sont parmi les conditions sans lesquelles « il n'y a pas de chance que la psychanalyse continue à faire prime sur le marché ¹ » et risque même de s'éteindre. C'est autour de ces questions que va porter mon intervention, qui essaie de cerner la position de l'analyste pour soutenir son acte et transmettre du savoir. Et je veux commencer par quelques moments de cure.

Un jour, le patient s'allongeant sur le divan apporte la rêverie que voici : devant une tapisserie représentant un corps de femme morcelé, il a soudainement envie de l'acquérir, mais, n'ayant pas de quoi payer, il brise la vitrine du magasin où elle se trouve et s'en saisit. Aussitôt, il se trouve placé entre deux miroirs presque parallèles ; de chaque côté l'image se reproduit côté pile, côté face, en une série indéfinie, jusqu'au vertige, jusqu'au morcellement, jusqu'au point où il n'y a plus d'image, jusqu'au point où le sujet s'épuise, pour se trouver aussitôt dans un lieu inconnu où il ne se reconnaît pas, d'où il ne sait pas comment sortir. Et puis silence, avec un rire ironique, à la limite de l'angoisse.

Profitons du silence qui s'installe un instant, avant que le patient ne commente sa fantaisie, pour aller du côté du fauteuil, dans les réflexions du psychanalyste.

Il reconnaît là, dans un sentiment de familiarité, un fantasme typiquement névrotique. Cela ne fait que confirmer, une fois de plus,

1. J. Lacan, « Note italienne » (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 310.

l'idée du diagnostic que notre praticien faisait au sujet de ce patient. Et il se laisse aller à songer aux variantes de ce fantasme qu'il a déjà entendu. Dans ce court intervalle, il se sent glisser dans ces pensées et il réagit.

À l'écoute des dits de son patient, il doit être attentif au désir et à la jouissance qui cherchent à se dire. C'est là le parti qu'il a pris en devenant analyste, entendre autre chose que la seule signification des paroles qui sont prononcées et mettre en évidence la part de la jouissance que ces paroles manifestent. La jouissance à la portée de l'oreille dans les dits des patients ne peut pas se dire, mais elle parle encore et encore en trouant le conventionnel de la langue pour se présenter et se faire entendre.

D'ailleurs, la forme même du discours que vient lui tenir son patient, une fantaisie onirique, est au moins un signe de ce que ce dernier se conforme aux règles analytiques, c'est-à-dire exprime sans restriction volontaire tout ce qui lui vient à l'esprit. Ainsi, le fait même que le patient, plutôt que d'énumérer encore une fois ses ennuis, rapporte ce jour une fantaisie onirique témoigne d'une certaine acceptation des règles de la cure.

Le praticien devrait s'en réjouir, car il pressent ce que cette fantaisie recèle d'intention séductrice à son égard, un peu comme si le patient lui disait : « Ah ! Voilà une histoire qui va vous intéresser, c'est de votre domaine ! » Et l'analyste se reprend, plus précis, il se dit : « C'est entendu, je suis à l'écoute de son désir et de sa jouissance, et je n'entends pas si mal, puisque je viens de percevoir une intention séductrice ; s'il tente de me séduire, c'est sans doute que le transfert s'installe. »

Dans le fauteuil, c'est un temps de paix. Mais cet instant est bref, car le silence se prolonge ; ce que l'analyste scande, ouvrant enfin la bouche à son tour, d'un « oui » évasif, plus interrogateur qu'approbatif. Rien du patient n'y répond immédiatement, ce qui laisse à l'analyste le loisir de poursuivre dans la voie des interrogations sur sa pratique. Que dire de plus pour l'instant que ce « oui » d'attente, car il serait sans doute prématuré et surtout hasardeux de démasquer l'intention séductrice, encore que notre analyste y songe, pour autant qu'il est précisément recommandé d'intervenir « au niveau du transfert ».

C'est alors que tout se passe comme si le psychanalyste avait pensé à haute voix et que le patient lui répondait en homme averti des rudiments de la théorie et de la pratique psychanalytiques, comme le sont aujourd'hui la plupart de ceux qui se soumettent à une analyse.

Le patient reprend donc la parole, mettant un terme à un silence qui n'a pas duré plus de deux minutes, pour raconter que cette rêverie se rapporte sans doute à la visite qu'il a faite récemment à une exposition de peinture, où il avait particulièrement admiré et rêvé d'acquérir un tableau. Malheureusement, le prix que lui coûte sa cure exclut, pour le moment, tout achat de ce genre. Voilà bien une contrainte qui pourrait le mettre en colère, surtout quand il pense que son analyste pourrait bien, lui, acquérir un pareil tableau, précisément avec les honoraires qui lui sont versés ! Il ajoute d'ailleurs aussitôt que l'occasion ne lui a pas manqué d'imaginer qu'il pourrait emporter une des statuette féminines exposées dans une vitrine, dans la salle d'attente.

Voilà notre analyste comblé ; non seulement le patient, par ses associations, offre spontanément l'actualité de cette dimension transférentielle, en faisant état des émois qu'il éprouve dans le cadre de la cure et à l'endroit de l'analyste, mais encore son dire vient illustrer le bien-fondé d'une séquence connue des praticiens : « frustration, agression ». En effet, l'analyste reconnaît là ce qui lui a été enseigné, à savoir que la situation analytique, ne répondant pas aux demandes du patient, est ressentie comme frustrante et en tant que telle peut susciter l'agressivité. Sans doute l'analyste ne saurait-il pas expliquer cette séquence à son patient, mais il ne peut se défendre de reconnaître là un enchaînement connu.

Si l'analyste oublie que d'être en position de semblant d'objet *a* lui interdit de répondre, s'il apporte à la demande du patient une réponse quelconque, alors il réintroduit du sens, il réintroduit de l'objet, et l'analyse s'arrête là, car l'analysant ne désire pas ce qu'il demande. Mais soucieux, comme il l'était l'instant d'avant, d'interpréter au niveau du transfert, il ne va pas manquer d'en saisir l'occasion, et il faut bien dire que tout l'y engage. En plus, il n'a pas non plus oublié ces récits où le patient se décrivait enfant en colère de ne point trouver dans les affaires de son père une clef qui ouvrait le tiroir du bureau où il savait quelques objets cachés et interdits.

C'est donc l'occasion qui s'offre là, dans le transfert, de faire apparaître le caractère toujours actuel des sentiments de rivalité violente à l'endroit de son père, au sujet de la possession d'un objet symbolique, aussi réel qu'imaginaire.

Notre analyste néanmoins, attentif à ne pas suggestionner, à n'en point dire trop, se limite à une intervention qui résume les propos du patient. « Il faut remarquer qu'il vous vient d'exprimer des sentiments violents à mon égard, à propos d'objets que vous convoitez, sentiments qui ne sont pas sans évoquer la rage impuissante que vous manifestiez, lorsque enfant votre père résistait à vos désirs. » Et il ajoute : « Que s'agissait-il donc de prendre dans ce tiroir ? » Les sentiments agressifs du patient trouvent ici un encouragement et ils se manifestent sous une forme ironique.

« Ainsi donc, dit-il, j'aurais vraiment éprouvé des sentiments hostiles à l'endroit de mon père, qui m'empêchait que je me saisisse de ses objets ? Et pourquoi pas de sa femme, c'est-à-dire ma mère ? » Et il souligne de sa fantaisie onirique les éléments (tableau, tapisserie et femme). Notre analyste ne veut entendre ici qu'une manifestation de résistance du patient, qui ne veut pas reconnaître qu'il a manqué le vif de ce qui était en question.

Passé le moment de surprise, notre analyste ponctue d'un ton interrogatif : « Alors, cette tapisserie ? Ce tableau ?... » « C'est une femme, dit le patient, faite en morceaux assemblés qui planent à la limite du visible, ouvrant un cadre sans fin sur la mer. » Avec ce corps de femme en morceaux, l'analyse s'ouvre sur la dimension de la vérité singulière du patient, et l'analyste, pensant qu'il a touché juste, essaie maintenant de suivre tranquillement cette vérité dans les méandres inattendus de ses détours.

Notre analyste ne se hâte pas, il laisse le discours se poursuivre. Quel que soit le réel auquel le sujet a affaire, la règle analytique le soumet à la tâche de sa mise en forme signifiante, de sa soumission au discours. Et c'est alors, du côté du patient, l'évocation de compositions des corps des femmes inaccessibles, qui ne sont pas sans lui rappeler une rupture et la blessure profonde qui le marqua. Les bris de glace de la rêverie ravivent le souvenir d'une photo de voyage où apparaissent la mer, une surface vitrée et une ex-copine qui l'a épuisé littéralement avec ses caprices.

À une écoute plus libre ou plus attentive, l'analyste peut entendre maintenant « l'épuisement » comme signifiant de la jouissance du patient. Non sans raison, au reste, car à plusieurs reprises, pour rendre compte du comique de l'effet produit par sa rêverie, le patient avait souvent répété que c'était épuisant, pour enchaîner aussitôt sur d'autres « situations épuisantes », de structure analogue, où le mot se dévoile, inattendu, suscitant le rire du patient à la limite de l'angoisse.

Ici, pour l'interprétation, deux mots suffisent : « À épuiser ? », lancés comme un écho qui va toucher le patient au plus vif, dévoilant l'espace d'un instant le plus secret de son intention inconsciente de défoncer, d'épuiser les secrets du corps féminin. Là, la généralité du mouvement signifiant se trouve spécifiée de la façon la plus singulière, comme une intention de cerner et de localiser l'espace de l'inaccessible, l'espace de l'intraitable pour le sujet.

L'analyste ne se manifeste pas à la place où le patient l'attend, mais, par son acte, cherche à donner l'occasion au sujet d'articuler le signifiant de la vérité de la jouissance de son symptôme, pour faire quelque chose avec, quelque chose d'utile pour lui et son rapport aux autres. Sa capacité d'écoute doit soutenir la dimension de l'objet qui cause pour cerner le signifiant de la jouissance, plus que le sujet parlant. Il doit diriger l'analysant vers cet impossible. Comme on le voit, psychanalyser est une pratique bien inconfortable, comme d'ailleurs, d'après Freud, éduquer et gouverner. Occuper la place de l'analyste n'est donc pas de tout repos.

L'analyste a sûrement à forcer la cure par son acte, acte qui est le franchissement d'une barrière, non pas d'un interdit mais d'un impossible, qui peut apporter une solution à un impossible à dire en produisant un signifiant nouveau dans l'impasse du travail de la subjectivation des signifiants de l'Autre ; par son acte donc, pour que le patient livre son savoir, car, comme le souligne Jacques Lacan, dans la cure ce n'est pas l'analyste qui sait, c'est le patient, même s'il ne le sait pas ; l'analyste lui sert de support pour que ce savoir insu du patient vienne au sujet, pour qu'il ne reste pas savoir sans sujet.

Affaire de savoir donc... Pas n'importe quel savoir, mais celui que l'inconscient comme discours de l'Autre impose à la jouissance, à laquelle il faut bien renoncer pour tenir un discours qui se tient

et qui tient à ce que le langage passe dans le réel. Ainsi, le discours peut structurer le monde du réel de la jouissance.

Le champ lacanien serait donc celui de la clinique du sujet de la jouissance, propre à la clinique de discours. Jacques Lacan, donnant son cadre au champ freudien, s'en dégage, et sans lui retirer sa spécificité l'inscrit dans un champ plus vaste, celui de la jouissance et des effets du langage dans le réel. Ainsi, le langage comme propre de l'homme s'inscrit dans le réel et le transforme. L'opérateur langage *via* la parole touche à la substance jouissante, non pas seulement pour la négativer mais pour la réguler, pour créer autre chose, autrement. Le langage est un opérateur qui transforme le réel. Et les discours cherchent en quelque sorte à cadrer la jouissance de manière différente évidemment dans chaque discours, dans chaque lien social. Chaque discours rend compte d'une modalité de traitement de la jouissance.

Que vient faire celui qui s'adresse à un psychanalyste ? La demande d'analyse est souvent motivée par un changement inattendu où le compromis du symptôme n'est plus efficace, par un événement de l'ordre du réel qui provoque une rupture dans la vie du sujet et qui le déloge de l'abri qu'il s'était fabriqué... Bref, lorsque l'assise du fantasme est ébranlée et l'économie de la jouissance du symptôme dérégulée.

Bien sûr, il y a une singularité propre à chaque cas, une histoire particulière à chaque demande d'analyse... Mais cela ne doit pas empêcher de distinguer les deux axes qui parlent dans la plainte du sujet, les deux axes qui parlent dans le symptôme : celui du signifiant et celui de la jouissance.

Recenser les symptômes et leur donner sens n'est pourtant pas la démarche qui doit orienter la pratique du psychanalyste dans le champ lacanien. Le psychanalyste est celui qui peut entendre quelque chose de la jouissance du symptôme qui parle et donner l'occasion au sujet de la cerner, de la nommer, de l'articuler à un signifiant... Bref, d'en faire quelque chose, quelque chose d'acceptable socialement, d'acceptable dans le lien social.

Il sait qu'il n'y a pas de savoir sur la jouissance, mais seulement savoir qu'il y a jouissance et qu'elle échappe au savoir du signifiant, et qu'elle s'entend entre les dits du sujet, en conduisant à cette limite

où elle se rebrousse en effet de création, car à cette limite le signifiant manque et le savoir touche à la vérité du réel.

Puisque « l'inconscient est structuré comme un langage », selon la formule bien connue, il faut en tirer les conséquences en ce qui concerne la cure analytique. Le psychanalyste est en position d'objet cause du désir, objet qui fait causer le patient ; il ne déchiffre pas seulement le sens de ce que l'analysant raconte, bien qu'il le fasse aussi, il ne découvre aucune signification ultime, il œuvre pour ouvrir le discours de celui qui parle, par son acte. Être psychanalyste, c'est savoir qu'on n'en est jamais comme sujet, mais comme semblant d'objet, cause du désir, objet qui fait causer le patient. Être psychanalyste, c'est donc une question qui demeure sans réponse. Ainsi, l'analyste n'existe pas (pas plus que La femme).

Lacan souhaitait que chaque praticien réinvente la psychanalyse. Et même mieux, l'avenir de la psychanalyse dépend de la capacité d'invention du praticien (comme il le rappelle dans la « Note italienne »). Il ne peut pas se cantonner à répéter le savoir élaboré par Freud et Lacan, bien que ce savoir soit nécessaire et même indispensable. Le savoir à inventer dans la cure n'implique pas l'Autre, c'est une invention du savoir sans Autre qui fait bord au réel, et il a un effet sur la jouissance.

Cette invention coupée de l'Autre qui prend en compte la jouissance est conditionnée par l'acte du psychanalyste, par son interprétation, par l'énigme, la surprise, le non-sens, l'équivoque, le mal-entendu, bref, le mot d'esprit. L'équivoque, l'énigme, la surprise... à certains égards défont le sens, font entendre le non-sens de ce qu'il n'y a pas dans l'Autre, ce qui manque dans l'Autre, le signifiant qui manque dans l'Autre, la faille même de la structure du langage.

Cela n'est jamais gagné d'avance, il y a toujours une question de contingence, de rencontre, mais la place de l'analyste reste, tout de même, déterminante. Cette place, Lacan en effet l'a construite à l'aide du mathème de ses quatre discours, dont celui de l'analyste, où l'analyste se trouve en place d'agent comme semblant d'objet *a* et où le savoir exige un bien-dire pour se loger en place de vérité.

L'acte dépend donc d'une position éthique, d'un souci d'un bien-dire. Ainsi, c'est la position de l'analyste, celle qu'il tiendra de la dimension éthique de son acte, qui y introduira l'écart entre savoir

et vérité, puisque, à la place de l'agent, l'analyste en semblant d'objet *a* n'est que le reste, voire le rejet d'un savoir défaillant, pour recouvrir toute la vérité de la jouissance du symptôme. Mais tout rejet qu'il soit de ce savoir défaillant, il n'en sera pas moins celui qui sépare le savoir de la vérité pour relancer le procès analytique.

Quant à transmettre ce savoir en dehors de la cure, cela reste chose sinon impossible au moins bien difficile, car il reste encore à dire, et tous les dits ne se produisent que pour cerner ce dire. Mais le dit, une fois dit, ne reste pas sans effets, d'où l'exigence d'ailleurs d'un bien-dire.

Un signifiant qui voyage a des effets ; des effets en réseaux où se forment des cellules génératrices de tissu social ; cellules en diffusion puisque m'y voilà intéressée moi-même, et quelques-uns parmi vous, je suppose. La psychanalyse est une expérience particulière qui se transmet de l'un à l'un sur le fond du transfert. Et l'expérience, il faut la faire. L'enseignement ou la diffusion par les dits n'est qu'une sorte de dispersion du signifiant dans un jeu où s'entrecroisent les chaînes signifiantes présentes par conjoncture.

Les sujets intéressés, du fait qu'ils sont représentés, recueillent l'effet du signifiant qui les représente ; la lettre arrive parfois ainsi, à destination ; soit le sujet le plus intéressé pourrait être en principe le destinataire. Mais ce n'est qu'un principe, car nous savons que la résistance travaille à freiner la diffusion (la transmission) et que la langue n'en finit pas d'échouer.

Frédérique Decoin

La règle du jeu

Je vais rompre d'emblée le caractère énigmatique de mon titre : « La règle du jeu », et le charme de l'équivoque avec le film de Jean Renoir, afin de vous faire part de la question que je souhaite aborder à partir du thème proposé pour ces journées : « Le champ lacanien et le psychanalyste ».

La « règle du jeu » est l'expression employée par Lacan dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse* pour désigner « l'hystérisation du discours ». « Voilà ce que veut dire le discours de l'hystérique, industrielle comme elle est. En disant *industrielle*, nous faisons l'hystérique femme, mais ce n'est pas son privilège. Beaucoup d'hommes se font analyser, qui, de ce seul fait, sont bien forcés aussi d'en passer par le discours hystérique, puisque c'est la loi, la règle du jeu¹. » « Forcés », « loi », « règle du jeu », les termes sont forts, pour souligner la nécessité du passage par le discours de l'hystérique, condition *sine qua non* pour l'entrée de tout sujet en analyse : hommes, femmes, hystériques, obsessionnels, tous doivent y passer, à défaut, pas de « jeu ». L'hystérisation du discours est donc la règle, règle qui s'intègre dans le champ en question dans ces journées, puisque à parler de « discours » on entre dans le champ lacanien.

Ce « champ lacanien », vous le savez, est circonscrit par Lacan lui-même comme champ de la jouissance. Il semble regretter par anticipation, dans *L'Envers de la psychanalyse*, que ce champ de la jouissance ne porte pas son nom ; ce faisant, il le lui donne. Tout en attribuant son nom à ce champ, il le structure, car c'est effectivement dans ce séminaire qu'il construit cet « appareil, dont la seule

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 36.

présence, le statut existant, domine et gouverne tout ce qui peut à l'occasion surgir de paroles ² ».

Cette structure, formulée par des schémas « petits quadripodes ³ », est tout sauf figée, c'est un « champ énergétique », à différencier des « structures [...] de la physique ⁴ ». En fait, c'est l'inconscient à l'œuvre, en tant que cet inconscient, articulation signifiante, se fonde sur la jouissance interdite.

« Il n'y a de discours », c'est ce que nous dit Lacan, « que de la jouissance ⁵ », mais si tous les discours peuvent être saisis dans ce champ, seul le discours de l'analyste, c'est là sa subversion, va instituer la production d'un savoir sur cette jouissance. Il ne s'agit pas de produire une jouissance, c'est le propre du discours du maître qui fait produire par l'autre, l'esclave, un objet, objet plus-de-jouir mais « en toc », produit de notre « industrie ⁶ » et qui n'est rien moins que singulier.

Ce savoir sur la jouissance, que Lacan distingue de la connaissance et de la représentation, va être au centre de l'expérience analytique, à la seule condition que soit instituée, justement, « l'hystérisation du discours ⁷ », car, nous dit Lacan, c'est le discours de l'hystérique qui conduit au savoir. Ce que le savoir doit aux hystériques fait partie, pour reprendre le terme de Marc Strauss, de notre « mythologie » : nous savons tous que c'est en les écoutant parler que s'est déployée la découverte freudienne, c'est du « désir de l'hystérique [que] Freud a extrait ses signifiants maîtres ⁸ ».

L'hystérique, c'est en effet « l'inconscient en exercice », c'est, comme le synthétise Olivia Dauverchain, le sujet divisé qui « situe chez l'autre le signifiant maître, grâce auquel du savoir sera produit sur cette cause inconnue qui l'anime, le *a* masqué sous la barre du discours, et qui donne la vérité du sujet ⁹ ». En posant la jouissance

2. *Ibid.*, p. 194.

3. *Ibid.*, p. 15.

4. *Ibid.*, p. 93.

5. *Ibid.*, p. 90.

6. *Ibid.*, p. 93.

7. *Ibid.*, p. 35.

8. *Ibid.*, p. 149-150.

9. O. Dauverchain, « Des poignées d'amour », *Cahiers du collège clinique de Paris*, vol. VI, *Que faisons-nous des symptômes ?*, 2004-2005, p. 42.

comme un « absolu ¹⁰ », le sujet hystérique est donc amené à poser une question à l'autre.

À quel autre le sujet hystérique s'adresse-t-il ? Au fond, c'est de cela que va dépendre le savoir produit par le discours de l'hystérique. En effet, si Lacan nous dit que de l'hystérisation du discours dépend l'expérience analytique, il avance aussi que le discours de la science prend ses élans du discours de l'hystérique. Ce n'est peut-être pas si paradoxal que cela en a l'air, Lacan dit bien, en effet, que « ce discours existait, et qu'il existerait de toute façon, que la psychanalyse soit là ou non » comme discours sur le « malentendu que, dans l'espèce humaine, constituent les rapports sexuels ¹¹ ».

Le discours de l'hystérique est un savoir qui ne se sait pas, et il faut bien que « quelque chose y vienne frapper du dehors, sans quoi jamais rien n'en sortira ¹² ». Il compare ce savoir insu à un cheval de Troie monstrueux qui ne peut être pris que par une intervention extérieure. Selon qui « frappe du dehors », maître ou psychanalyste, ou autres (l'artiste et sa muse ?), il en sort un savoir différent ; le discours de l'hystérique s'avère alors être un discours nécessaire, pourrait-on dire, mais pas suffisant pour instituer une quelconque expérience logique.

Ce n'est pas pour rien que Lacan insiste sur la question de l'acte, un séminaire interrompu pour cause de révolution porte d'ailleurs sur l'acte psychanalytique. C'est en effet l'analyste qui, « à situer son acte de la topologie idéale de l'objet *a* ¹³ », va élever le discours de l'hystérique au rang d'une expérience produisant un savoir, en l'occurrence un savoir sur la jouissance. Car, en se faisant cause du désir du sujet, il met celui-ci en place de produire des signifiants (c'est lui qui travaille, d'où le terme d'« analysant » et non d'« analysé ») sur ce qui cause sa division.

Se faire cause du désir du sujet, ce n'est pas seulement, pour l'analyste, l'écouter débiller les S2 du « ventre de l'Autre ¹⁴ », car on

10. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 213.

11. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 36.

12. *Ibid.*, p. 35.

13. J. Lacan, « L'acte psychanalytique, compte-rendu du Séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 377.

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 35.

se situe alors encore dans le discours de l'hystérique, avec un sujet en place d'agent et un savoir en place de produit. En fait, le discours de l'hystérique élevé au champ du discours de l'analyste exige que l'analyste dévoile le contenu latent de ce savoir insu, et ce par l'interprétation qu'il va produire.

Lacan énonce : « Pour le psychanalyste, le contenu latent est de l'autre côté, en S1 [...] c'est l'interprétation qu'il va faire, en tant qu'elle est, non pas ce savoir que nous découvrons chez le sujet, mais ce qui s'y ajoute pour lui donner un sens. » « Cette remarque, ajoutait-il, pourrait être utile à quelques psychanalystes ¹⁵. » Un savoir en tant que vérité, vérité qui est « mi-dire », « énigme ¹⁶ », voilà comment il définit l'interprétation.

Nous le voyons, Lacan insiste sur ce point, c'est non pas autour du sujet que se joue l'expérience analytique, mais autour de ce savoir : « Ce n'est pas autour du sujet que cela se situe. Quelle que soit la fécondité qu'ait montrée l'interrogation hystérique, qui, je l'ai dit, l'introduit le premier dans l'histoire, et bien que l'entrée du sujet comme agent du discours ait eu des résultats très surprenants, dont le premier est celui de la science, ce n'est pas là pour autant qu'est la clé de tous les ressorts. La clé est dans le questionnement de ce qu'il en est de la jouissance ¹⁷. » Si ce savoir constitue, pour l'hystérique, la vérité de sa conduite, l'analyste, lui, s'en fait la cause. Encore faut-il, bien sûr, qu'il y ait *du* psychanalyste ; c'est ce que vient interroger le dispositif de la passe, Pascale Leray en parlera mieux que moi demain.

Cette place secondaire que donne Lacan au sujet, au symptôme, rejoint, à mon avis, l'idée de monter le symptôme en symptôme analytique, c'est-à-dire de passer, comme le dit Vincente Mira, « [de] la jouissante manquante comme symptôme [...] au symptôme comme jouissante présente ¹⁸ ».

Afin d'éclairer au mieux ces propos, je vais introduire à présent une petite vignette clinique. Il s'agit d'une femme qui approche de la

15. *Ibid.*, p. 130.

16. *Ibid.*, p. 118.

17. *Ibid.*, p. 205-206.

18. V. Mira, « La valeur de jouissance », *Cahiers du collège clinique de Paris*, vol. VI, *Que faisons-nous des symptômes ?*, *op. cit.*, p. 49.

quarantaine et m'est adressée par une collègue et amie qui travaille dans un service traitant des « troubles du comportement alimentaire ». Cette femme commence donc par adresser sa demande à des « spécialistes » afin de soigner sa boulimie. Heureusement, ma collègue, qui est orientée par la psychanalyse, répond en lui proposant d'aller interroger ce symptôme chez un analyste, ce qu'elle fait, donc.

Elle arrive dans mon cabinet avec ce symptôme qu'elle déplie ainsi : c'est par cycle, durant une semaine elle « mange n'importe quoi », jusqu'à « voler » le chocolat de son fils, se disant qu'elle s'arrêtera le lendemain et qu'il faut donc qu'elle en profite au maximum, sauf qu'elle n'arrête pas le lendemain, car, en fait, elle ne peut pas « lutter », c'est comme une « drogue ». Il y a pourtant un moment où cela s'arrête, et alors, pendant quinze jours, elle contrôle son poids, fait du sport... Elle dit que ce qui la dérange est non pas tant le fait de grossir mais cette « obsession » de son poids. C'est ce qu'elle dit durant le premier entretien, mais il apparaît tout de même par la suite qu'elle est surtout désespérée de grossir. Alternent, donc, les cycles « débandade » et les cycles « contrôle ».

Elle évoque, par ailleurs, des moments de « dépression », quand elle rencontre son mari qu'elle « admire » et qui s'avère très vite « dévalorisant », dévalorisation qu'elle dit subir dans le même temps de la part de son patron. Même traitement pour la boulimie que pour les dépressions : le Prozac. Et comme elle trouve que c'est plus efficace contre la dépression, elle dit au cours d'une séance où elle est en colère parce qu'elle continue de grossir qu'elle préférerait être en dépression, car, là, au moins, il y a des « moyens extérieurs », à entendre comme : alors que la psychanalyse...

Nous voyons donc cette femme venant avec une plainte qui ne s'érige pas encore en question, car elle est réclamation d'une « jouissance perdue », manque à être, qui prend son élan du discours capitaliste, « production extensive, donc insatiable, du manque à jouir¹⁹ ». Voilà un sujet commandé par le discours actuel dans sa revendication et qui s'adresse au « spécialiste », c'est-à-dire à la science, pour remédier à sa castration.

Cela dit, elle accepte tout de même de venir parler à un analyste, supposé savoir quelque chose de ce qui la divise. En fait, c'est

19. J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 435.

un sujet dans le discours de l'hystérique qui vient adresser sa demande au maître. Et si cela ne suffit pas pour entrer dans l'expérience analytique, ce n'est pourtant déjà pas si mal, car, pour certains sujets, notamment obsessionnels, il faut sans doute un petit tour en plus, ceux-ci arrivant souvent en analyse dans le discours du maître.

Cette femme vient donc parler de ce qui cloche : sa boulimie, mais aussi ses relations avec les hommes. Il en ressort que, devant les hommes porteurs du phallus, elle s'« évanouit », se sent « complètement soumise », ne peut plus parler. Il y a ceux qui lui en « imposent », devant lesquels elle « s'écrase, s'aplatit », et les autres qu'elle méprise, les « blonds aryens » (rêve). Résultat : elle tient les hommes à distance, ou bien, passé le temps de la « séduction », elle s'angoisse. C'est un sujet hystérique qui n'a rien à dire, surtout des choses à montrer (c'est exclusivement en dansant en boîte qu'elle rencontre ses compagnons), qui situe donc l'être femme du côté de la séduction et du paraître.

Cependant émergent quelques rêves. Elle apparaît identifiée à la fois à son père dans la position du « coupé » (son père l'appelle pour qu'elle l'inscrive à un marathon, ça lui semble inimaginable, il devrait faire le « coupé ») et à sa mère qui « coupe » les fleurs. Je pose le terme de « castration », elle associe sur sa mère qui parlait toujours de son père comme d'un mari impuissant.

La séance d'après, elle apporte un nouveau rêve : elle est en colère contre un homme et veut lui donner un coup de pioche. Elle interprète dans le sens d'un désir de combler sa castration.

Les séances d'après, elle met en avant sa boulimie, dit qu'elle continue de grossir, que bientôt elle ne dira plus rien, puis qu'elle n'a plus rien à dire.

C'est à partir d'une séance où elle s'avère particulièrement méprisante envers la psychanalyse puis son père qu'a lieu la bascule vers le discours de l'analyste. À entendre le mépris exprimé à l'égard de ses parents qui ne la « mériteraient pas », je la remets vertement à sa place. À son mépris lié à la non-guérison de son symptôme, je réponds, après en avoir parlé en contrôle, qu'elle peut arrêter l'analyse et aller voir si elle le souhaite, bien que je n'y croie pas, un comportementaliste. Je lui signifie que si elle n'attend de l'analyse que la

guérison de son symptôme, ce n'est pas la peine de venir, qu'elle est là pour parler d'elle.

Cette séance a sur elle l'effet d'un « électrochoc », c'est ce qu'elle dira plus tard, car elle revient après des vacances, me disant qu'elle a repris l'antidépresseur pour pouvoir me parler d'autre chose que de sa boulimie !

En effet, elle évoque pour la première fois un défaut physique qui touche une zone érogène de son corps, défaut qu'elle aurait voulu avoir le courage de montrer lors d'une exhibition de « tee-shirts mouillés » durant ses vacances. Car elle a admiré et applaudi « comme jamais » la victoire d'une femme grosse qui a osé se porter candidate, en rivalité avec une autre « bien foutue » : « Ça a été un pied de nez à toutes ces femmes, dont elle, qui veulent ressembler aux modèles publicitaires. » Elle aurait aimé avoir le courage de se montrer avec son défaut. Je lui dis qu'elle n'ose pas montrer ce qui lui manque, elle acquiesce et en fait la cause d'un certain retrait social, et surtout de ses difficultés à parler. Je lui dis que ça « entre », elle se gave, mais que ça « ne sort pas », elle ne parle pas.

À partir de ce joint fait entre deux symptômes portant sur sa jouissance orale, elle entre véritablement dans l'analyse, la boulimie n'est plus ce symptôme qui vient la diviser narcissiquement, c'est ce qui révèle une jouissance présente, dont elle peut attendre un savoir nouveau.

Les séances suivantes, les rêves qu'elle amène révèlent une position de rivalité phallique. Elle se trouve mise en défaut par des groupes d'hommes, rivalité qui la fige, typiquement, dans le désir de l'Autre. En effet, elle dit : « Avec les hommes c'est : je suis comme je pense qu'ils désirent que je sois ; avec les femmes c'est : je désire ce qu'elles ont. » Peu à peu émerge donc un symptôme hystérique classique, qui révèle le non-rapport entre les sexes : « Douches des hommes d'un côté, douche des femmes de l'autre. ».

Le déchiffrement du symptôme a peu à peu des effets sur le réel de sa jouissance. Elle commence à délaisser ses plaisirs solitaires : danse, nourriture, sport, pour partager dans un lien social. Elle cesse d'être dans la séduction, se rapproche de son père et se rend compte qu'elle contribuait à la distance instaurée entre eux... Quant à sa relation avec les hommes, elle est très agacée qu'on lui

dise toujours : ne t'inquiète pas, tu vas en trouver un ; « pourquoi faut-il ça absolument ? »

Pour finir, et vous faire saisir l'inconscient au travail, je souhaite vous faire part de deux rêves qu'elle a apportés et interprétés récemment. Dans un premier rêve, elle fait une fellation à un jeune homme qui lui plaît ; le sexe de cet homme est un cactus, elle fait quand même la fellation, car c'est supportable. Dans un deuxième rêve, elle est dans un club de vacances, toute seule. Il y a du monde qui fait la queue pour manger. Elle va bientôt partir et se rend compte qu'elle n'a rien fait de spécial pendant ces vacances. On lui apporte à boire un Perrier-menthe.

J'interprète en faisant le lien entre les deux choses qui piquent dans la bouche : le pénis-cactus et le Perrier-menthe, le père-y-est. Elle montre qu'elle y croit, car effectivement elle ne boit jamais de Perrier, alors pourquoi le Perrier sinon comme signifiant ? Elle réalise qu'en racontant un autre rêve elle a scotomisé son père qui, de fait, dans le rêve même, reste dans l'ombre alors qu'elle va vers la couleur avec sa mère. Puis elle finit par évoquer le fait que tout cela n'est pas étonnant puisque sa mère l'entretenait dans des conciliabules qui visaient son père : ne pas lui dire ceci, lui faire croire cela... et le dévalorisaient. Le père est dans cette jouissance orale, mentheuse.

Claire Parada

Aglaé ou les vicissitudes de la féminité Changement de séquence dans une analyse

Mon propos sera, en dépliant le cas d'une jeune analysante, de suivre les changements de position du sujet dans le discours et de voir comment elle décline sa question au cours des différentes séquences de la cure.

Aglaé vient me voir au cabinet parce qu'elle se sent perdue dans ses contradictions entre ses parents et son compagnon, entre sa profession classique de « banquière » et son goût pour les hommes plutôt originaux, voire marginaux. Elle ne sait plus qui elle est, ni ce qu'elle désire vraiment. Elle a même le sentiment de ne jamais avoir su et elle est tellement paniquée dès qu'un choix se présente à elle qu'elle préfère s'en remettre à l'Autre dont elle attend une réponse. Mais la réponse ne lui convient plus du côté de son compagnon, « trop fragile et trop instable », avec qui elle commence à sentir qu'elle ne peut pas forger de projet d'avenir. À l'entrée en analyse, elle noue donc la question du désir à celle du temps, du temps futur qui ne peut pas se projeter.

Dans cette première séquence, elle déroule le fil de ses signifiants maîtres qui tissent la question qui la travaille. Elle n'interroge pas sa position de sujet mais égrène ses diverses plaintes. C'est le temps de la plainte.

Elle se présente comme une petite fille toujours très sage et très obéissante, disant toujours « oui » à tout, très appréciée des adultes et ayant peu d'amis. Elle se plaint d'être entre un père autoritaire et tyrannique, à qui elle ne peut résister, qui « l'aime trop », et une mère idéalisée qui s'est sacrifiée pour ses enfants, qu'elle a élevés par « choix éducatif » et qui sombre dans l'alcool à leur départ. Confrontée à l'insupportable de la castration maternelle, Aglaé s'emploie à la

réparer, car l'effondrement de sa mère la laisse fort démunie, compte tenu de l'appui identificatoire qu'elle représente pour sa question : « Qu'est-ce qu'une femme ? » Elle y répond pour l'instant par : « C'est ma mère. »

Son identification imaginaire à sa mère s'appuie notamment sur leur grande ressemblance physique, « troublante » ajoute-t-elle. Leur beauté commune fait qu'elles se trouvent prises dans les mêmes enjeux par rapport aux autres : la séduction qu'elles exercent sur les hommes, dont il faut se méfier car ce sont tous des violeurs – la mère en a fait les frais –, ainsi que la jalousie des femmes qui rend impossible toute relation amicale avec elles. Les choses se jouent clairement du côté de la scène de séduction, où elle se trouve soumise, subjuguée, séduite par ce père tout jouisseur, abuseur, qui l'aime trop et la met à la place de sa femme.

Elle énumère ses plaintes : son besoin constant de plaire à tout le monde, de ne pouvoir décevoir l'autre. Il s'agit de plaire comme une poupée, de façon passive, à toute personne en position d'incarner l'Autre pour elle : parents, professeurs, moniteurs... Elle vient se loger précisément au lieu du désir de l'Autre.

Elle souffre également de se retrouver sans cesse tiraillée entre deux personnes proches qui se la disputent et dans des situations où elle ne peut choisir entre les deux. Elle est l'objet précieux que tout le monde s'arrache mais que personne ne détient. Tel le phallus avec son jeu de furet, elle passe de l'un à l'autre, mais personne ne l'attrape car elle est déjà ailleurs.

Elle se sent incapable de faire le moindre choix, de la chose la plus insignifiante du quotidien comme choisir un plat au restaurant, à des décisions fondamentales pour son orientation professionnelle, n'ayant fait qu'accepter ce qu'on lui proposait.

Elle se plaint également de l'hyperprotection de ses parents à son égard, alors que sa sœur, plus jeune pourtant, a joui d'une plus grande liberté. Elle les rend responsables de sa peur de l'extérieur et de son sentiment de vulnérabilité.

Dans ses relations amoureuses également, ça ne va pas. Elle se repose incessamment la question : « Est-ce le bon ? » Elle ne peut jamais construire quelque chose où elle puisse projeter un avenir, car elle choisit toujours des hommes « incompatibles » avec sa famille.

Jusque-là elle déroule sa plainte à l'égard des autres et ses difficultés à avancer ou plutôt à prendre position dans l'existence, difficultés essentiellement liées à la question des choix qu'elle se sent incapable de faire, ne sachant pas ce qu'elle veut ou désire réellement. Elle n'est pour rien dans ce qui lui arrive et n'y engage pas son désir. Puis, derrière la position phallique – « être celle que tout le monde convoite » –, apparaît quelque chose de sa subjectivité quand elle articule pour la première fois sa difficulté à choisir à la question de la demande : « Je ne peux pas choisir et je ne sais pas demander. » Elle poursuit : « Je voudrais tout et un choix implique de renoncer à quelque chose. » Voilà comment elle articule le choix et la demande autour de la perte.

C'est donc par le premier tour de la mise au travail de la question de la castration qu'elle va changer de position dans le discours et entrer dans la deuxième séquence, où elle commence à engager sa subjectivité. Séquence que j'appellerai de subjectivation autour des différentes façons de poser sa question.

C'est tout d'abord par l'Autre mis en position de maître qu'elle en passe. Elle est toujours prête à pardonner ou à justifier ce que fait l'Autre, elle adopte une position de compréhension qui vise à combler ses failles. Si elle soutient ce père si autoritaire et péremptoire, au point de ne plus savoir ce qu'elle pense elle-même, c'est de et par son amour pour le signifiant maître, dont elle espère qu'il pourra dire quelque chose sur sa condition féminine. L'Autre est considéré comme détenant un savoir sur elle qu'elle n'a pas. Elle attend qu'il lui dise pour quoi elle est faite, ce qui le rend responsable si elle échoue, ajoute-t-elle. On voit là comment l'hystérique s'en remet au discours du maître pour pouvoir le rendre responsable de ses propres impasses.

Elle reste du côté du non-savoir, ce qui lui permet de garder son image intacte. C'est la nécessité d'éviter la castration qui maintient l'hystérique loin de son désir. Il y a là une subjectivation de sa position quant à la demande, qui n'est plus simplement liée au fait de ne pas savoir ce qu'elle veut, mais c'est une véritable stratégie de se maintenir dans l'ignorance pour éviter la castration. Elle laisse donc l'Autre prendre toute la responsabilité du choix et reste ainsi dans un désir insatisfait.

Elle remet au travail cette question de plaire à tous et découvre que, dans ce qu'elle a toujours envisagé comme allant de soi, du fait qu'elle est jolie, il y a bien une stratégie de séduction. Une stratégie inconsciente, ignorée, où elle maintient effectivement une ambiguïté jusqu'à ce qu'elle ait constaté le désir de l'autre pour elle, juste pour interroger ce désir d'un homme pour une femme. Mais elle n'est pas intéressée par la sexualité et se dérobe. Elle décrit combien son souhait serait d'être « sous une bulle de verre », juste exposée aux regards mais parfaitement intouchable. Comme dit Lacan dans le séminaire *Les Formations de l'inconscient*, il s'agit pour l'hystérique de provoquer le désir en indiquant la place de quelque chose présenté au désir mais auquel on ne peut pas accéder, qui doit rester voilé parce que précisément il n'y a rien.

La stratégie d'Aglaé est de maintenir le désir. Or, l'objet du désir le ferait disparaître, c'est en ça que le phallus est un signifiant et non un objet. En étant le phallus, elle s'identifie à un signifiant et échappe à la condition d'objet. Elle perçoit la surprotection dont elle se plaignait comme étant sa demande de se faire protéger et s'inscrivant dans sa stratégie de dérobade. C'est contre le désir de l'homme qu'elle suscite qu'elle veut se faire protéger par son père ou son compagnon. Il s'agit pour elle de faire de la femme le phallus et d'échapper à la sexualité, qu'elle présente sous ses formes traumatiques, c'est-à-dire intriquée à la question de l'inceste et du viol.

Elle découvre alors comment elle élabore sa position féminine en référence constante à celle de sa mère. Elle s'imagine dans la même relation de couple qu'elle, toutes les deux avec des hommes « difficiles à vivre », sauf qu'elle souhaite secrètement réussir là où sa mère a échoué, c'est-à-dire à les faire changer. Dans cette jouissance commune d'être tout pour l'autre – « se sentir indispensable », « si on n'était pas là, il n'y aurait personne pour les aimer » –, on reconnaît bien la position de sacrifice typique de l'hystérique. Pour ne rien savoir de sa castration, elle s'occupe de celle de l'autre. Autant elle réclame d'être tout pour l'autre, autant elle repère sa stratégie de ne pas être toute à l'autre. Elle désire ailleurs, notamment dans ses rêves, c'est ce qui lui fait soutenir son désir comme insatisfait et lui permet également d'échapper à la tyrannie supposée de l'homme.

Elle commence à aborder la prégnance pour elle de l'imaginaire et son attachement particulièrement fort à l'image parfaite qu'elle veut renvoyer. C'est par là qu'elle tente de répondre à sa question sur ce qu'est une femme, en essayant de coller à une image idéale. Mais elle commence à sentir la dimension d'aliénation que cela comporte, dimension d'aliénation au désir de l'Autre par qui elle passe nécessairement pour puiser ses semblants, mais également d'aliénation à l'image idéale de la famille, imposée par ses parents. Elle poursuit la série de ses identifications imaginaires où s'élabore son identité féminine, à travers des rêveries où alternent une Aglaé noire et une Aglaé blanche : la blanche étant sage et pure, la noire, la femme fatale et sexy. Pour l'instant la question qui se pose à elle est la suivante : « Laquelle des deux suis-je ? » L'identité féminine reste interrogée ici dans sa dualité, sur l'axe de l'imaginaire, et revêt pour elle un caractère de déguisement, c'est une question d'habillement, de semblant.

Elle procède à une remise en cause de la représentation idéale de sa famille, en avouant combien il est douloureux pour elle de voir se lézarder cette image parfaite. Puis vient un temps de reproche plus violent à l'égard de ses parents, qu'elle accuse de l'avoir illusionnée. Elle évoque par la suite, au-delà de la tromperie propre à la dimension de l'imaginaire, l'idée de quelque chose de caché, de voilé. On voit la dimension du trou de l'imaginaire apparaître et la question de l'image et de ses identifications se poser autrement. Elle témoigne d'ailleurs en séance que quelque chose est en train de se passer sur ce plan, elle s'étonne de parler plus avec les gens, de se dévoiler davantage. Elle conclut qu'elle a certainement moins besoin d'apparaître comme parfaite.

Ce démontage imaginaire lui permet de commencer à se séparer de l'Autre, à se définir par soi-même sans en passer uniquement par lui. En effet, à l'aune de ce remaniement, elle reprend un rêve où elle s'aperçoit de l'absence de sous-vêtements sous ses habits alors qu'elle est à son travail. Elle se sent bien et ce n'est que dans un second temps que le regard de l'autre sur ce qui lui manque provoque un profond malaise. Elle associe ce bien-être qu'elle veut absolument cacher à la dissimulation que sa mère fait de son alcoolisme. Le voile de l'imaginaire s'est soulevé pour laisser apparaître quelque chose de sa jouissance secrète, qu'il faut absolument cacher, quelque

chose de la jouissance féminine qui ne peut pas se dire, qui doit rester voilée.

Après cette phase de subjectivation, on observe un subtil changement de sa position dans le discours qui inaugure la troisième séquence, changement où il s'agit non plus de reconnaître pour sien ce qu'elle projetait comme venant de l'autre mais de construire sa position subjective.

Elle décline alors les différents chemins qu'elle prend pour désirer, notamment en passant par l'homme. Elle reprend une vieille histoire où elle avait séduit le petit copain de son amie qui, furieuse, s'était brouillée avec elle. C'est là qu'elle réalise que ce garçon ne l'intéressait pas pour lui-même mais pour désirer par procuration. À suivre le commentaire de Lacan sur le cas Dora ¹, on voit qu'elle prend ce garçon comme point d'appui d'identification imaginaire à partir duquel elle s'intéresse à l'autre femme, en l'occurrence son amie. Lacan nous dit : « Les hommes sont pour elle autant de cristallisations possibles de son moi ². » Dès que ce garçon lui déclare sa flamme, il fait chuter son point d'identification imaginaire et la laisse dans un flottement. Par ailleurs, elle réalise que ce garçon ne l'intéresse pas, non pas quand il se déclare mais quand son amie rompt avec elle. On voit là qu'un autre circuit fonctionne dans ce triangle qui consiste à accepter d'être désirée au-delà de l'Autre femme. Quand le lien se rompt, elle se retrouve réduite au rang d'objet.

Puis elle interroge ce que serait un mode féminin de désirer et revient sur la dérobadé comme position proprement féminine. En effet, elle énonce que profiter de l'autre, de l'homme, c'est le « priver d'aller plus loin ». Elle n'est plus là dans une identification masculine où « jouir de l'autre serait de faire l'amour sans amour ». Elle le repère donc comme un mode féminin de jouir de l'autre. « Je suis une allumeuse », conclut-elle, ce qui sera sa première définition d'elle-même sans en passer par l'autre. Il s'agit d'éviter d'être réduite à un objet par le désir de l'autre. Elle reste inatteignable, identifiée au signifiant phallique en tant qu'elle l'est.

Son drame est qu'elle ne peut se maintenir seule dans l'existence et après le départ de son compagnon, elle se précipite dans les

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 195-205.

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 138.

bras d'un autre, avouant là sa nécessité de se maintenir comme phallus pour un autre. La menace d'effondrement narcissique est grande quand elle chute de cette place : « Si je ne suis pas tout pour l'autre, je ne suis rien. » D'un autre côté, identifiée à la représentation de sa mère, femme sacrifiée à la tyrannie du désir de l'homme, elle ne peut concevoir la relation d'une femme à un homme que comme un ravage.

Pour sortir de cette impasse, elle tente d'interroger d'autres femmes, notamment une de ses chefs qu'elle convoque dans un rêve. Démunie face à la demande insistante, voire tyrannique de l'homme, elle attend un savoir de la part de l'Autre femme. Devant le silence qui lui est opposé, elle dénonce l'inconsistance du savoir et de l'autorité des femmes en position de chef. Elle ne supporte de chef que mâle, qu'elle interpelle d'ailleurs dans le rêve suivant. Il ne lui donnera pas plus de réponse que son homologue féminin, mais sa défaillance ne semble pas produire le même dommage. En effet, elle est toujours prête à soutenir le maître. L'absence de réponse de l'Autre sur ce qui définirait une position proprement féminine quant au désir la projette du côté du phallus imaginaire, celui que l'homme est censé avoir.

On remarque là que quelque chose est en train de bouger par rapport au phallus, ce qui va lui faire quitter cette position de l'être. Ce qui est au travail est d'accepter de considérer ce qui manque à la femme. La question est donc en train de passer de l'être à l'avoir, ce qui la fait changer dans sa position par rapport à l'Autre, notamment de pouvoir supporter la castration de l'Autre, de renoncer à vouloir la combler.

Elle réinterroge le sacrifice de sa mère, qu'elle reconnaît alors comme relevant de sa position subjective propre. C'est précisément d'accepter que ce qui se passe pour sa mère vient des méandres de son désir singulier, à jamais insaisissable, qu'elle va pouvoir commencer à se séparer d'elle, à se désidentifier de sa position féminine.

Elle découvre une légèreté nouvelle, qui lui permet de prendre de la distance avec ce qu'elle perçoit de la demande de l'Autre (parents, chefs, compagnon), ce qui lui permet de se libérer d'une part de culpabilité et d'être plus efficace à son travail.

Elle entre dans une nouvelle et quatrième séquence, dans laquelle le gros du travail se centre autour de ce renoncement à combler la castration de l'Autre, ce qui n'est pas sans découvrir la sienne, de castration.

Elle s'interroge sur sa mère et l'énigme de sa féminité qui cloche. Ce faisant, le réglage de sa position féminine sur celle de sa mère commence à s'ébranler. Elle réalise combien il l'encombre et l'empêche de vivre une relation avec un homme dans laquelle elle puisse s'engager pleinement. La chute de l'identification à sa mère la fait également changer de place par rapport au père, dont l'image du « tout jouisseur » vacille alors. Elle peut désormais se faire entendre de lui, notamment sur le fait qu'elle ne lui appartient plus.

Pour la première fois, elle peut rester célibataire sans se jeter dans les bras du premier venu. Elle peut se tenir seule dans l'existence sans être le phallus d'un autre. C'est une période dans laquelle elle cherche à se définir seule, à savoir qui elle est à partir d'elle-même et non plus en passant par l'Autre ou le désir de l'Autre.

Elle associe sur l'écueil de la séduction qui ne la satisfait plus, où l'autre est séduit par l'image et donc ne peut l'aimer que pour ce qu'elle n'est pas. Le désir de l'autre, finalement, ne dit rien de ce qu'elle est, puisqu'elle le trompe. Soit elle reste sur la réserve, soit elle entre dans le jeu de la séduction, quoi qu'il en soit elle reste toujours voilée. Dans le même temps où elle abandonne le jeu imaginaire de la séduction, elle lie des amitiés très fortes avec quelques femmes. C'est donc auprès de l'Autre femme qu'elle admire pour son authenticité qu'elle va poser sa question sur son être, son être féminin, au-delà des identifications imaginaires. En effet, elle dénonce plus que jamais la mascarade des femmes et ne recherche que l'intimité d'une femme vraie. Ce sont des relations à deux, elle fuit le groupe des femmes, illustrant par là qu'il n'y a pas dans le discours, dans ce qui fait lien social, une réponse collective pour toutes les femmes ; mais que, pour elles, la question de l'être sexué exige le « une par une ³ » dont parle Lacan. Il a d'abord fallu qu'elle se sépare de la position féminine de sa mère pour pouvoir porter sa question au-delà de l'imaginaire.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 15.

Elle apporte une série de rêves montrant ce vacillement des identifications imaginaires et sa quête au-delà. Apparaît alors quelque chose de l'ordre du manque, qu'elle accepte d'interroger et non plus de colmater. L'image vacille, elle n'est plus son appui principal, ce qui la laisse dans un certain flottement, « perdue » dit-elle. Mais elle parvient à s'orienter grâce à « une chose spéciale qu'elle a et que les autres n'ont pas » et qu'elle situe du côté du phallus. Elle se trouve maintenant plus nettement ancrée du côté de l'avoir ; de fait, son désir d'enfant revient mais comme possible cette fois.

Elle témoigne d'avancées, bien réelles d'ailleurs. Elle n'a plus besoin d'user de la séduction et a lâché sa stratégie de la dérobade, ce qui lui a permis d'engager pleinement son désir auprès d'un homme dans une relation possible et durable. Dans cette rencontre, elle renonce à sa jouissance de réparer la castration de l'Autre, elle ne choisit plus un amant châtré, elle abandonne sa position d'être le phallus imaginaire, mais elle se récupère sur le mode de l'avoir et elle entre tout entière dans le rapport sexuel comme Mère, « quoad matrem », nous dit Lacan ⁴.

L'élan de l'amour, comme venant suppléer au rapport sexuel en tant qu'il ne peut s'écrire, l'a projetée de nouveau dans l'inflation imaginaire et sa cohorte d'identifications, ce que j'interroge bien sûr. Cela a pour effet d'ouvrir une brèche sur la réalité du sexe qu'elle a peu abordée jusque-là. Cette question se pose à elle à travers une série de rêves où il ne s'agit plus de savoir si « c'est le bon » mais où elle touche son horreur d'être l'objet de la jouissance de l'autre. Vaut-elle pouvoir mettre au travail ce que Lacan présente comme une des plus grandes difficultés de la position féminine, c'est-à-dire celle de devoir entrer dans le rapport sexuel comme objet *a*, l'homme ne pouvant la saisir que par là ? L'interprétation d'Aglaé de cet objet *a* la tire du côté de l'objet de la jouissance de l'Autre. Il y a pour elle un collage de ces deux conditions pourtant distinctes de l'objet, c'est ce qui l'empêche d'assumer sa position féminine et la fait se rabattre sur la mère et sa solution phallique.

Pourtant, dans son dernier rêve, elle ne sait pas où elle est, elle est perdue dans la montagne, mais elle se sent bien, hors lien et hors champ du signifiant, elle est rappelée à la réalité, dans la mesure où

4. *Ibid.*, p. 36.

la réalité est supporté par le fantasme, par la jouissance phallique. En effet, elle est rappelée du côté du phallus qu'elle est pour ses parents, en tant qu'elle focalise leur désir et leur angoisse et à qui elle ne peut manquer. Ce rêve, venant s'inscrire dans la série où elle est perdue, témoigne de son vacillement lié à la chute des identifications imaginaires et semble ouvrir à une possibilité d'accès ou d'interrogation de ce A barré dont parle Lacan, c'est-à-dire cette part de l'Autre qui reste radicalement Autre, dans son fondement, à tout sujet humain et avec quoi la femme en tant que barrée est en rapport, ainsi que Lacan le développe dans *Encore*.

L'analyse de cette jeune femme, dans la façon dont elle décline la question de la féminité selon les différentes séquences de la cure, nous enseigne l'importance du champ ouvert par Lacan sur cette question. En effet, à en rester, comme Freud, sur l'obstacle majeur du roc de la castration sur lequel la femme viendrait buter, on pourrait suivre le passage de la position d'être le phallus à celle de l'avoir. Mais la réponse de l'analyse serait alors du côté de la mère et de la compensation qu'elle attend de la castration sous la forme de l'enfant. Cette jeune femme a bien été tentée par cette option-là, ce qui l'aurait d'ailleurs amenée à arrêter le travail. C'est donc à l'orienter vers le champ qu'a ouvert Lacan à propos de la féminité – d'un au-delà du phallus, d'une part de la femme qui échappe à la fonction phallique et qui ne peut pas se dire, d'une jouissance insue spécifiquement féminine – qui l'a poussée à reprendre sa question et a relancé le travail analytique.

Colette Lethier

Les champs lumineux de Mark Rothko

Quelques éléments biographiques

Mark Rothko est un peintre du milieu du xx^e siècle. Il enseigne l'art dans les plus grandes universités américaines. Son fils trouvera après sa mort un document sur la théorie et la philosophie de l'art, qui sera publié en français sous le titre *La Réalité de l'artiste*¹. D'abord surréaliste, il fait ensuite partie de l'expressionnisme abstrait américain², dont le but est de « forcer la vérité à sortir du vide ». En fait, Mark Rothko renie son appartenance à tout mouvement artistique, disant que « classer c'est embaumer ». Il récuse le fait que sa peinture soit abstraite. Ce qu'il peint, ce sont des choses.

Rothko utilise d'abord les mythes, puis il décide que la figure humaine n'est plus ce qui lui convient pour exprimer les drames humains : « Quiconque l'employait la mutilait. » Russe d'origine et juif, son nom est Marcus Rothkowitz. À l'âge de 10 ans, avec sa mère, il émigre aux États-Unis à la veille de la guerre de 1914 pour rejoindre son père, qui décédera un an après. Il prend la nationalité américaine puis ampute son nom du « witz ». Il fonde un mouvement qui se nomme « The Ten ». À partir des années 1950, il supprime la figure humaine pour ne conserver que les bandes horizontales déjà présentes dans ses tableaux de la première période.

L'atmosphère

Rothko au premier abord semble toujours peindre le même tableau. Bandes colorées avec des variations de proportions et de poids ou rectangles horizontaux qu'il décline dans des rythmes binaires, ternaires ou quaternaires. Ces blocs de couleur s'inscrivent

1. M. Rothko, *La Réalité de l'artiste*, Paris, Flammarion, 2007.

2. Ainsi que Barnett Newman et Clyfford Still.

dans le rectangle vertical de la toile, où ils semblent flotter en raison des lisières estompées et de la marge qu'ils laissent entre la figure et les bords du châssis. Les couleurs peuvent être rayonnantes et pures, immatérielles ou « velvety as poems of the night ³ ». Ce peut être une fine ligne bleu outremer traversant le noir opaque aux lisières déchirées ⁴ ou des séries de panneaux comme ceux de la chapelle non confessionnelle de Huston, dans lesquels le noir envahit la toile, avec des contrastes brillant-mat et des lignes qui se sont rigidifiées. Le noir, toujours unaire, nous confronte à la puissance des ténèbres.

Ces « choses » ne vont pas jusqu'au bord, bords flous des désirs troubles, des sentiments mêlés, formes dévorées par la vie, souvenirs effilochés. Quelque chose de fugitif évoque pour moi l'éclipse ou l'Arlésienne, celle qu'on a rencontrée, dont on parle et qu'on ne voit jamais, celle qui brille de son absence. Les marges sont ce qui, dans sa peinture, donne du jeu, permet un déplacement, donne envie de tourner autour, de soulever la peau des choses.

C'est l'essence même de la peinture qui est mise en scène par Rothko. « Pour Dore Ashton, cette luminosité constitue dans les œuvres figuratives des années 1940 une métaphore de l'aura, cette vapeur lumineuse qui pour les Anciens accompagnait les dieux sur terre ⁵. » Daniel Arasse évoque la brillance de l'agalma, présence de l'irreprésentable.

Roger de Piles (1668) note à propos de la cabale des coloristes qui s'opposent aux défenseurs du dessin que la couleur est liée au fard, au maquillage, elle évoque la sensualité et l'érotisme, célèbre les charmes sensibles, exhale son pouvoir de séduction. « La peinture ne se contente pas de faire voir le visible, peignant les sentiments, les émotions et non seulement la forme extérieure du corps humain ⁶. » Même si ses surfaces de couleur flottent comme un parfum, Rothko ne serait pas d'accord avec cela, lui qui s'est imposé une telle ascèse, lui pour qui la peinture doit évoquer autre chose qu'un parfum renversé.

3. Ashton Dore, conservateur de musée.

4. Les reproductions de tableaux ont deux provenances : *Paris musée*, 1999, n° 2 et M. Rothko, *Œuvres sur papier*, Anbinder Paul, 2000, pour les autres.

5. D. Arasse, « La solitude de Mark Rothko », dans *Anachroniques*, Paris, Gallimard, 2006, p. 92.

6. J. Lichenstein, *La Couleur éloquente*, Paris, Flammarion, 2005, p. 172.

Le premier regard sur un tableau nous piège dans l'illusion de la rencontre, c'est l'effet miroir. Lacan fait allusion plusieurs fois à « petit Louis » sur son bateau avec sa boîte de sardines qui renvoie la lumière. Il vit que cette lumière le regardait. Comment les tableaux de Rothko me regardent-ils en mon désir ? Tableaux sans titres, non individualisés, blocs suspendus, couleur frontale opaque, absence de perspective, substance poudrée, obtenue par la dispersion des pigments dans de la colle de peau qui donne la sensation d'une présence incertaine, caresses roses au creux des rêves, souffle d'une mère sur son enfant ?

Une rencontre

Je parlerai plus spécialement de l'œuvre qui m'a particulièrement touchée en mon regard ⁷.

Cette œuvre date de 1968. C'est une peinture acrylique sur papier marouflé sur contreplaqué. Nous voyons deux rectangles ocre, comme en lévitation, leurs bords se fondant dans la surface jaune irradiante du support papier. Entre ces deux blocs de couleur, une bande lumineuse blanche. Ainsi, écrit Camille Laurens dans *Cet absent-là* : « L'objet aimé apparaît comme Dieu dans l'Ancien Testament nimbé d'une lumière glorieuse, inconnue. L'éblouissement est aussi un ébahissement, on n'a jamais vu ça. Puis le regard accommode, l'apparition prend forme et se fait apparence, l'auréole floue devient découpe folle, on n'a plus d'yeux que pour elle ⁸. » Ici, il s'agit purement d'un mirage, aucune forme ne se précise, c'est comme un puits de lumière qui rayonne d'un vide, une lumière aveuglante.

« Je vous dirai seulement que le rapport de la sublimation avec la jouissance en tant qu'elle est jouissance sexuelle, puisque c'est de cela qu'il s'agit, ne peut s'expliquer que parce que j'appellerai littéralement l'anatomie de la vacuole ⁹ », dira Lacan dans le *Séminaire XVI*. L'objet *a* « est ce qui chatouille *das Ding* par l'intérieur ¹⁰ ». Cet objet peut fonctionner comme équivalent de la jouissance en tant que cette dernière ne s'institue que de son évacuation du champ de

7. M. Rothko, « Sans titre, n° 39 », dans *Œuvre sur papier*.

8. C. Laurens, *Cet absent-là*, Paris, Gallimard, 2006, p. 14.

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 232.

10. *Ibid.*, p. 233.

l'Autre. Or de ce qui s'évacue du champ de l'Autre, c'est de ce reste que se constitue l'objet *a*, objet en posture de capture de la jouissance, objet qui se dérobe toujours. Lacan dit même que chez le névrosé la sublimation est vouée à l'échec.

L'œuvre vient « s'apposer sur le plan vide de l'objet primordial perdu pour fournir l'illusion passagère de retrouvailles impossibles ¹¹ ». Plutôt que la « présence de l'irreprésentable », il s'agirait d'une « épiphanie du vide », comme le dit Catherine Millot, « vide où se déploie la lumière », lumière de l'absence. L'absence, c'est « l'achose » ; il n'y a pas de rapport sexuel, la jouissance n'est pas de l'Autre, même si elle passe par l'Autre.

Serait-ce ce que Rothko a découvert comme vérité, lorsqu'il reçoit une commande d'un grand restaurant et se propose de faire une série de peintures sombres telles « que les spectateurs se sentent pris au piège dans une pièce dont les portes et fenêtres sont murées, de sorte que tout ce qu'ils peuvent faire est de cogner éternellement leurs têtes contre les murs ¹² » ?

Le peintre nous met là face au mur du silence, de même avec sa série de tableaux noirs sur lie-de-vin exposés à la chapelle de Huston, trou obscur où se situe l'en-deçà et l'au-delà de toute vérité. À se trouver seul face à cette vérité, il pourrait en effet y avoir de quoi se taper la tête contre les murs. L'(a)chose « est absente là où elle tient sa place ¹³ ». Là où la Chose n'existe pas, il n'y a plus que le réel de l'inconscient. Lacan fait de la « vacuole » le lieu de toute œuvre d'art. C'est aussi le lieu de la psychanalyse, ainsi que celui du Dieu de certains mystiques. La lumière du tableau est celle d'un savoir perdu. De là rebondit le désir.

Contrairement à Magritte ou à Holbein, Rothko ne montre rien qui se réfère au premier regard à quelque chose que l'on pourrait nommer. Il ruse pour montrer ce qui est l'impossible à voir, pour donner consistance à ce qui n'en a pas, l'atmosphère, *mood* en anglais, qui signifie humeur. Il refuse toute anecdote. C'est un moyen

11. P. Martin-Mattera, *Théorie et clinique de la création, Perspective psychanalytique*, Paris, Anthropos, coll. « Economica », 2005, p. 51.

12. M. Rothko, *Écrits sur l'art 1934-1969*, Paris, Flammarion, 2005, p. 205.

13. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 77.

tactile de représenter la sensualité. C'est l'« introduction du facteur humain dans le tableau ¹⁴ ». Rothko essaie de traduire ce qui ne se voit pas, « l'essence des apparences », la « pommité de la pomme ».

Mais en quoi l'œuvre d'art intéresse-t-elle particulièrement le psychanalyste ? Dans les séminaires de Lacan, on trouve trois abords possibles du rapport de la jouissance à l'œuvre d'art. L'œuvre de Rothko constitue-t-elle un symptôme ? Elle cernerait alors un trou. Un « sinthome » comme chez Joyce ? Elle ferait alors suppléance à une consistance absente dans le nouage borroméen. Un objet fétiche qui viendrait boucher le trou de l'Autre, se substituant au phallus imaginaire ?

La question de la jouissance

Rothko rejoint Freud ¹⁵ lorsqu'il note que les « gens [qui] s'effondrent et fondent en larmes lorsqu'ils sont confrontés à mes tableaux [...] font la même expérience que moi lorsque je les ai peints ¹⁶ ». « Une peinture vit par l'amitié, en se dilatant et en se ranimant dans les yeux de l'observateur sensible ¹⁷. »

Le plaisir esthétique nous permet de partager les fantasmes du créateur, en offrant « aux autres hommes, par le respect de règles esthétiques, des primes de plaisir séduisantes ». Il procure soulagement et allègement des tensions. « J'ai emprisonné la violence la plus absolue dans chaque centimètre carré de la toile ¹⁸ », dit Rothko. Sa malveillance est une « force de motivation très puissante ». Il ordonne ses émotions en séparant et en rangeant les couleurs sur l'espace de la toile, soit dans la dimension verticale, soit dans la profondeur. Il exprime aussi la « satisfaction de l'impulsion créatrice essentielle à la santé de l'individu ¹⁹ ».

Nous pourrions comprendre cette remarque de Rothko qui déclare à Harold Rosenberg qu'il peint avec son « non-moi ²⁰ » comme

14. M. Rothko, *Écrits sur l'art*, op. cit., p. 199.

15. S. Freud, « La création littéraire et le rêve éveillé » (1908), dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933, p. 81.

16. M. Rothko, *Écrits sur l'art*, op. cit., p. 190.

17. *Ibid.*, p. 106.

18. *Ibid.*, p. 115.

19. *Ibid.*, p. 63.

20. H. Rosenberg, *La Dé-définition de l'art* (1972), Nîmes, Jaqueline Chambon, 1992.

tentative de dépasser le narcissisme, ce serait de la sublimation. Au sens propre, en physique, la sublimation est le passage de l'état solide à l'état gazeux sans passer par l'état liquide ; c'est en ce sens que Rothko fait se volatiliser la figure humaine. L'œuvre d'art procurerait une jouissance en se substituant aux tendances sexuelles et à la pulsion de mort, sans passer par l'étape du défilé des signifiants, en évitant de se confronter à la castration.

Ainsi, Rothko, le 11 mai 1948, écrit à un ami ²¹ : « Les choses sont telles que je dois presque m'arracher à moi-même une page d'unité. [...] Je commence à haïr la vie de peintre. On commence par s'entraîner avec ce qui est à l'intérieur de soi en gardant encore un pied dans le monde normal. Puis on est pris d'une frénésie qui t'emporte au sommet de la folie, aussi loin que tu peux aller sans jamais revenir. Le retour est une suite de semaines hébétées, pendant lesquelles tu n'es qu'à moitié vivant. C'est l'histoire de mon année depuis que je t'ai vu ²². » Ce texte où le « toi » et le « moi » sont confondus nous montre Rothko non différencié de l'Autre, pris dans une frénésie, jouissance incontrôlable où il perd pied avec la réalité et qui fait bien penser à un accès maniaque.

En fait de sympathie et de reflet de la part de certains conservateurs de musée de l'époque, Rothko rencontre l'inanité : il lui faut « traverser cet enfer pour des boutiquiers ». Il dirige sa fureur sur les critiques d'art, les galeristes, les marchands et tous ceux qui n'acceptent pas ses exigences de peintre. John Fischer ²³, écrivain, dans un article intitulé « The easy chair : Mark Rothko : Portrait of an angry man », note qu'il « nourrissait un petit mais durable noyau de colère » lié à sa transplantation en Amérique.

Dans le sens d'une fusion iraient ces formes télescopées, comme dans le tableau de sa première période intitulé « Œdipe ²⁴ », où quatre corps humains sont agglutinés dans une couleur glauque, une substance de muqueuse. Une main soutient la tête d'un enfant ; les seins sont-ils à l'enfant ou à la mère ? L'un des personnages fait une robe de ses entrailles. On ne sait pas où sont le dedans et le

21. M. Rothko, *Écrits sur l'art*, op. cit., p. 115. Il s'agit d'un professeur de *fine art*, Clay Spohn.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 203. Article publié en 1970, d'après des notes prises lors d'une rencontre en 1959.

24. M. Rothko, peinture, 1937.

dehors. La phrase suivante en dit trop peu sur la relation avec ses parents, cela pourrait aussi bien signer le transitivisme que l'identification : « Je me dispute avec l'art surréaliste et abstrait comme on se dispute avec un père et une mère [...], je suis eux et à la fois je suis un nouvel entier complètement indépendant d'eux ²⁵. »

Le terme utilisé est « intégral », sous-entendu un entier intégral au sens mathématique, trigonométrique, note le traducteur. On notera un tableau sans titre, de 1942, où l'on voit des jambes et des mains, disloquées, et une figure dionysiaque qui essaie de rassembler le tout, ce qui laisse supposer qu'il avait du mal à se ressentir comme « un » et qu'il s'agirait plutôt de ce qu'il recherchait dans sa peinture, d'un idéal.

Comme je l'ai déjà souligné, Rothko souffre de solitude, à se taper la tête contre les murs. Il s'agit pour lui non pas de la solitude structurale, celle qui est ontologique, mais de celle qui n'a pas rencontré le désir de l'Autre. « Il ne s'agit vraiment que de mettre fin à cette solitude, d'ouvrir une brèche et de tendre encore les bras ²⁶. » Rothko n'est en aucune manière un être divisé. C'est toujours l'Autre qui est en cause dans ses déboires, ce qui n'oriente pas vers la névrose.

Rapport au langage

Il écrit : « Le langage semble avoir été conçu pour obscurcir les pensées. » Les Grecs, par opposition aux dieux, donc les hommes « pouvaient triompher avec la même fourberie et duplicité [...] de l'intention des dieux quant à la quantité de langage que peut supporter la vérité avant de devenir dangereuse ²⁷ ». Le peintre aurait-il choisi délibérément la peinture pour ne pas se confronter à l'Autre barré ? Il s'agirait alors non pas d'une forclusion mais de restitution de l'objet au champ de l'Autre. Les termes d'illusion, de ruse et de déguisement, de fourberie et de duplicité prendraient alors toute leur valeur. Cette hypothèse est difficilement crédible, vu la quête d'authenticité du peintre et la constance de ses réprobations envers les idées qui ne sont pas les siennes. Il dit par ailleurs : « L'expression de

25. M. Rothko, *Écrits sur l'art*, op. cit., p. 88.

26. *Ibid.*, p. 110.

27. *Ibid.*, « Fragments d'un essai sur Nietzsche », p. 175.

soi est ennuyeuse²⁸. » Ce qu'il cherche, c'est l'universel du sentiment humain.

Le mot *mood* constituerait-il une holophrase ? À propos de la figure humaine dans le tableau, il dit : « Quiconque l'employait la mutilait. Je refuse de mutiler et j'ai dû trouver une autre voie pour m'exprimer²⁹. » Pour lui, peindre est une mise en acte.

« Mes nouvelles surfaces sont des choses. Je les pose à la surface. Elles ne s'étendent pas jusqu'au bord, elles s'arrêtent avant³⁰. » Ses peintures ne sont pas abstraites, il peint de façon réaliste. « J'utilise des bords estompés, j'ai dit qu'ils sont atmosphériques donc ils suscitent une réaction atmosphérique³¹. » Le spectateur doit avoir une révélation, pénétrer à l'intérieur de la connaissance de façon immédiate.

Rothko cherche à abolir la distance entre l'idée et le spectateur. Les couleurs n'ont pas chez lui valeur symbolique. Le rouge peut aussi bien exprimer le tragique. D'ailleurs, Yves Hersant l'a montré avec talent dans son article « La mélancolie rouge³² ». Rothko utilise les couleurs pour leur propriété de reculer ou d'avancer dans l'espace, de ramener au premier plan ce qui se trouve à l'arrière-plan. Le frontal, c'est le dévoilé, effort pour rendre clair l'obscur et proche l'éloigné. Il cherche à mettre le spectateur dans un rapport cru à la Vérité. Rothko cherche non pas une vérité mais la Vérité crue, non trouée par le signifiant.

Rothko ne s'intéresse qu'à l'expression des émotions fondamentales, joie, extase, tragédies. La peinture doit témoigner du souffle de la vie, contenir « la pulsion de la chair et des os, la vulnérabilité au plaisir et à la douleur ». Il peint les drames humains : la solitude – « elle pouvait former un tableau vivant de l'incommunicabilité humaine³³ ». Il les peint « sans os ni crâne », écrit-il, faisant référence là aux « vanités » des tableaux représentant la mélancolie. Les formes de ses tableaux en sont les interprètes. Il manifeste là un

28. *Ibid.*, p. 199.

29. *Ibid.*, p. 197 (1958, conférence au Prat Institut).

30. *Ibid.*, p. 135 (1952, transcription d'un entretien par William Seitz).

31. *Ibid.*, p. 136.

32. Y. Hersant, « La mélancolie rouge », catalogue exposition *Mélancolies*, p. 143.

33. M. Rothko, *Écrits sur l'art*, *op. cit.*, p. 111.

rapport pathétique au hors-signifié, faisant de la couleur l'universel du sentiment humain, lui qui parvient avec difficulté à transmettre ses émotions par des mots, même à ses amis les plus proches.

De plus, Rothko n'a jamais douté de sa peinture, il pense que son très important travail est une grande chose, un objet très spécial dans le monde ³⁴.

34. *Ibid.*, p. 136.

Marc Strauss

Clôture des journées

« Le champ lacanien et le psychanalyste »

Nous avons, pendant deux jours, exploré ensemble ce champ lacanien, en interrogeant les conséquences de sa découverte par celui qui lui a donné son nom, Jacques Lacan. Avant de sortir, non pas du champ lacanien, mais de cette salle, il nous reste à passer la clôture, à clôturer. Que ce soit possible prouve déjà que le champ lacanien n'est pas un gouffre, ni un trou noir. Savons-nous pour autant maintenant ce qu'il est ? En savons-nous un peu plus que lorsque nous sommes arrivés ici, hier matin ? Cela dépend de la représentation que nous nous en faisons.

Vous connaissez Jean Tardieu, l'auteur de l'inoubliable *Un mot pour un autre*. Peut-être connaissez-vous aussi de lui les jeux du *Professeur Froepfel*, dont voici un exemple : « Quelle représentation vous faites-vous du néant ? Dessinez-le. » Nous pouvons transcrire cet exercice : quelle représentation vous faites-vous du champ lacanien ? Dessinez-le.

Ah ! s'il nous avait été demandé de dessiner le champ freudien, cela aurait été facile, Freud l'a fait pour nous, avec son sac fendu, dans « Le moi et le ça » ; Lacan l'a raffiné, avec son graphe du désir. De plus, l'usage même du mot graphe nous le rappelle, à l'entrée du champ freudien, nous pouvons ajouter une petite pancarte d'avertissement sur laquelle il est écrit : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre. »

Mais le champ lacanien, s'en faire une représentation, le dessiner ? Huit intérieur, bouteille de Klein, tore, cross-cap, nœud borroméen. Quoi qu'il en soit, et même si l'on veut bien appeler champs ces espaces, ce n'est que par artifice que nous pouvons les représenter, l'artifice de la mise à plat. De surcroît, nous devons là ajouter une

pancarte d'avertissement sur laquelle il est écrit : « Nul n'entre ici s'il est géomètre » ou, pour être moins interdicteur : « Nul n'entre ici s'il n'est aussi topologue... et au moins un peu poème. » Or, comme pour entrer dans le champ lacanien, il faut déjà être entré dans le champ freudien où, rappelons-nous, il est exigé d'être géomètre, on voit la biglerie de ce qui s'y passe, pour reprendre une formule de Lacan

Cela rend compte, à mon sens, d'un sentiment diffus mais inévitable, selon lequel ce champ lacanien, nous ne le saisissons jamais dans son ensemble, jamais tout entier, nous ne le saisissons « que pas-tout entier ». Même, nous ne pouvons le saisir que par bouts. Et cela ne nous interdit pas l'accès à la satisfaction que nous avons pu trouver à l'exposition et à la confrontation des bouts de champ lacanien qui nous ont été apportés ici.

En effet, notre référence commune aux signifiants de Lacan nous permet de nous entretenir entre nous, non pas malgré mais justement à cause de la singularité de l'abord de ce champ pour chacun, ce qui implique aussi de chacun les intérêts, les goûts, le style.

Cette référence commune nous permet de soutenir un discours autre – autre que les discours qui se tiennent ailleurs –, de montrer, voire démontrer, que quelque chose nous anime qui n'est pas la production d'un objet d'usage, ni la production d'un savoir plus ou moins indépendant des ordres académiques, ni la production d'un sujet sans identité, mais qui est l'appui trouvé dans la production justement de ce que chacun porte de plus singulier. Une affaire de survie donc pour les chacuns que nous sommes tous. Une affaire de survie pour la psychanalyse donc aussi bien.

Là, le champ lacanien rejoint le champ lacanien association qui nous donne notre cadre de travail. En effet, qu'est-ce qui fonde le lien entre nous, entre psychanalystes, si le psychanalyste est toujours seul, comme l'indiquait notre titre qui n'était pas le champ lacanien et les psychanalystes ? Qu'est-ce que les psychanalystes font ensemble ? Ils se contrôlent, se servent de garde-fous à l'occasion, mais surtout ils se parlent, tant il est vrai qu'il est impossible de parler seul. Et que disent-ils ? Ils disent que le fait d'être éclairés par leur expérience, de s'être fait durement entrer dans la peau qu'il y avait de l'intransmissible, leur permet de s'y retrouver mieux qu'à partir d'aucune autre place. Mais, pour autant, croire s'y être retrouvé,

c'est déjà s'être perdu, et c'est pourquoi c'est une tâche sans fin et collective.

Ainsi, l'an prochain, nous nous retrouverons encore, cette fois pour des journées sous l'intitulé « Psychanalyse et religion », que Jacques Adam organisera. Mais d'ici là, nous avons bien d'autres rendez-vous.

Me reste à remercier, et ils s'en retrouveront du coup déchargés de leur tâche, en premier mes collègues de la commission scientifique qui ont fait avec beaucoup d'amitié leur maximum pour que ces journées répondent à leur objectif épistémique, ensuite à remercier celle qui a assuré, avec la délicatesse que nous lui connaissons et qui ne s'est jamais démentie et avec une efficacité sans faille, le dispositif sans lequel aucune réflexion collective ne peut se tenir, la responsable de la commission d'organisation, Sylvana Clastres ; merci à elle et à toute son équipe. Je remercie aussi les traducteurs, les professionnels de la Maison de la Chimie, les intervenants, les discutants, les participants, de France et aussi, au risque d'oublier des pays, de Belgique, d'Espagne, d'Italie, de Grèce et de Pologne, et vous dis à bientôt.

REP : Réseau enfants et psychanalyse

Jöelle Hubert-Leromain

L'œdipe de la fille *

Ce texte est le résultat d'une année de travail de nos « Rencontres autour de la clinique psychanalytique de l'enfant et de l'adolescent », dont le thème était alors : « Sexualité infantile, sexualité de l'enfant ».

Dans ces rencontres, chacun a amené sa contribution à partir d'un cas clinique de sa pratique, qu'elle soit proprement analytique ou éclairée par la psychanalyse et son expérience. J'ai donc retravaillé, dans ce cadre-là, les textes freudiens de *La Vie sexuelle*¹ et en particulier ceux qui avaient trait à la sexualité de l'enfant. Bien évidemment, je suis arrivée aux textes sur la sexualité féminine, ceux de Freud bien sûr, mais également ceux de ses disciples avec lesquels il a engagé un débat entre 1925 et 1932. De toutes ces lectures, mais aussi de celle du texte lacanien des *Écrits*, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine² », et de celle des textes de Colette Soler rassemblés dans son ouvrage *Ce que Lacan disait des femmes*³, j'ai attrapé quelque chose que je voulais faire partager.

Le recours à l'œdipe est construit par Freud comme réponse et solution possible à l'énigme du sexuel. Mais Freud, alors qu'il part confiant dans l'œdipe semblable pour les deux sexes, revient sur ses affirmations de départ en ce qui concerne l'évolution des filles, à partir en particulier de son texte de 1923 ou 1924⁴, « La disparition du complexe d'Œdipe⁵ ». Le complexe de castration est central mais

* Aix-en-Provence, 16 juin 2007.

1. S. Freud, *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1999.

2. J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

3. C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2003.

4. Les avis divergent.

5. S. Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe », dans *La Vie sexuelle, op. cit.*, p. 117.

n'est pas résolu de la même manière par les garçons et par les filles. Les garçons sortent de l'œdipe par l'angoisse de castration qui les fait renoncer à la mère par peur des représailles du père et entrent alors dans la période de latence avec un ticket dans la poche pour devenir un homme dans le futur... Je dis les choses très rapidement, un peu succinctement, mais elles vous sont déjà connues.

Pour les filles, les choses sont plus compliquées. Freud ne comprend pas, d'une part, comment finalement elles passent de la mère au père et, d'autre part, comment elles sortent de leur œdipe. Il reste sur un inachevé...

Par la construction œdipienne, Freud répond à la question de savoir comment un homme peut aimer une femme mais pas vraiment à la question reprise par Marie-Christine Hamon dans le titre de son livre : *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes ? Et non pas plutôt leur mère...* ⁶. En effet, quand Freud comprend que le premier attachement dont la fille doit se défaire est, comme pour le garçon, celui à sa mère, il ne peut plus concevoir l'amour de la fille pour le père sur le modèle de celui que le garçon éprouve pour la mère. L'œdipe a changé de sens.

Pour les deux sexes, c'est une relation d'amour adressé à la mère dont il s'agit. La fille passe nécessairement par une identification virile – dans sa conférence sur « La féminité », Freud écrit : « Nous devons admettre que la petite fille est alors un petit homme ⁷ » – et vit ses premières relations pulsionnelles en relation aux soins que sa mère lui apporte. Les pulsions dites partielles n'interrogent pas la différence sexuelle, mais, à la phase dite phallique qui correspond à la découverte de la différence sexuelle, un problème nouveau se fait jour dans le rapport au manque de la mère.

Freud souligne ainsi dans ce texte ⁸ que le désir principal de la phase dite phallique est celui de faire un enfant à la mère ou d'en avoir un d'elle : l'enfant comme possible compensation au manque

6. M.-C. Hamon, *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes ? Et non pas plutôt leur mère...*, Paris, Seuil, 1992.

7. S. Freud, « La féminité » (1932), dans *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936, p. 155.

8. Cf. également « Sur la sexualité féminine », dans *La Vie sexuelle*, op. cit., texte très proche, en thème et dans le temps.

de la mère. Faire un enfant à la mère ou en avoir un d'elle implique aussi que l'enfant est conçu, lui-même, comme compensation pour la mère. Cela a pour conséquence, d'après Freud, une sortie du complexe de castration par l'entrée dans le complexe d'Œdipe pour la petite fille, qui en passe par le père pour obtenir en compensation un enfant de lui. Freud nous donne alors trois destins possibles pour la transformation d'une fille en femme. Je les rappelle brièvement ⁹ :

- le détournement de la sexualité, le renoncement à la sexualité (par une entrée en religion par exemple) ;
- le complexe de masculinité, qui est alors particulièrement flagrant dans un choix « d'objet homosexuel manifeste », cela n'étant pas obligatoire ;
- troisième possibilité, ce que Freud appelle l'attitude féminine normale, c'est-à-dire devenir mère.

Freud parle d'entrée dans l'œdipe mais n'évoque pas vraiment de sortie de l'œdipe.

Ces élaborations le conduisent à concevoir l'analyse comme infinie, le roc de la castration étant indépassable : se manifestant chez l'homme par une angoisse de castration qui ne disparaît pas et chez la femme par une revendication phallique, un *Penisneid* toujours à l'œuvre. Dans un de ses derniers textes, que l'on trouve dans *l'Abrégé de psychanalyse*, Freud écrit : « Quand nous demandons à n'importe quel analyste de nous dire quelle structure psychique se montre chez ses patients le plus rebelle à son influence, il ne manque pas de répondre que c'est chez la femme le désir du pénis, et, chez l'homme, une attitude féminine à l'égard de son propre sexe, attitude dont la condition nécessaire est la perte du pénis ¹⁰. »

Lacan nous permet d'espérer une autre fin possible. Il nous amène à concevoir ce roc, non pas comme une butée indépassable, non pas comme un impossible structural, mais comme une impasse de l'analyse. L'analyse peut éventuellement résoudre une impasse. Éventuellement donc, non pas dans tous les cas comme Colette Soler le rappelle dans son séminaire *Les Déclinaisons de l'angoisse* ¹¹.

9. Cf. « Sur la sexualité féminine », art. cit.

10. S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), Paris, PUF, 1995, p. 66.

11. C. Soler, *Les déclinaisons de l'angoisse*, collège clinique de Paris, cours 2000-2001.

« Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine ¹² » m'a semblé pouvoir éclairer la position lacanienne face à cette question. Le congrès évoqué dans le titre eut lieu du 5 au 9 septembre 1960 à Amsterdam. Cela dit, Lacan, lui, a écrit ce texte deux ans auparavant pour servir, peut-on penser, de base de travail à ce congrès. Effectivement, découpé en dix parties, ce texte pose les fondements de travail relatifs à la sexualité féminine, sans amener de réponse définitive. Les titres de chaque partie donnent clairement l'articulation des idées développées dans le texte ¹³.

Lacan pose d'emblée que le complexe de castration a été expliqué par la répression paternelle mais aussi par les frustrations venant de la mère telles que les carences affectives, les défauts réels de maternage et les « fantasmes dont le corps maternel est le champ imaginaire ¹⁴ ». Il souligne que toutes ces explications négligent un point important, « à savoir la partie féminine, si ce terme a un sens, de ce qui se joue dans la relation génitale, où l'acte du coït tient une place au moins locale ¹⁵ ». Cela demande, dit-il, avant tout de « récoler ¹⁶ » les faits qu'il décline en trois points :

1. *Bien écouter* ce qu'ont à en dire les femmes dans les cures ;
2. Ne pas oublier *la subordination* de ces phénomènes aux désirs inconscients et à leurs effets sur les conditions de l'acte et ses conséquences, dont celle de l'enfantement ;
3. Revoir aussi les implications d'une bisexualité psychique portée d'abord au compte de la différence sexuelle mais qui de plus en plus passe au compte des « identifications personnologiques ¹⁷ ».

De ce sommaire Lacan relève l'« éclat des absences ¹⁸ » dans le débat qui avait eu lieu entre Freud et ses élèves entre 1927 et 1935,

12. J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », art. cit., p. 725-736.

13. On notera que J. Lacan l'a écrit dans le même temps où il tenait son séminaire *Les Formations de l'inconscient*, dans lequel il reprend l'élaboration freudienne du complexe d'Œdipe, particulièrement dans les leçons correspondant à « La logique de la castration » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 141-248).

14. J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », art. cit., p. 725.

15. *Ibid.*

16. « Récoler » voulant dire repasser dans son esprit, passer en revue, cultiver de nouveau.

17. *Ibid.*, p. 726.

18. *Ibid.*

débat qui portait sur la phase phallique chez la fille (Lacan, lui, précise « chez la femme »). Il affirme qu'à ce débat a manqué la nécessaire distinction entre imaginaire, réel et symbolique. Il nous rappelle ensuite que l'organe vaginal reste obscur, que « la nature de l'orgasme vaginal garde sa ténèbre inviolée ¹⁹ », que les psychanalystes femmes ne semblent pas avoir pu lever ce sceau, et enfin que le congrès lui-même ne fera pas peser sur nous une bisexualité corporelle réelle comme dans le mythe de Tirésias. Il relève que cet état de choses tient à la nature même de la question : impasse scientifique dans l'abord du réel... C'est bien ainsi qu'a débuté, qu'est née la psychanalyse.

Le complexe est imaginaire et éclaire les questions du développement. « La représentation (*Vorstellung* au sens où Freud emploie ce terme quand il marque que c'est là ce qui est refoulé), la représentation de la sexualité féminine conditionne, refoulée ou non, sa mise en œuvre, et ses émergences déplacées [...] fixent le sort des tendances [...] ²⁰. »

Lacan nous rappelle également qu'« images et symboles *chez* la femme ne sauraient être isolés des images et des symboles *de* la femme ²¹ ». Puis suit une critique argumentée des positions de Jones et de Mélanie Klein. Il affirme enfin : « De toute façon, se retrouve la question de structure qu'a introduite l'approche de Freud, à savoir que le rapport de privation ou de manque à être que symbolise le phallus, s'établit en dérivation sur le manque à avoir qu'engendre toute frustration particulière ou globale de la demande [...] ²². »

Dans la septième partie du texte, « Méconnaissances et préjugés », Lacan pose d'emblée la question : « Est-ce que le phallique prend en compte tout ce qui peut se manifester de pulsionnel chez la femme ²³ ? » Il pose que tout ce qui est analysable est sexuel, certes, mais que tout ce qui est sexuel n'est pas forcément analysable. Il nous rappelle que nous sommes tous, analystes compris, offerts aux préjugés sur le sexe, passé ce que nous découvrons l'inconscient. Il

19. *Ibid.*, p. 727.

20. *Ibid.*, p. 728.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, p. 729-730.

23. *Ibid.*, p. 730.

souligne aussi que Freud répète souvent de ne pas réduire le supplément du féminin au masculin et au complément du passif à l'actif.

Dans les deux chapitres suivants, Lacan pose les bases de l'étude des problèmes de la sexualité chez la femme, la frigidité puis l'homosexualité féminine.

Deux choses me semblent particulièrement importantes : d'une part, l'affirmation que la question fondamentale pour les deux sexes est celle du désir de l'Autre, donc la question du phallus désiré par la mère ; d'autre part, à propos de la jeune homosexuelle dont il reprend l'exemple, Lacan avance que ce qu'elle n'accepte pas, c'est que son père n'assume son sexe qu'au prix de sa castration, et que l'intérêt suprême pour l'homosexuelle porte sur la féminité et son incarnation.

La sexualité féminine n'est pas simple réponse passive au désir mais « apparaît comme l'effort d'une jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté [...] pour se *réaliser* à l'envi²⁴ du désir que la castration libère chez le mâle en lui donnant son signifiant dans le phallus²⁵ ». Lacan se demande si, quand Freud parle d'une seule libido, il vise le « privilège de signifiant » du phallus... Il y a bien des molécules différentes qui différencient les sexes chimiquement parlant, mais le langage marquant le manque dans le sujet fait s'exercer en rivaux les « tenants du désir et les appelants du sexe²⁶ ».

Le tout dernier chapitre²⁷ indique des questions à travailler autour de la sexualité féminine et la société. Pourquoi, se demande-t-il, le mythe analytique fait-il défaut concernant l'interdit de l'inceste entre le père et la fille ?

Puis Lacan évoque le mouvement des « précieuses » pour soutenir que l'homosexualité féminine n'a pas tout à fait les mêmes effets de « dégradation communautaire » que l'homosexualité masculine, qu'elle ouvre vers un renouveau et non pas sur un repli sur soi. Il me semble que Lacan pointe là que les préoccupations des précieuses ouvrent la question de la sexualité féminine alors que

24. L'*envi* est une ancienne locution dans laquelle la notion de rivalité, mais aussi de jeu est présente.

25. *Ibid.*, p. 735.

26. *Ibid.*, p. 736.

27. *Ibid.*

l'homosexualité masculine l'évite. Et cela n'est pas sans effet sur les mouvements de la société, l'homosexualité masculine ayant des effets d'entropie sociale que ne génère pas le mouvement des précieuses, qui tiennent salon et parlent de l'amour.

Le dernier point soulevé par Lacan concerne la place sociale des femmes et le statut du mariage. Nous pourrions nous demander si les femmes tiennent au mariage et pourquoi. Colette Soler exprime d'une façon claire l'aspiration au mariage comme conséquence de la position féminine, du pas-toute prise dans la dit-mension phallique. Elle écrit dans son article « Incidences sociales de la sexualité féminine ²⁸ », dans son livre *Ce que Lacan disait des femmes*, que pour une femme « celui-ci [le pas-toute] génère l'appel à l'amour d'un nom, la quête d'un dire qui, nommant son être de symptôme, du symptôme qu'elle est pour l'Autre, la relève de sa solitude de jouissance et noue le non-identifiable, l'Autre qu'elle est pour elle-même, à l'Un d'élection ²⁹ ».

Je vous encourage à lire cet ouvrage de Colette Soler puisqu'elle y reprend aussi les thèses lacaniennes plus tardives, en particulier celles d'*Encore* et de « L'étourdit », en pointant que dans ces années 1970 Lacan accorde aux femmes un crédit supplémentaire : celui « [d']avoir un rapport au réel bien supérieur à celui de l'homme. Le réel étant à entendre ici au double sens de l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel, et de l'ex-sistence d'une jouissance non chiffrée par l'Autre du langage ³⁰ ». Elle poursuit : « C'est en vertu de ce réel que les appelants du sexe, aspirant à la jouissance, se convertissent en fait en aspirantes à l'amour [...]. Et nous pouvons dire, à l'intention de Freud (qui parlait, vous le savez, de moindre capacité de sublimation chez les femmes) que cette métaphore est une sublimation et peut-être la meilleure. Sa portée sociale est en effet évidente, car elle arrime la jouissance trop réelle aux rets d'un lien d'élection ³¹. » Ce qui a des effets plutôt agrégatifs que ségrégatifs.

28. Qui reprend, comme son titre le suggère, le texte lacanien de 1958, dans C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, op. cit.

29. *Ibid.*, p. 186.

30. *Ibid.*, p. 189.

31. *Ibid.*, p. 190.

La femme freudienne et la femme lacanienne n'ont pas les mêmes aspirations ; Lacan nous permet de sortir un tant soit peu de la revendication phallique qui nous condamne à la « maladie de la comparaison ».

Non seulement Freud destine la femme à être la mère de son enfant, mais il va plus loin, il la veut aussi mère de son mari : « Le bonheur conjugal reste mal assuré tant que la femme n'a pas réussi à faire de son époux son enfant, tant qu'elle ne se comporte pas maternellement envers lui ³². » L'enfant mais aussi le mari-enfant auraient pour fonction de compenser le manque phallique et calmeraient alors le *Penisneid*. Freud semble ne prendre en compte que le registre de l'avoir et propose une solution au non-rapport sexuel par une relation femme-mère mariée à un homme-enfant qui évite la question des rapports d'une femme avec un homme.

Sur ce point, tout le développement de Lacan sur le manque d'objet dans le *Séminaire IV* ³³ nous aide considérablement. En effet, Freud parle, dans l'œdipe de la fille, d'objet d'amour et d'objet d'identification, mais pas de position d'objet. Il parle bien de l'avoir mais pas de l'être. Or, un des problèmes que la fille a à résoudre pour devenir femme est de se dégager de la position passive d'être l'objet non pas par l'avoir mais, d'une part, par la mascarade phallique et, d'autre part, par une position d'objet consentie.

De plus, les formules de la sexuation que Lacan décline dans « L'étourdit » ouvrent une réflexion qui nous dégage de la seule anatomie. Freud disait : « L'anatomie, c'est le destin ³⁴ », Lacan affirme que l'anatomie seule ne fait pas un homme ou une femme. L'anatomie décide de la façon dont on appelle un enfant : un garçon s'il est porteur de l'organe, une fille si elle ne l'a pas. Il est dit garçon ou fille. Mais l'anatomie ne décide pas de ce qu'en fait le sujet. La réaction de l'enfant à la différence des sexes, ses choix face à la castration de la mère auront des conséquences différentes selon la manière dont il ou elle les « significantisera », c'est-à-dire selon la façon qu'il aura de se poser comme parlêtre. L'anatomie ne fait pas un homme ou une femme. Là encore, le sujet est dit homme ou femme. Par les

32. S. Freud, « La féminité », art. cit., p. 175-176.

33. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.

34. S. Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe », art. cit., p. 121.

formules de la sexuation, Lacan pose que l'être sexué dépend non pas de l'anatomie mais d'un choix de jouissance devant la fonction phallique, fonction phallique qui découle logiquement de la prise de l'être humain dans le langage.

Avant de terminer, je voudrais souligner quelques passages du *Séminaire V, Les Formations de l'inconscient*, qui me semblent importants pour notre travail autour de la question de la vie sexuelle des enfants dans notre pratique clinique avec eux. Lacan dit : « La fonction constituante du phallus dans la dialectique de l'introduction du sujet à son existence pure et simple et à sa position sexuelle, est impossible à déduire si nous n'en faisons pas le signifiant fondamental par quoi le désir du sujet a à se faire reconnaître comme tel, qu'il s'agisse de l'homme ou qu'il s'agisse de la femme ³⁵. » Et un peu plus loin : « C'est dans la déception que Freud voit le ressort de l'entrée de la petite fille dans sa position féminine. La sortie de sa phase phallique est engendrée par cette déception [...]. Le complexe d'Œdipe lui donne l'accès à ce pénis qui lui manque [...] ³⁶. »

Lacan considère le phallus non plus comme image et comme fantasme mais comme signifiant, faisant du phallus un signifiant, et en particulier un signifiant du désir, du désir de l'Autre. Il permet de concevoir l'entrée dans la dialectique du désir non pas en termes d'avoir (l'avoir ou ne pas l'avoir) mais en termes d'être ou ne pas être. Il poursuit ainsi le point où Freud s'est arrêté, l'attachement à la mère « précœdipienne »... Et bien sûr, la fin de l'analyse en est aussi éclairée d'une autre façon, pas seulement comme butée sur le roc de la castration avec la persistance du *Penisneid* chez la femme et d'une attitude de soumission angoissée chez l'homme face à un représentant paternel.

Freud, nous dit Lacan, ne voit pas que la solution au problème de la castration, aussi bien chez l'homme que chez la femme, ne tourne pas autour du dilemme d'avoir ou de ne pas avoir le phallus, car il s'agit pour le sujet de reconnaître qu'il n'est pas le phallus. C'est à partir de la réalisation dans l'analyse que le sujet n'est pas le phallus qu'il peut normaliser sa position naturelle, et que, ou bien il l'a, ou bien il ne l'a pas. Voilà le terme dernier, le rapport signifiant

35. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 273.

36. *Ibid.*, p. 276.

ultime autour de quoi peut se résoudre l'impasse imaginaire engendrée par la fonction que l'image du phallus vient à prendre au niveau du plan signifiant³⁷.

Rappelons-nous le cas de Camille déplié en avril par Élisabeth Léturgie. La difficulté de cette petite fille de 5 ans était bien de lâcher la jouissance attachée à être le phallus pour passer à la dialectique de l'avoir puisque c'est ainsi qu'on se construit. Ce n'est qu'ensuite peut-être dans une analyse future qu'elle pourra repasser à la question de l'être, au moment où se posera pour elle la question de ce qu'être une femme : comment est-on femme ?

37. *Ibid.*, p. 453.

Chronique

Des nouvelles de l'« immonde », n° 19

Claude Léger

D'une géolocalisation des préjugés

Les appels ont envahi notre espace dit « virtuel » au point qu'il a fallu les ramasser dans la Toile et concevoir « l'Appel des appels ne se contenant pas lui-même ». À la suite des appels à sauver la recherche, la clinique, l'hôpital public, l'Éducation nationale et *tutti quanti*, il va peut-être falloir ajouter : « Sauvons les schizophrènes ! » Il y a d'autant plus urgence à opérer ce sauvetage que la schizophrénie est menacée d'indifférenciation par les recherches génétiques et de confusion avec la criminalité ¹.

Certes, il pourra paraître paradoxal au lecteur averti de « L'étourdit » de voir soutenir ainsi le « dit schizophrène », alors que Lacan usait du terme avec les pincettes freudiennes de rigueur. Il n'empêche ! De la même façon qu'on a usé longtemps du qualificatif d'hystérique, avec les intentions les plus péjoratives, jusques et y compris sous la plume de Lénine, et avant qu'André Breton ne vienne restituer à l'hystérie toute la noblesse que Freud lui avait déjà conférée – ce qui n'a pas empêché les « auteurs » du *DSM-III* de la faire disparaître d'un trait de plume –, de même le terme de « schizophrène » est en passe de devenir l'insulte suprême ². Plus aucun patient ne va oser se présenter à un psychiatre, comme l'avait fait l'un d'entre eux lors de notre première rencontre : « Je suis schizophrène. C'est à la mode ! » Quel est le psychiatre qui va faire courir à son patient le risque d'être épinglé d'un diagnostic infâme, qui, au moindre accroc, pourrait lui valoir une hospitalisation d'office, avant

1. Cf. « Des nouvelles de l'« immonde » » n° 18, dans le *Mensuel* précédent.

2. On laissera de côté l'usage désormais admis comme familier de l'adjectif « parano », s'agissant d'un diminutif qui n'est jamais utilisé, ni dans la nosographie, ni dans les manuels statistiques. Il ne serait pas évident de lancer une insulte telle que : « Va donc, gravement troublé de la personnalité ! »

une sortie d'essai hypothétique avec, à la clé, si je puis dire, un dispositif de géolocalisation en guise de montre à quartz et une obligation de soins notés sur un carnet à souche et pourquoi pas un « permis de sortir » à douze points ? Et attention ! Si vous en croisez un dans la rue, vous pouvez le confondre avec un banal détenu en fin de peine, rentrant tranquillement à la maison d'arrêt après une journée bien remplie dans une entreprise de réinsertion. Sauf, bien sûr, si l'on prévoit des bracelets électroniques de couleurs différentes.

Le lecteur avait déjà été alerté par les résultats de l'étude suédoise menée par le professeur Paul Lichtenstein et coll. de l'institut Karolinska (Stockholm), portant sur une cohorte de plus de neuf millions de personnes, et ce sur une période de trente et un ans : « Tout comme des études moléculaires récentes, cette étude montre que la schizophrénie et les troubles bipolaires ont en partie une cause génétique commune », concluaient les auteurs. Qu'en sera-t-il de la schizophrénie dans le *DSM-V* et la *CIM 11* ? Va-t-elle disparaître corps (morcelés) et biens (mal assurés), être réévaluée, comme le laissent entendre Michael Owen et Nick Craddock de l'université de Cardiff (Royaume-Uni), ou encore « cristalliser les représentations négatives de la maladie mentale », ainsi que l'affirment les auteurs d'une « étude des représentations sociales de la schizophrénie dans la population générale et dans une population de patients schizophrènes », réalisée en 2006 sous la direction de M.-C. Castillo, de l'UFR de psychologie Paris-VIII ?

Outre le rôle des médias, contre lequel des associations se sont déjà créées depuis plusieurs années aux États-Unis, il est acquis, depuis que le docteur Jekyll et son double Mister Hyde ont pris pied dans la dramaturgie contemporaine, que la schizophrénie repose sur deux préjugés : le dédoublement de la personnalité et la dangerosité.

Cela se répand à une telle vitesse que l'éditorial de la *Newsletter* de *Paris ART*, n° 262, signé André Rouillé, s'intitule, non sans malice : « Culture et schizophrénie (les vœux présidentiels) ». Vous n'allez pas le croire, mais j'y ai lu : « C'est ce lien (entre la culture et l'immigration) qui fonde le caractère schizophrénique du discours du chef de l'État. » Oh, surprise ! Lui aussi ! Lorsqu'il s'adresse aux « acteurs du monde culturel » – soit dit en passant, les acteurs occupent sans vergogne le devant de la scène –, il évoque une « crise morale et

culturelle », un « égarement collectif », une « perte collective du bon sens, du sens de la mesure ». N'incarnerait-il pas notre Jekyll & Hyde à nous, celui qui fait preuve d'une telle démesure dans son appréciation des égarements, d'un tel bon sens dans les solutions, d'une telle perte de la réalité dans la lecture de ce qu'il nomme « la crise » ? Je n'ose y croire. Car, alors, la confusion serait bel et bien installée au sommet. Nous ne saurions plus à qui nous avons affaire, de Jekyll ou de Hyde, selon les lieux, les heures et les jours : tantôt l'un, tantôt l'autre. Souvenons-nous que le bon docteur Jekyll avait rédigé un testament en faveur du sinistre Mister Hyde, testament qu'il avait déposé chez son notaire, au cas où la mixture dont il se servait pour revenir à l'état Jekyll aurait cessé d'agir. Ainsi, il n'aurait pas tout perdu ³.

J'arrête là mes divagations pour ne pas risquer des poursuites en justice, ni en faire courir à la directrice de la publication. Vous imaginez le chroniqueur dévoué du bulletin d'une association psychanalytique ayant pignon sur rue, obligé de porter un bracelet électronique ou être soumis à des travaux d'intérêt général !

Aussi vais-je revenir à des thèmes bien plus badins, me gausser une fois de plus des chercheurs britanniques, proies si faciles à épinglez, surtout lorsqu'on les surprend dans leurs laboratoires, un parfum d'Earl Grey flottant dans l'air, sur le coup des cinq heures du soir, quand le qi s'engourdit à la chaleur ronronnante des radiateurs à gaz. Car ils s'intéressent toujours autant au qi, nos cousins d'Albion. Après les corrélations entre le qi et le végétarisme, voilà qu'ils en ont découvert entre le qi et la qualité du sperme. N'ont-ils pas eu l'idée extravagante, et de fait *so british*, d'aller mettre en relation l'analyse des échantillons de sperme recueillis en 1985 par les Centers for Disease Control de l'us Army chez 425 *veterans* de la guerre du Viêtname avec les tests d'intelligence de l'Army Classification Battery, ainsi qu'avec le sous-test « Information and Block Design » du Wechsler pour adultes (version révisée) et celui de lecture du Wide Ranger Achievement Test. Devinez ce qui sortit du chapeau : « La corrélation positive, mise en évidence, était indépendante de l'âge, de l'indice de masse corporelle, de la durée de l'abstinence

3. On lira dans *Le Monde* daté du 7 février 2009 : « Les grands banquiers français vivent dans un monde schizophrène. Malgré la crise, en 2008, ils ont engrangé des bénéfices ».

sexuelle, comme de la consommation d'alcool, de cigarettes, de marijuana ou de drogues dures. » Il fallait donc se rendre à l'évidence : cette étude confortait l'hypothèse du rôle d'un facteur phénotypique dans la relation observée entre l'intelligence et l'état de santé. Tout cela est accessible en ligne sur *Intelligence*, novembre 2008.

Je ne vais cependant pas grossir le trait à l'extrême, au risque de paraître désobligeant à l'égard de très sérieux chercheurs à qui il a fallu un QI inventif pour aller étudier la concentration, la numération et la mobilité des spermatozoïdes de ces quatre cent et quelques gaillards, dont on suppose que l'usage prolongé des substances addictogènes sus-mentionnées a dû finir par avoir raison aussi bien du QI que des spermatozoïdes. D'où la conclusion tempérée du Dr A. Pacey, andrologue à l'université de Sheffield : « Le degré relativement modeste de l'association exclut toutefois que les facultés intellectuelles aient un impact majeur sur les capacités procréatrices de l'homme. » Il n'a malheureusement pas été possible d'accéder à une étude qui validerait cette hypothèse.

Bulletin d'abonnement

conjoint Mensuel et Agenda, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je joins un chèque de 70 € (dont 10 € de participation aux frais d'expédition)

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

Vente du Mensuel au numéro : 7 €

• excepté pour les numéros spéciaux : 10 €

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

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris - Tél. 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

