

# sommaire du n° 90, octobre 2014

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL	
<i>Jouissance, amour et satisfaction</i>	
Luis Izcovich, Commentaire	5
Laurence Poutet, Encore un effort pour devenir... femme	12
Patricia Dahan, L'hystérique hom(m)osexuelle	17
Bernard Lapinalie, Commentaire d'un passage du séminaire <i>Encore</i>	22
Irène Tu Ton, Sur le choix de l'hainamoration	27
Annie-Claude Sortant-Delanoë, Illusion, substitution, application	33
■ Séminaire Champ lacanien à Bordeaux	
Marie-José Latour, Philippe Madet, Christian Malaurie, <i>L'Image manquante</i>	42
■ VIII <sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums du Champ lacanien	
<i>Les paradoxes du désir</i>	
<i>Préludes</i>	
Marc Strauss, Platitude extrême ou saillie du réel ?	55
Celeste Soranna, Du désir malgré tout	56
Sol Aparicio, « Mourir... dormir, dormir ! Rêver peut-être ! »	58

Directrice de la publication

**Agnès Metton**

Responsable de la rédaction

**Nicolas Bendrihen**

Comité éditorial

**Martine Capy**

**Lucile Cognard**

**Stéphanie Le Blan Subtil**

**Françoise Lespinasse**

**Fanny Matte**

**Marie Maurincomme**

**Krystèle Nonnet**

**Miyuki Oishi**

**Jean-Luc Vallet**

**Jérôme Vammalle**

Maquette

**Jérôme Laffay et Céline Delatouche**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## Billet de la rédaction

Dans *Esquisse d'un pendu*<sup>1</sup>, Michel Jullien nous fait entrer dans l'atelier d'un écrivain copiste, rue Boutebrie à Paris vers 1375. Y est remarquablement décrit le processus d'édition d'avant l'invention de l'imprimerie : le livre, *codex*, est alors une commande particulière (royale, dans le roman), et la minutieuse copie du texte sur le vélin va occuper les sept artisans de l'atelier pendant au moins deux ans.

En 2014, tout a changé évidemment, mais ce travail d'édition nécessite toujours minutie et collégialité, ce à quoi va s'employer le nouveau comité éditorial du *Mensuel* lors de son mandat qui démarre avec ce numéro de rentrée.


Notre *Mensuel* fait lien entre les membres de l'EPFCL, et le comité est constitué avec ce même souci, par des collègues de toute la France et de Belgique, que l'outil numérique contribue à rapprocher.

On lira dans ce numéro 90 les six dernières contributions du séminaire EPFCL à Paris sur « Jouissance, amour et satisfaction », qui viennent conclure les deux ans consacrés au séminaire *Encore*. Figure aussi un entretien réalisé à Bordeaux entre Marie-José Latour et Philippe Madet, psychanalystes, et Christian Malaurie, chargé de cours et de recherches en anthropologie de l'art et du design, autour du travail du cinéaste cambodgien Rithy Panh. Enfin, un post-scriptum au VIII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums qui s'est tenu à Paris en juillet 2014, avec la publication des trois derniers préludes à ces « Paradoxes du désir » qui ont rassemblé près de six cents personnes de notre communauté internationale.

Bonne rentrée à tous.

Nicolas Bendrihen

---

1.  M. Jullien, *Esquisse d'un pendu*, Lagrasse, Verdier, 2013.

# SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

---

*Jouissance, amour et satisfaction*

## Luis Izcovich

### Commentaire \*

Pour ce soir, il me revient de commenter une phrase longue. J'ai décidé de la couper en deux parties de façon à faire d'abord un commentaire sur la première partie, puis un commentaire sur la deuxième englobant l'ensemble.

Tout d'abord une remarque générale. La phrase en question prépare une des thèses capitales du séminaire *Encore*, thèse sur l'amour qui constitue une avancée majeure dans la position de Lacan et qui sera commentée à la prochaine séance du séminaire. Je dirai juste un mot pour montrer que Lacan prolonge avec son avancée finale des questions essentielles présentes dans le commentaire d'aujourd'hui, à savoir l'amour et le courage, à quoi se reconnaissent et se choisissent les partenaires dans l'amour, les impasses aristotéliennes de l'amour et finalement l'affrontement à cette impasse. Cela prouve que le découpage des paragraphes a été bien fait. Pour résumer, on peut postuler que notre soirée sera marquée par le diagnostic de l'impasse d'un type d'amour et que la prochaine soirée sera celle de l'issue par un autre type d'amour.

Je commence donc avec la première partie de la citation :

« Ce qu'Aristote évoque comme la *philia*, à savoir ce qui représente la possibilité d'un lien d'amour entre deux de ces êtres, peut aussi bien, à manifester la tension vers l'Être Suprême, se renverser du mode dont je l'ai exprimé – c'est au courage à supporter la relation intolérable à l'être suprême que les amis, les φίλοι, se reconnaissent et se choisissent. L'hors-sexe de cette éthique est manifeste, au point que je voudrais lui donner l'accent que Maupassant donne à quelque part énoncer cet étrange terme du Horla. Le *Horsexe*, voilà l'homme sur quoi l'âme spécula <sup>1</sup>. »

Lacan commence donc par une référence à une conception de l'amour distincte d'*Éros* et qui concerne l'amour dans l'amitié. C'est une référence à une conception classique qui précède Aristote et qui impose une première question : pourquoi évoquer particulièrement Aristote ? Il s'agit pour Lacan d'une référence constante dans le séminaire *Encore*. Il évoque notamment à plusieurs reprises *l'Éthique à Nicomaque*.

Si l'on se rapporte aux livres VIII et IX de cet ouvrage – très lisible d'ailleurs – puis au texte d'Aristote *La Politique*, on se fait une idée assez claire sur la conception que celui-ci se fait de l'amitié.

Il s'agit d'une amitié de partage. Elle peut inclure l'*Éros*, c'est dans ce cas la *philia* de l'*Éros*, qui serait l'amour incluant un désir sexuel, mais dont la condition fondamentale est la réciprocité. À la différence d'*Éros* qui est le désir du Un tout seul, qui peut aller vers l'Autre mais vise la satisfaction toujours de l'Un, la *philia* se caractérise par la symétrie. C'est par ce trait, celui de la symétrie, que la *philia* se distingue aussi d'un amour qui donne et qui n'attend rien. Celui-ci serait l'*agapé*, qui trouve un de ses représentants majeurs dans la charité chrétienne. Donc la *philia* se situe entre *Éros* et *Agapé*. Mais aussi la *philia* concerne l'amour pour un être, pour ce qu'il est et non pas pour ce qu'il peut nous apporter.

Première remarque : je ne pense pas qu'il faille complètement dévaluer la conception de l'amitié chez Aristote, car avant tout elle souligne ce trait essentiel qui est que c'est un amour qui s'adresse à l'être de l'autre. Je dirai ensuite en quoi il convient de relativiser la *philia*.

Deuxième remarque : il est vrai qu'il y a une dimension d'idéal avec la *philia*, car pour Aristote elle est la condition fondamentale du bien-être commun. Cela indique donc un type de lien basé sur l'intérêt de la cause commune. La *philia*, c'est la camaraderie, mais c'est aussi les compagnons d'une traversée – voilà qui pourrait s'appliquer à nous, les compagnons de traversée de la cause analytique.

Troisième remarque : il y a une exigence chez Aristote pour spécifier les raisons qui font de l'autre un ami. Si l'amitié est réciproque, elle est avant tout amitié entre deux êtres : c'est parce que c'est lui, c'est parce que c'est moi.

Donc, l'amitié, ce n'est pas juste la bienveillance, ce n'est pas juste l'écrasement devant une cause commune, ce n'est pas juste la symétrie dans les rapports, et elle n'est pas uniquement guidée par la justice. Ces traits réunis feraient partie d'une dimension qui tiendrait compte du symbolique et qui se soutiendrait sur des traits imaginaires : je m'aime moi-même dans l'autre. Mais avec l'idée que mon ami, c'est lui parmi d'autres, et c'est ce qui le fait unique : cela nous indique que la *philia* n'exclut pas la dimension d'un réel. C'est la preuve que la *philia* n'est pas l'amour de l'identique mais l'identité des valeurs. Et de plus exige la dimension de l'acte. On fait quelque chose pour son ami, non parce que c'est dans l'ordre de la justice, mais parce que c'est lui et parce que c'est moi.

Lacan évoque dans la *philia* l'amour entre deux êtres et, je le cite, « la tension vers l'Être suprême ». Cela est explicite chez Lacan dans la phrase qui précède puisqu'il fait référence au fait que chacun des êtres dans ce monde « ne peut s'orienter vers le plus grand être qu'à confondre son bien, son bien propre, avec celui même dont rayonne l'Être suprême ».

L'Être suprême, ce sont les termes d'Aristote pour indiquer une place, celle d'un Autre absolu. L'Être suprême, qui rayonne sur les liens entre les êtres, veut dire que le lien d'amitié entre deux êtres se fait sur un fond de tension dont la cause est un être qui de surcroît est plus Être que les autres. C'est vers cet Être, qui serait l'Être suprême, que doivent être guidées nos actions, c'est donc ce qui est mis à la place de l'idéal et par là même de la cause. L'Être suprême est Dieu, lieu de l'Autre, cette fois-ci non pas le lieu des signifiants mais le lieu d'un Autre complet, qu'incarnerait un plus, un inatteignable pour le sujet et les autres êtres qui, eux, pour ne pas être êtres suprêmes, sont en position de semblables et toujours en tension par rapport à l'Être suprême.

Maintenant la question des choix entre amis : c'est ici qu'il est question de courage, car Lacan dit que « c'est au courage à supporter la relation intolérable à l'Être suprême que les amis se reconnaissent et se choisissent ». On peut déduire qu'Aristote se réfère à une position éthique et quand on dit une éthique, on dit rapport au réel. On se choisit par une modalité bien spécifique de faire face au réel. C'est, on le constate, une conception très sélective. Ce n'est pas juste parce que l'autre est aimable que je l'aime, mais on aime un partenaire en fonction de sa façon de supporter l'intolérable face à l'Être suprême. Autrement dit, le choix se ferait par rapport à quelque chose qui ne s'articule pas mais qui est articulable, qui serait le dire de l'autre. Le choix dans l'amitié serait « dis-moi quel rapport tu as avec l'impossible, je te dirai si tu peux être mon ami ».

Je conclus sur ce point. Il y a un réel mais il y a, par ailleurs, un réel qui est exclu. C'est ce qui amène Lacan à désigner cette éthique de *Horsexe*. Il convoque en effet à ce propos *Le Horla* de Maupassant pour conclure sur un terme qu'il introduit, celui de *Horsexe*, qu'il définit ainsi : « Voilà l'homme sur quoi l'âme spécula. »

La question se pose : pourquoi avoir convoqué *Le Horla* ? J'ai emprunté ici des élaborations précédentes de Lacan sur *Le Horla*. Il s'en sert pour évoquer le cas où le sujet est envahi par l'image étrange du double, soit lui-même, ce qui s'est véritablement produit à la fin de la vie de Maupassant : il vit un fantôme qui lui tournait le dos et quand le fantôme se retourna il s'aperçut que c'était lui. Le Horla est le nom donné dans la nouvelle de

Maupassant au cas d'un homme envahi par un être, non humain, mais en position de double. Cela indique ce qui est dans l'humain, qui ne lui appartient pas, mais qui le commande. Il m'est apparu important de revenir sur la remarque faite par Lacan dans le séminaire *L'Angoisse* : « Le *Horla* [...] c'est hors-l'espace, en tant que l'espace est la dimension du superposable <sup>2</sup>. » Lacan se sert du *Horla* pour exemplifier la dépossession, soit le fait d'être pris dans une relation duelle pure qui dépossède le sujet de sa relation au grand Autre.

Il serait légitime de dire que si Lacan reprend *Le Horla* pour introduire le terme de *Horsexe* évoquant l'homme sur quoi l'âme spécula, c'est pour indiquer une éthique de l'amour basée sur la spécularité à tel point qu'elle dépossède de la relation au grand Autre. Autrement dit, l'Autre est exclu. Et par l'exclusion de l'Autre ce qui est exclu c'est l'altérité. Le *Horsexe* qui est défini par rapport à l'homme ne lui est pourtant pas réservé car juste après Lacan aborde le *Horsexe* du côté des femmes.

Cela étant, la *philia* n'est pas la seule à être une éthique du *Horsexe*, la liste pourrait être plus longue et déductible d'autres références de Lacan, par exemple : l'éthique du célibataire, les stratégies d'évitement sexuel qui trouvent leur paradigme dans l'amour courtois et plus globalement toutes les pratiques sexuelles qui sont pourrait-on dire dans « l'anti-hétérité ». Je ne dis pas anti-hétéros. Car on peut être hétéro et se situer dans l'éthique du *Horsexe*. Il suffit de rejeter la différence pour être dans le *Horsexe*. Être *Horsexe* revient à se soutenir de l'exclusion d'un réel du sexe.

Je reviens maintenant à la deuxième partie de la citation :

« Mais il se trouve que les femmes aussi sont amoureuses, c'est-à-dire qu'elles âment l'âme. Qu'est-ce que ça peut bien être que cette âme qu'elles âment dans leur partenaire pourtant homo jusqu'à la garde, dont elles ne sortiront pas ? Ça ne peut en effet les conduire qu'à ce terme ultime – et ce n'est pas pour rien que je l'appelle comme ça ὁστέρια, que ça se dit en grec, l'hystérie, soit de faire l'homme, comme je l'ai dit, d'être de ce fait *homo-sexuelle* ou *horsexe*, elles aussi – leur étant dès lors difficile de ne pas sentir l'impasse qui consiste à ce qu'elles se mêment dans l'Autre, car enfin il n'y a pas besoin de se savoir Autre pour en être <sup>3</sup>. »

Quand Lacan, après avoir évoqué l'homme et le *Horsexe*, dit que les femmes aussi sont amoureuses, c'est pour indiquer qu'il y a une façon d'aimer chez certaines femmes qui est à inscrire dans le *Horsexe*. Autrement dit, certaines femmes sont hors sexe. Ce qui les caractérise, c'est qu'elles âment l'âme. Lacan utilise ici ce qu'il avait introduit comme homophonie d'écriture en se servant d'une proximité dans la langue française entre le verbe aimer et le terme d'âme d'Aristote, ce qui lui avait fait dire dans le



paragraphe juste avant, celui qu'on commente, que « l'âme âme l'âme <sup>4</sup> ». Lacan donne une définition de l'âme : ce qui permet de supporter l'intolérable de ce monde, en ajoutant « jusqu'à nos jours, elle n'a, l'âme, jamais eu d'autre sens <sup>5</sup> ».

Les femmes amoureuses, c'est-à-dire celles qui âment l'âme, nous indiquent un amour qui s'adresse au même dans l'autre, ce qui veut dire qu'elles s'aiment elles-mêmes à travers l'autre. Cela soulève une question : si le *Horsexe* est l'éthique d'un amour du même, pourquoi Lacan le corrèle-t-il au *Horla* ? Je pose la question car l'amour qui relève du *Horsexe* correspond à une position impliquant en principe une suppléance. En aimant le même, on ne s'affronte pas à l'Autre. En ce sens, l'éthique du *Horsexe* est une solution, alors que le *Horla* est l'index d'un échec, l'échec de l'imaginaire. Autrement dit, le *Horla* échoue alors que le *Horsexe* peut réussir.

La réponse à ma question se trouve, je crois, dans la dernière partie de la citation, où Lacan introduit l'hystérie et revient comme il l'avait déjà fait au terme d'homosexuelle.

Et à ce propos, il évoque l'impasse. Cela veut dire que l'amour dans le *Horsexe* conduit logiquement en dernier lieu à l'impasse hystérique. En quoi consiste-elle, cette impasse ? Lacan l'indique : ce qui la détermine, c'est que les hystériques, par le fait de faire l'homme, « elles se mement dans l'Autre ». Il y a là deux idées. D'une part, par le fait de faire l'homme, les hystériques se placent du côté gauche de la sexuaction. Elles font de même que l'homme. Mais, d'autre part, Lacan pose qu'« elles se mement dans l'Autre <sup>6</sup> ».

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que par le fait de faire comme l'homme elles se coupent la route vers l'Autre. « Elles se mement dans l'Autre » revient à dire qu'elles règlent la question de l'Autre, en rabattant l'axe qui conduit vers l'Autre. Autrement dit, en faisant le même elles croient qu'elles font l'Autre.

C'est pourquoi Lacan parle d'impasse. Quelle est l'impasse ? C'est qu'elles pensent s'en sortir en faisant le même alors que la seule possibilité pour être une femme est de maintenir la ligne qui se dirige vers  $S(A)$ . L'impasse, pour celle qui cherche à être incluse dans le même, est donc qu'il n'y a pas d'accès à l'Autre jouissance, celle qui se loge du côté de  $S(A)$ .

Cela revient à poser qu'il n'y a qu'une seule issue à l'impasse. Ce serait de se faire l'Autre du partenaire à condition de le faire sans le savoir. C'est ce que veut dire Lacan avec « être l'Autre sans le savoir ».

C'est là que l'impasse en quoi consiste la mêmété dans l'Autre rejoint la proposition de Lacan sur le *Horla*. Si le *Horla* est le hors-l'espace et si l'espace est défini comme le superposable, il faut comprendre que la femme qui est dans la mêmété est par là même dans le superposable, soit ce qui cherche une adéquation dans le même. Or, de même que Lacan va définir le *Horla* à partir de la pure relation duelle imaginaire qui dépossède de l'Autre, la mêmété dans l'Autre également dépossède de l'Autre, elle dépossède le partenaire de l'Autre, c'est-à-dire qu'elle fait que le partenaire n'a pas d'Autre, mais dépossède de l'Autre aussi la femme qui incarne l'homme. C'est un obstacle dressé dans le chemin vers  $S(A)$ .

Pour conclure, il y a une cohérence dans la séquence évoquée : elle part de la *philia* comme rapport entre deux êtres mais dans la perspective d'un Être suprême, soit l'Autre. L'Être suprême, être mythique, n'existe pas, pas plus que La femme, mais cela indique une orientation, un point de perspective. Les êtres, moins êtres que le suprême, doivent tendre vers cette position, inatteignable, mais qui fait miroiter son existence comme possible. Ce serait la position idéale et en même temps optimiste. L'amitié dans l'amour serait l'amitié comme chemin possible pour un couple. Lacan s'en détache tout en gardant la dimension d'un choix éthique dans l'amour.

La séquence se poursuit par le *Horsexe* et le *Horla* qui ont ceci en commun : la prévalence donnée au lien imaginaire croyant qu'on peut se passer de l'Autre. Sauf qu'à exclure l'Autre il fait retour, c'est l'étrange du *Horla*, ou dans le cas de l'amoureuse c'est l'impasse sans issue qui part de la croyance qu'une femme peut se passer de l'Autre, mais sans s'en servir. Plutôt, ce qu'elle va incarner ainsi, c'est le refus qu'elle fait de l'Autre, croyant qu'il est possible de s'en sortir par un court-circuit. L'impasse relative aux effets d'un amour centré uniquement dans l'identification, soit j'aime en toi ce que je reconnais en moi, exclut l'Autre, et sans l'Autre pas d'accès à l'Autre jouissance. Dans l'hystérie – puisque Lacan s'en réfère comme étant la structure qui se soutient de cette position –, le sujet étant le même dans l'Autre, la femme n'est pas La barré, et puisque le La barré est la condition pour se loger en  $S(A)$ , en refusant le La barré, elle refuse de se loger à la place du  $S(A)$ , ce qui revient à récuser le réel du sexe.


L'éthique du *Horsexe*, c'est hors la différence de sexe, hors donc castration, ce qui ne veut pas dire hors du sexuel. C'est pourquoi Lacan dit que le sexe ne compte pas. Que le sexe ne compte pas n'exclut pas le sexuel. Et c'est aussi en termes d'éthique de l'amour, mais on en déduit que c'est à une éthique autre qu'il revient à la fin de la leçon pour évoquer le fait que la femme ne peut aimer dans l'homme que la façon dont il fait face au savoir


dont il âme. Ici ce n'est pas : « à celui à qui je suppose le savoir, je l'aime ». Aimer la façon dont un homme fait face au savoir, c'est toujours le savoir qu'on n'a pas, ni l'un ni l'autre, cela implique le manque de l'homme, soit qu'il puisse admettre qu'il est en manque par rapport au savoir.


En conclusion, comme Lacan l'évoque à la fin du séminaire *Encore*, il y aurait une éthique de l'amour qui tient compte de l'impossible. C'est ce qui permet de sortir de l'impasse, car Lacan formule l'affrontement à l'impossible et la mise à l'épreuve de l'amour.


*Mots-clés* : amour, âme, Horsexe.


---


\*  Intervention faite à Paris, le 5 juin 2014, dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Jouissance, amour et satisfaction ».


1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1973, p. 78.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 142.

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, 1973, p. 79.

4.  *Ibid.*, p. 78

5.  *Ibid.*, p. 78.

6.  *Ibid.*, p. 79.

## Laurence Poutet

### Encore un effort pour devenir... femme \*

« Ce qu'Aristote évoque comme la *philia*, à savoir ce qui représente la possibilité d'un lien d'amour entre deux de ces êtres, peut aussi bien, à manifester la tension vers l'Être Suprême, se renverser du mode dont je l'ai exprimé – c'est au courage à supporter la relation intolérable à l'être suprême que les amis [...] se choisissent. L'hors-sexe de cette éthique est manifeste, au point que je voudrais lui donner l'accent que Maupassant donne à quelque part énoncer cet étrange terme du Horla. Le Horssexe, voilà l'homme sur quoi l'âme spécula <sup>1</sup>. »

J'ai choisi de commenter ces quelques lignes qui concernent Aristote et la *philia*, ce lien social que Lacan qualifie d'*hommosexuel* avec deux m. Ces quelques lignes, je propose de les lire de façon un peu décalée pour interroger ensuite le nouage du lien social et du féminin, à la fin de la cure.

Il y a plus de 540 occurrences du nom d'Aristote dans les séminaires de Lacan. Avec ou contre Aristote, c'est selon. Dans *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan a opéré « une répudiation de l'éthique du bien qui est constitutive de l'éthique de la psychanalyse », comme dit joliment S. Askofaré <sup>2</sup>. Lacan passe de l'éthique du bien à celle du bien dire, mais bien dire ne dit pas où est le bien. Dans le *Séminaire XX*, il poursuit ce dialogue avec et contre Aristote, à qui il suppose un certain savoir sur le sexuel.

Il y a un risque à parler du féminin, déjà Lacan nous prévenait dans *Télévision* : « La phobie du petit Hans, j'ai montré que c'était là où il promenait Freud et son père, mais où depuis les analystes ont peur <sup>3</sup>. » J'évoque la peur à mettre en rapport avec « le courage à supporter la relation intolérable à l'Être suprême », à quoi supplée l'amitié, la *philia*. J'essaie d'explorer jusqu'où mène cette nouvelle logique de Lacan à partir des formules de la sexuation qui distribuent le choix d'une position masculine ou féminine en dehors de l'anatomie. Comment sortir de l'*hommosexualité* si le sujet, c'est l'hypothèse freudienne de départ, est masculin, qu'il soit homme ou femme, parce qu'il n'y a de libido que masculine dans l'inconscient et pas de signifiant du sexe de la femme non plus ?

Colette Soler avait commenté ces lignes dans son séminaire *La Malédiction sur le sexe* <sup>4</sup>. L'amitié grecque est hors-sexe et masculine, c'est un lien entre deux individus, c'est là qu'apparaît le mot l'*hommosexualité* avec deux m, qui caractérise aussi l'hystérique, *hommosexuelle* elle aussi, malgré son amour des hommes... Mais elle, bien sûr, elle fait l'homme... En plus, ce qui l'intéresse, elle, c'est le symptôme de l'autre, hors-sexe donc, ajoutons à cela que le sujet est toujours masculin : donc, est *hommosexuel*, même les femmes, celui ou celle qui aime les hommes ! En fait, est *hommosexuel* celui ou celle qui « court-circuite » l'Autre, l'Autre sexe, le féminin... dans la mesure où l'hétérosexualité est la reconnaissance de la différence radicale, l'altérité radicale. Je signale au passage que Lacan écrit qu'Aristote fait de l'amitié « l'essence du lien conjugal <sup>5</sup> ». Le lien conjugal lui-même peut n'être pas hétéro entre homme et femme.

L'inconscient est sexuel, mais il ne connaît que la libido masculine, par conséquent il n'y a pas de signifiant du sexe de la femme dans l'inconscient, la jouissance est en défaut du fait de l'impossibilité du signifiant à dire le réel. La jouissance sépare, l'amour agrège, la jouissance ne concerne pas l'amour parce qu'elle ne se partage pas, pas de complémentarité des jouissances. Ces formules disent toutes, à leur façon, un impossible de structure : il n'y a pas de rapport sexuel,  $S(A)$ . De ce rapport sexuel qu'il n'y a pas, Lacan nous propose dans sa note italienne qu'en agrandissant « les ressources du nouage RSI on parviendrait à s'en passer [dudit rapport] pour faire l'amour plus digne que le foisonnement de bavardage qu'il constitue à ce jour <sup>6</sup> ». L'amour vient à la place du nouage réel-symbolique, Josée Mattei a déjà abordé cette question. Une fois atteint le point de différence radicale, cet amour plus digne ne concerne pas que les deux d'un couple, mais d'autres liens d'amour ou d'amitié, voire des liens de travail... (Mais il faut pour que cela soit possible cesser de penser « sexuel » sur le plan imaginaire.)

Pourquoi Lacan fait-il intervenir la *philia* à cet endroit du texte ? Il m'a semblé qu'il y avait une analogie, je me risque, avec la cure analytique, pas-toute la cure, mais quelque chose des débuts, quelque chose dont l'analysant doit se faire la dupe, dans le transfert, pour pouvoir aller à son terme  $S(A)$ . D'un lien social à l'autre, du discours hystérique au discours de l'analyste. Alors, arriver à  $S(A)$ , consentir au féminin, Albert Nguyên parlait des effets du pas-tout <sup>7</sup>, qu'est-ce que cela change à l'amour, au lien social ?

Je poursuis l'analogie : quoi de plus hors-sexe que la cure analytique, au moins dans ces débuts, lien social à deux ? Cela ne signifie pas que le sexe soit hors jeu, il est d'autant moins hors jeu que Lacan a pu dire que

l'analyste dans la cure « est présence du sexe comme tel, à entendre au sens où l'être parlant le présente comme féminin <sup>8</sup> ». Mais si la relation sexuelle y est exclue, on n'y parle que de sexe, surtout pour dire l'insatisfaction. L'analyste, lui, n'est pas dans cette éthique hors-sexe, mais il n'est pas sans s'y prêter, se faisant semblant d'objet *a* dans le transfert, jusqu'à la chute dudit objet... Et puis on peut aussi se demander sur quels critères on choisit un analyste. Se fait-il sur le modèle du choix du partenaire amoureux ? Le courage auquel Lacan fait référence là, ne serait-ce pas, pour l'analysant, d'aller au bout du chemin, de se confronter au trou, à  $S(A)$ , à l'Autre qui ne répond plus de rien ? Ce franchissement d'un point d'angoisse et d'étrangeté aussi inquiétant que la rencontre du Horla, horreur de savoir ?

C'est du rapport à l'Autre sexe que se mesure le vrai courage dont il est question, le courage d'aller là où ne répond que le trou, que l'on soit homme ou femme, même si les chemins pour y arriver sont différents. Et là les sujets peuvent s'inscrire, femme ou homme du côté féminin des formules de la sexualité. La cure mène du lien hors-sexe à la présence du sexe comme tel, au bout du chemin cela concerne aussi l'analysant. À ce moment le réel n'est plus recouvert par le rapport qu'il n'y a pas. On a tenu compte du réel, pris la mesure du hors-sens : il n'y a plus de signification ni d'explication à la butée sur le réel, quel que soit le mode sur lequel nous l'avons rencontré. Il n'y a qu'une opacité qui de la vie de la mort et du sexe reste hors sens, radicalement. C'est un « il est impossible de savoir » qui constitue « le seul gain de savoir <sup>9</sup>. » Reste que le sujet peut s'en « faire une conduite ».

Et l'amour plus digne ?

L'amour vient de l'inconscient, il est « la connexité de deux savoirs inconscients en tant qu'ils sont irrémédiablement distincts <sup>10</sup> ». L'amour aussi est hors-sexe, l'homme n'y a à faire qu'à l'objet du fantasme et la femme plutôt à  $S(A)$  (ses objets sont ses enfants). L'amour est ce qui supplée au non-rapport sexuel et qui permet à la jouissance de condescendre au désir. La psychanalyse permet parfois de joindre amour et lien du sexe, et quand bien même ce ne serait pas lui et pas elle, c'est quand même lui et elle !


L'amour plus digne, c'est l'amour qui ne demande pas, en retour, « un amour sans espoir de retour <sup>11</sup> », « un amour qui ne peut se poser que dans cet au-delà où d'abord, il renonce à son objet <sup>12</sup> ». C'est un amour qui renonce à compléter l'autre ou à être complété par lui, un amour qui ne méconnaît pas sa dimension de haine. Pour pouvoir rencontrer ou aimer son prochain il faut avoir été « assez voisin de sa propre méchanceté <sup>13</sup> », avoir rencontré sa propre saloperie, objet *a*.

















Cet amour est celui du couple, mais c'est un amour qui peut s'adresser à d'autres, au prochain, dans d'autres liens que le lien de couple. Dans le lien parent-enfant, dans les liens amicaux. Qu'est-ce que ce franchissement change dans le lien social ? Et dans les groupes analytiques ? Lacan a fondé son école sur le mode du faire école au sens antique du terme, où se forme « un style de vie »... *Quid* de ce lien social, hors-sexe ? La prise en compte du non-rapport sexuel a-t-elle aussi des conséquences et lesquelles sur notre lien social ? L'idée de Lacan est que « nous nous reconnaissons comme des congénères », que Colette Soler définit ainsi : « ceux qui ont même jouissance et même mode de reproduction. Elle ajoute plus loin : « [...] les analystes sont dits congénères car on espère qu'ils ont traversé les mêmes changements de désir et de jouissance... On ne fait que l'espérer en fait <sup>14</sup> ». De cette traversée ils peuvent témoigner et dans la passe et dans leur vie, dans le lien social.

Les liens sociaux sont hors-sexe, et pourtant ! Si la jouissance relève du signifiant mais à son joint avec le vivant (quatrième de couverture des *Autres écrits*), alors la présence du sexe s'inscrit dans le vivant. Cette présence sexuelle, je l'appelle palpitation de la vie dans le corps, non sans la solitude irrémédiable qui ne se complète jamais, comme l'amour nous en donne le mirage. C'est cela aussi qui rend l'amour plus digne et cela dans toutes les relations, pas seulement pour les couples. Dans les couples il y a une illusion que cette solitude on la partage, et cette illusion fait écran à la solitude radicale du sujet. Cette présence du sexe est un vide sur lequel résonne ce qui ne se dit pas en parole sur fond de solitude <sup>15</sup>.

Cette présence du sexe que Jacques Adam nomme joliment « l'étoffe sexuelle <sup>16</sup> » pourrait-elle faire le lit d'un lien social renouvelé, qui passe par le féminin, (il me semble que les derniers AE nommés sont toutes des femmes, même à l'état civil), contrairement à ce que pensait Freud (pour lui les femmes étaient asociales) ? Est-elle suffisante pour nous éviter les effets de groupe ou la volonté de pouvoir qui nous reviennent régulièrement comme le retour du même ? Peut-être que cela pose aussi la question de ce qui tient vraiment, dans le temps, des effets d'une cure achevée pour un sujet.

*Mots-clés : féminin, hors-sexe, philia, lien social.*

\*  Intervention faite à Paris, le 5 juin 2014, dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Jouissance, amour et satisfaction ».

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 78.
2.  S. Askofaré, *Les Références de Jacques Lacan*, Les séries de la découverte freudienne, 1989.
3.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 528.
4.  C. Soler, *La Malédiction sur le sexe*, cours de 1996-1997 au département de psychanalyse de Paris VIII.
5.  J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 574.
6.  J. Lacan, « La note italienne », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 307-311.
7.  A. Nguyên, « Du savoir à l'insu », *Mensuel*, n° 79, Paris, EPFCL, mai 2012, p. 19-29.
8.  J. Lacan, « Allocution sur les psychoses de l'enfant », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 370.
9.  C. Soler, « La fin, les fins », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 12, Paris, Éditions du champ lacanien, novembre 2012, p. 23.
10.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 15 janvier 1974.
11.  A. Nguyên, « Vacuité de l'amour, passe de l'amour », *Quarto*, n° 62.
12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 247.
13.  J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits, op. cit.*, p. 789.
14.  C. Soler, « La fin, les fins », art. cit., p. 26.
15.  Sans doute ce que Nicole Bousseyrour suggérerait dans un texte publié dans *L'En-je lacanien*, n° 1.
16.  J. Adam, « Un discours sans parole », *Mensuel*, n° 35, Paris, EPFCL, juin 2008, p. 11-17.



## Patricia Dahan

### L'hystérique hom(m)osexuelle \*

Comme le souligne Lacan, Freud a fait un pas essentiel en mettant en évidence que « la sexualité est prise dans les mots <sup>1</sup> » et que c'est avec les mots que l'on opère. Ces observations, Freud a pu les faire en écoutant les hystériques, ce qui a donné naissance à la psychanalyse. En observant les hystériques, Freud a montré que le rêve est l'accomplissement d'un désir et que l'hystérique a le désir d'avoir un désir insatisfait. Il a dégagé, parmi les particularités qui caractérisent l'hystérique, le soutien au père et l'identification à un homme à partir duquel l'hystérique questionne sa féminité : on dit que l'hystérique fait l'homme.

En 1971, Lacan fait lui aussi un pas essentiel en se servant de la logique pour rendre compte des impasses de la sexualité. Pour Lacan, comme pour Freud, c'est l'observation des hystériques qui l'y conduit. Les hystériques « sont celles qui, dit-il, sur ce qu'il en est du rapport sexuel disent la vérité. On voit mal comment aurait pu se frayer la voie de la psychanalyse si nous ne les avions pas eues <sup>2</sup> ».

#### *L'hommoïnzin, le pastout, le Horsexe*

Dans ce chapitre du séminaire *Encore* intitulé « La lettre d'amour », Lacan ajoute aux formules de la sexuation un tableau qui décrit la façon dont chacun, selon qu'il se situe d'un côté ou de l'autre des deux modes de jouissance, masculin ou féminin, rencontre son partenaire sexuel. Dans ce passage de la fin de la page 78 et du début de la page 79, que Luis Izcovich a largement commenté, je voudrais m'arrêter sur ce que Lacan appelle l'éthique hors-sexe.

Lacan introduit la notion d'une forme de lien social basé sur un amour hors sexe. À notre adresse il écrit ce qu'il appelle une « lettre d'amour » pour nous en parler et « c'est la seule chose, dit-il, qu'on puisse faire d'un peu sérieux ».

Avant d'en arriver à ce que Lacan apporte de nouveau à propos de l'hystérique, à partir de sa lecture des formules de la sexuation, je voudrais m'intéresser à une autre lettre, celle qui ouvre le volume des *Écrits* : « La lettre volée ». Lacan dit extraire du texte d'Edgar A. Poe un « message sur la lettre ».

Dans le texte des *Écrits* sur « La lettre volée », la lettre représentait le signifiant et l'effet du signifiant sur le sujet. Quinze ans plus tard, dans le séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan nous renvoie à ce texte mais donne un autre statut à la lettre. La lettre a pour fonction de rendre compte du rapport à la jouissance dans l'organisation d'un discours, c'est-à-dire la façon dont la fonction du phallus s'articule à l'impossible du rapport sexuel. Et il affirme que la lettre, c'est le phallus. Les élaborations sur le réel vont amener Lacan d'une part à établir une distinction entre le signifiant et la lettre, d'autre part à préciser la notion de jouissance. En disant que la lettre c'est le phallus, en faisant équivaloir lettre et phallus, Lacan associe à la lettre la notion de jouissance. Rappelons que le phallus n'est pas l'organe, en tant qu'il représente la jouissance sexuelle, il est un signifiant, mais un signifiant qui n'a pas de signifié. Le phallus est ce qui fait obstacle au rapport sexuel parce que entre l'homme et la femme il y a un tiers terme qui est le phallus.

Lacan amorce ici un tournant majeur en donnant les bases d'une élaboration qui va se concrétiser avec le séminaire *Encore*, c'est-à-dire les premiers éléments qui permettront d'écrire les formules de la sexuation.

À la fin d'un chapitre du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* intitulé « Une fonction à ne pas écrire », Lacan commence à donner les premiers éléments de sa logique des formules de la sexuation. Cette fonction à ne pas écrire est celle de la jouissance sexuelle, la première jouissance qui, si elle n'était pas interdite, ferait rapport sexuel.

Pour écrire les formules de la sexuation, qui mettent en évidence l'impossible du rapport entre les sexes, Lacan s'est servi du mythe de *Totem et Tabou* qui, dit-il, est un mythe écrit. Il veut souligner par là, avec cette double référence à ce mythe et à la logique, le rôle de l'écriture dans ses formules de la sexuation. Ce qui dans la suite de ses développements a un lien avec la notion de réel.

Il est intéressant d'observer les différentes étapes de la démarche de Lacan qui aboutissent aux formules de la sexuation et de noter la distinction qu'il fait entre terme médian et tiers terme pour souligner ce qui fait obstacle au rapport. Entre l'homme et la femme, dit-il, il y a un tiers terme qui est le phallus.

Lacan se réfère à Aristote. Mais ce n'est pas la théorie du syllogisme dans la logique d'Aristote qui peut permettre de rendre compte de l'impasse du rapport sexuel. Pour écrire les formules des quantificateurs, Lacan a eu recours à la logique contemporaine pour cerner les impasses de la logique. En revanche, le syllogisme se compose de trois termes dont un terme médian : tout homme est bon, quelques animaux sont des hommes, quelques animaux sont bons. Le terme médian fait nouage, tandis que le tiers terme fait obstacle au nouage.

D'ailleurs, quelques années plus tard, dans le séminaire *Les non-dupes errent*, Lacan se servira du syllogisme pour montrer que deux termes ne peuvent être noués deux à deux que par un terme médian, il utilisera plusieurs exemples de ce type pour élaborer ses thèses autour du nœud borroméen.

L'impossibilité d'écrire le rapport sexuel se démontre dans la leçon du 19 mai 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* par un petit schéma qui illustre la présence d'un tiers terme dans le rapport entre l'homme et la femme.

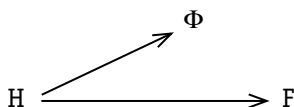


Schéma de l'hommoïnzin <sup>3</sup>

Je propose de lire ce schéma de deux façons : entre l'homme et la femme le tiers terme est le phallus, entre le phallus et l'homme le tiers terme est la femme. Les impasses de la logique peuvent se lire soit à partir de l'exception, c'est-à-dire l'hommoïnzin qui échappe à la fonction phallique, soit à partir du *pastout*, la femme et son rapport à la castration. À ces deux modes de jouissance il faut ajouter ce que Lacan introduit dans ce petit paragraphe que nous commentons ce soir dans le séminaire *Encore* : le *Horsexe*.

### Le lien social qui se fonde sur l'homosexualité

Le mythe de *Totem et Tabou*, sur lequel Lacan s'est appuyé pour écrire la logique qui montre les impasses du rapport entre les sexes, peut être lu aussi sur un autre versant, celui du pacte social. Ce pacte social est une forme de lien social basé sur un amour hors sexe qui, si on veut rester sur la logique des formules de la sexualité, peut se placer du côté homme. Ce

lien social se fonde sur l'*homosexualité*, l'amour des hommes entre eux qui partagent le repas cannibalique.

On pourrait mettre dans la même série que le mythe de *Totem et Tabou* l'âme, la *philia* et l'hystérique *homosexuelle*. Le pacte social de *Totem et Tabou* est ce qui permet de supporter l'intolérable du meurtre du père, l'âme est ce qui permet à l'être parlant de supporter « l'intolérable de son monde <sup>4</sup> », la *philia* est ce qui permet aux hommes de supporter « la relation intolérable à l'Être suprême <sup>5</sup> » et l'hystérique *homosexuelle*, qui fait l'homme, est ce qui permet de supporter l'intolérable de la relation au sexe.

Dans tous les cas, que ce soit *Totem et Tabou*, l'âme, la *philia* ou l'hystérique, il s'agit d'un amour hors sexe. Dans le mythe de *Totem et Tabou*, le lien social se fonde sur un amour des hommes entre eux. En ce qui concerne l'âme, Lacan la présente comme un effet de l'amour. « Tant que l'âme âme l'âme, dit-il, il n'y a pas de sexe dans l'affaire. Le sexe n'y compte pas. L'élaboration dont elle résulte est *homosexuelle*, comme cela est parfaitement lisible dans l'histoire <sup>6</sup>. » La *philia* est une amitié entre hommes, « l'hors-sexe de cette éthique est manifeste », dit Lacan. L'hystérique s'interroge sur l'énigme de la féminité par l'intermédiaire d'une identification à un homme, on dit que l'hystérique fait l'homme, de ce fait elle est aussi *homosexuelle* ou *horssexe*.

Si l'amour hors sexe est ce qui aide à supporter l'intolérable, à cet égard, l'âme, la *philia* et l'hystérique ont un rapport étroit avec le fantasme qui aide à supporter l'intolérable de la castration. « J'apporte maintenant un complément essentiel à ce qui a déjà été très bien vu mais que ça éclairerait de s'apercevoir par quelles voies ça s'est vu », dit Lacan, dans ce chapitre intitulé « Une lettre d'amour » dans le séminaire *Encore*. « Ce qui s'est vu, mais rien que du côté de l'homme, c'est que ce à quoi il a à faire c'est à l'objet *a*, et que toute sa réalisation au rapport sexuel aboutit au fantasme <sup>7</sup>. »

Par une série d'approches successives, Lacan décline les différents modes de rapport à l'Autre, rapport à l'autre sexe et ses impasses, mais aussi une forme de lien social hors sexe.

Lacan dit de l'hystérique qu'elle est logicienne dans la mesure où pour elle quelque chose s'écrit de  $\forall x \Phi x$ . « [...] le *toute femme* est l'énonciation dont se décide l'hystérique comme sujet <sup>8</sup> », dit Lacan, parce qu'elle exige la place de l'exception. En exigeant la place de l'exception, le « *toute femme* » est ce que l'hystérique énonce en tant que sujet, ce qui, selon moi, est tout à fait indépendant de son choix de jouissance sexuée.

On parle toujours de l'hystérique au féminin dans la mesure où depuis Freud la plupart des hystériques sont des femmes. Mais, avec les quantificateurs

introduits par Lacan, la catégorie homme ou femme est un choix de jouissance lié à la sexualité et la rencontre avec l'autre sexe. Je pense que quel que soit son choix, de se situer du côté homme ou du côté femme des formules de la sexuation, l'hystérique est *hommosexuelle* dans une autre dimension que celle de la sexualité. Elle se situe dans la dimension de l'éthique hors sexe qui conduit à une forme de lien social côté masculin.

Si Lacan s'appuie sur « La lettre volée » pour illustrer la façon dont la fonction du phallus s'articule à l'impossible du rapport sexuel, la lettre d'amour, avec un accent circonflexe sur le a, va introduire une autre relation, une relation hors sexe. Par une approche empruntée à la logique mathématique, Lacan illustre les impasses de la relation entre l'homme et la femme. Sur un autre versant, l'*hommosexualité* est un lien social basé sur un amour hors sexe situé côté homme des formules de la sexuation.

*Mots-clés : hommoïnzin, hommosexualité, philia, horssexe, hystérique.*

---

\* ↑ Intervention faite à Paris, le 5 juin 2014, dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Jouissance, amour et satisfaction ».

1. ↑ J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », *Quarto*, n° 2, 1981, ECF.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 143.
3. ↑ *Ibid.*, p. 144.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 78.
5. ↑ *Ibid.*
6. ↑ *Ibid.*
7. ↑ *Ibid.*, p. 80.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 155.

## Bernard Lapinalie

### Commentaire d'un passage du séminaire *Encore* \*

Nous voici, avec mes deux collègues, invités au moment de conclure cette année de séminaire École à partir de la lecture d'un passage du séminaire *Encore* choisi par les organisateurs <sup>1</sup>. J'ai choisi de faire le commentaire de ce passage avec l'option de montrer que Lacan, parlant de l'amour, vise la question du lien de la cure analytique.

Lacan commence donc avec cette affirmation que « tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients » ; et il ajoute aussitôt que « le transfert [...] n'en est qu'application particulière et spécifiée ». N'ayons donc plus de doute, ce que vise Lacan, qui dit et redit que son séminaire s'adresse aux psychanalystes, ne concerne pas tant l'amour que le transfert et, j'ajouterai, le savoir du psychanalyste.

Notons déjà que Lacan semble ici reprendre une thèse freudienne : si l'amour, comme le transfert, a ses raisons que la raison ne connaît pas, la psychanalyse, elle, apporte la raison de l'inconscient – l'inconscient de l'un sachant reconnaître le partenaire de l'amour à quelque chose qui dépend de l'inconscient de celui-ci.

Pourtant la thèse est bien lacanienne dans la mesure où Lacan, lui, vient dire, ici, ce que l'inconscient reconnaît chez l'autre dans l'amour. Il dit que « c'est la façon dont l'être est affecté [par *lalangue*] en tant que sujet du savoir inconscient <sup>2</sup> » qui est reconnue par l'inconscient. Ajoutons que ça vaut aussi pour le transfert, à condition de démêler le fait que l'analyste, lui, serait plutôt un partenaire prêt à l'emploi transférentiel, pour le tout venant analysant.

Soyons attentifs au fait que Lacan ne dit pas que c'est *lalangue* qui est reconnue, mais que c'est « la façon dont l'être parlant est affecté par *lalangue* ». On comprendra mieux ce qu'il veut dire lorsqu'il précisera un peu plus loin que ce qui est reconnu ne tient à rien d'autre que la rencontre chez le partenaire des symptômes, des affects, de tout ce qui chez chacun marque la trace de son exil du rapport sexuel, non comme sujet, mais comme parlant.

Pour comprendre l'importance de cet ajout de Lacan à l'inconscient freudien et commenter ce passage, il me paraît opportun de rappeler ce qui a été décisif avec cette *lalangue* que Lacan a introduite un an auparavant dans *Le Savoir du psychanalyste*. *Lalangue*, sa *motérialité*, donne une consistance réelle et singulière à l'inconscient qui affecte l'être parlant en produisant des effets de jouissance toujours singuliers. *Lalangue* apporte ainsi le point de vue de l'existence, c'est-à-dire de la singularité, et plus seulement de la structure. Avec le Un incarné dans *lalangue* et ses effets, Lacan a entamé la voie qui pourrait rendre compte du lien – seulement supposable avec Freud – entre l'existence de chacun et son inconscient, y compris dans le mystère de ses amours et du transfert.

Pourtant Lacan est ici contrariant lorsqu'il insiste beaucoup sur une autre dimension de ce qui est reconnu dans l'amour et le transfert ; une dimension qui semble même antinomique avec l'idée de reconnaissance. Il s'agit de la dimension d'*indécidable* de *lalangue*, ce qui laisse une part d'ombre inéliminable sur les effets de *lalangue*, soit de ce qui est reconnu dans l'amour... ce qui pose bien sûr une difficulté, pas tant dans l'amour qui, lui, ne demande pas d'éclairage, que pour la cure, le transfert et l'interprétation.

Cette part obligée d'*indécidable* de ce qui est reconnu par l'inconscient, Lacan la pose sans ambiguïté lorsqu'il parle d'« une reconnaissance à des signes toujours ponctués énigmatiquement <sup>3</sup> ». Et même dire « à des signes » revient à marquer ces signes de la plus grande indécision pour celui qui est en position de les reconnaître – dans l'amour, comme dans l'analyse. Même quand il a parlé, dans le paragraphe qui précède, du Un incarné dans *lalangue* – dont ce sont justement les effets subjectifs qui sont reconnus –, il a aussitôt assorti ce Un lui-même d'une dimension d'*indécidable* en affirmant que « ce Un reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée ».

Toujours dans le sens de l'*indécidable* quant à ce qui est reconnu, il ajoute que « du partenaire, l'amour ne peut réaliser que [...] les chemins d'une reconnaissance <sup>4</sup> ». Ce n'est donc pas le coup de foudre. « Réaliser les chemins d'une reconnaissance » souligne plutôt ce qui se construit, à partir d'une rencontre, avec la dimension du *semblant* à l'œuvre, et donc sur fond d'incertitude.

N'est-ce pas du transfert que parle ici Lacan ? Le transfert qui réalise expérimentalement les chemins de cette reconnaissance... réalisation cocasse où l'analysant s'invente un partenaire analyste souvent improbable, mais nécessaire.

Réalisation inépuisable dans l'amour, jamais atteinte, mais où on peut changer de partenaire... Mais réalisation épuisable, par définition, dans le transfert si on pense une fin pour l'analyse – et ce, en principe, sans le secours du changement d'analyste, de partenaire.

Reste que nous ne savons pas comment l'inconscient effectue les chemins de cette reconnaissance... Pourtant, si l'on veut bien remarquer que Lacan nous propose ici une clinique de l'amour – et de l'amour de transfert – réglée par *un inconscient qui sait interpréter*, alors nous sommes censés savoir comment l'inconscient interprète. Lacan ne le dit pas dans ce paragraphe, mais c'est implicite quand il y parle de ce qui s'écrit, de ce qui cesse de ne pas s'écrire... C'est là que nous devrions nous souvenir de ce qu'il a dit dans sa leçon intitulée « La fonction de l'écrit » – je le cite : « Le sujet de l'inconscient nous devons le supposer *savoir lire* <sup>5</sup>. » Il s'agit de sa thèse selon laquelle, dans la parole, lorsqu'elle est arrimée dans un discours, il y a un effet d'écrit. Dans l'amour et le transfert l'inconscient interprète donc, au sens d'un lecteur, ce qui s'écrit d'effets de jouissance, faisant une autre lecture de ce qui se présente de signifiant chez l'autre ; d'où le comique de l'amour, nulle part mieux révélé que dans le cocasse du transfert. Voilà pour le comment.

Quant à comment l'analyste effectue les chemins de ce qu'il a à reconnaître, on peut alors se souvenir qu'avec la fonction de l'écrit et de la lecture, Lacan, en 1973, n'a pas seulement impliqué l'inconscient-interprète, mais aussi l'analyste-interprète lecteur ; c'est la postface du *Séminaire XI* de janvier 1973 : « [...] l'inconscient, soit ce qui se lit avant tout [...] là où on [l'analyste] a le devoir d'interpréter <sup>6</sup> ». Autrement dit, Lacan a hissé au même plan l'inconscient et l'analyste, tous deux interprètes lecteurs... à ceci près que, dans l'analyse, l'interprétation du second va contre l'interprétation du premier – l'analyse n'est pas l'inconscient. J'y ajouterai le mystère de l'analysant interprète lecteur, arrivé à une autre lecture, pour le moment de conclure.

En poursuivant notre lecture, je propose que c'est encore le transfert que vise Lacan lorsqu'il souligne le ressort et l'impuissance de l'amour, en indiquant que l'amour est mis à l'épreuve de l'affrontement du parlant à l'impasse du rapport sexuel qu'il n'y a pas <sup>7</sup>. En effet, le transfert n'est-il pas la mise à l'épreuve expérimentale de l'affrontement de l'analysant à cette même impasse ? À l'impasse du deux qui ne cesse pas de ne pas s'écrire et dont est responsable l'analyste, comme il est responsable de l'inconscient ?

Et lorsqu'à la fin du paragraphe Lacan nous dit comment se fait la reconnaissance du partenaire amoureux au regard de cette impasse, « c'est



par la façon dont le rapport dit sexuel – devenu là rapport de sujet à sujet en tant qu'il n'est que l'effet du savoir inconscient – cesse de ne pas s'écrire » – ce qui veut dire que dans l'amour, dans l'amour seulement, le rapport sexuel peut se lire, même s'il ne s'agit que des chemins d'une reconnaissance illusoire... n'est-ce pas aussi bien le transfert qui est visé ? L'analyse, avec la séparation de fin, ne passe-t-elle pas également par la reconnaissance du partenaire fictif que l'analysant s'est donné dans la personne de l'analyste ?


Mais alors, qu'est-ce qui rend possible l'arrêt des chemins de la reconnaissance dans une psychanalyse, la fin du transfert ? Car, si l'interprétation de l'analyste va contre l'illusion de l'amour de transfert, elle n'a pas de prise directe sur l'inconscient de l'analysant – cet inconscient qui ne demande rien à personne ni à l'analyste, et qui ne veut qu'une chose : faire la jouissance Une... encore ! La question est donc de savoir comment l'inconscient de l'analysant peut s'ouvrir à un autre frayage pour la fin.

Pour répondre, dans ce séminaire, Lacan nous a donné une piste le 9 janvier 1973, qui est de la même veine : « Dans le discours analytique, le sujet de l'inconscient, non seulement vous le supposez savoir lire, mais vous le supposez pouvoir apprendre à lire <sup>8</sup>. »


Mais apprendre à lire quoi, et jusqu'où ? Disons pour ce texte : apprendre à lire jusqu'à avoir aperçu *l'Un qu'il y a, l'essaim* bourdonnant, « qui reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée » de l'analyse, mais qui existe là où il n'y a pas de rapport sexuel, là où il n'y a pas de deux... d'où peut s'apercevoir la castration qui, alors, est Une.


Pour conclure le commentaire de ce passage, aujourd'hui, je dirai que si du partenaire, l'amour ne peut constituer que les chemins d'une reconnaissance... l'analyse, c'est-à-dire le transfert, réalise les chemins d'une reconnaissance du partenaire à l'envers, permettant qu'à la fin, comme disait Lacan au début de son enseignement, « quand il [l'analysant] aura parlé de lui, qui aura sensiblement changé dans l'intervalle, à vous, nous serons arrivés à la fin de l'analyse <sup>9</sup> ».

*Mots-clés : amour, transfert, reconnaissance, indécidable, interprète lecteur.*

\*  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 131-132.


Citation du passage commenté : « Tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients. Si j'ai énoncé que le transfert, c'est le sujet supposé savoir qui le motive, ce n'est qu'application particulière, spécifiée, de ce qui est là d'expérience. Je vous prie de vous rapporter au texte de ce que, au milieu de cette année, j'ai énoncé ici sur le choix de l'amour. J'ai parlé en somme de la reconnaissance, de la reconnaissance, à des signes toujours ponctués énigmatiquement, de la façon dont l'être est affecté en tant que sujet du savoir inconscient. Il n'y a pas de rapport sexuel parce que la jouissance de l'Autre prise comme corps est toujours inadéquate – perverse d'un côté, en tant que l'Autre se réduit à l'objet *a* – et de l'autre, je dirai folle, énigmatique. N'est-ce pas à cette impasse, à cette impossibilité d'où se définit un réel, qu'est mis à l'épreuve l'amour ? Du partenaire, l'amour ne peut réaliser que ce que j'ai appelé par une sorte de poésie, pour me faire entendre, le courage, au regard de ce destin fatal. Mais est-ce bien de courage qu'il s'agit ou des chemins d'une reconnaissance ? Cette reconnaissance n'est rien d'autre que la façon dont le rapport dit sexuel – devenu là rapport de sujet à sujet, sujet en tant qu'il n'est que l'effet du savoir inconscient – cesse de ne pas s'écrire. »


1.  Intervention faite au séminaire École organisé par le Conseil d'orientation, la CAG et le COE de l'EPFCL, Paris le 19 juin 2014.


2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 131.


3.  *Ibid.*


4.  *Ibid.*

5.  *Ibid.*, p. 38.

6.  J. Lacan, « Postface du séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 503.

7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 131.

8.  *Ibid.*, p. 38.

9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 182.

## Irène Tu Ton

### Sur le choix de l'hainamoration \*

L'extrait de texte dont s'inspire mon propos d'aujourd'hui figure dans la leçon du 26 juin 1973, la dernière du séminaire *Encore*.

En introduction de cette leçon, Lacan souligne que s'il a « quelque peu parlé de l'amour <sup>1</sup> » dans ce séminaire, « le point pivot » concerne pourtant « le savoir dont l'exercice représente une jouissance ». Et de fait, dans cette dernière partie, poursuivant sa réflexion sur l'amour, il met l'accent sur le savoir. Pas n'importe lequel, néanmoins. Il s'agit du savoir inconscient, comme il l'indique dans le passage que je propose de commenter. Je le cite : « Tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients. » Puis il ajoute : « Sur le choix de l'amour [...] J'ai parlé en somme de la reconnaissance, à des signes toujours ponctués énigmatiquement, de la façon dont l'être est affecté en tant que sujet du savoir inconscient <sup>2</sup>. »

À la lecture de ces deux énoncés, je me suis demandé comment deux savoirs inconscients pouvaient faire rapport et déterminer le choix du partenaire amoureux. Cette question fera l'objet de ma contribution d'aujourd'hui.

Comment concevoir que deux savoirs inconscients puissent faire rapport, alors même que quelques lignes après, Lacan affirme qu'il n'y a pas de rapport sexuel ? En outre, de ce rapport particulier, l'amour se supporterait. Ce rapport est-il d'intersubjectivité ?

À l'époque de Freud, Jung avait ouvert le débat avec son concept d'inconscient collectif, selon lequel un savoir absolu, inné serait partagé par tous les hommes – sorte de mémoire universelle qu'il distingue de l'inconscient personnel, issu du vécu personnel, de ce qui est acquis mais refoulé.

Lacan réfute cette hypothèse. « Une langue est vivante », dit-il dans le séminaire *Le Sinthome*, « pour autant que chacun la crée à tout instant, donne un sens, un petit coup de pouce à la langue qu'il parle. C'est en

cela qu'il n'y a pas d'inconscient collectif. Il n'y a que des inconscients particuliers <sup>3</sup> ». Il me semble que dans cette référence à l'inconscient en tant que langue parlée et donc vivante que chacun crée, nous pouvons peut-être saisir quelque chose de ce qui, dans l'inconscient, fait savoir et rapport à l'autre.

En effet, si l'on se réfère à la situation de la cure analytique, on a l'idée que cette créativité est particulièrement sollicitée, voire mise à l'épreuve par le biais du transfert, c'est-à-dire du sujet supposé savoir. C'est dans cette adresse à l'Autre supposé savoir que peut se créer un savoir propre à l'analysant.

« Celui à qui je suppose le savoir, je l'aime <sup>4</sup> », nous dit Lacan. Autrement dit, le transfert ne se distingue pas de l'amour en général et de la formule du sujet supposé savoir. Dans ce dispositif, l'analysant est celui qui attend une réponse, réponse de sens à ses symptômes, et espère, croit pouvoir la trouver. (N'est-ce pas en cela, en quelque sorte, que consiste tout amour ?) Côté analyste, ce qui définit foncièrement sa position, c'est qu'il ne sait pas, mais offre à l'analysant, par le biais de l'association libre, la possibilité d'une production de sens, là où les symptômes font énigme.

Je pense que l'on peut situer la créativité de la langue parlée, évoquée par Lacan, dans cette production de sens propre à chacun. Aucun inconscient universel, donc, contrairement à l'idée de Jung, il n'y a d'inconscient que singulier.

Or, si cette singularité s'inscrit dans un rapport à l'Autre, comme nous venons de le voir, l'Autre qui consiste en tant qu'on lui suppose un savoir, elle n'en reste pas moins marque d'une jouissance du sujet, jouissance qui, selon la thèse de Lacan, isole, ne fait pas lien. Est-ce ainsi que l'on peut comprendre le propos de Lacan cité dans mon introduction : « le savoir dont l'exercice représente une jouissance » ?

Si « la jouissance, [...], n'est pas le signe de l'amour <sup>5</sup> », l'analysant en saisit, néanmoins, son trait de singularité par l'expérience de l'amour de transfert. L'amour n'exclut donc pas la jouissance. Et l'on peut penser ici à son versant narcissique, thèse bien connue depuis Freud et reprise par Lacan. Celui-ci cependant la nuance, il me semble, dans le séminaire *Encore* et notamment dans le passage qui nous intéresse (« tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients <sup>6</sup> »).

Selon Lacan, l'amour peut faire rapport entre deux savoirs inconscients singuliers, c'est-à-dire marqués d'une jouissance qui isole. Cette affirmation peut paraître paradoxale. Moins toutefois si l'on se réfère à la suite de la leçon, où il est question du choix de l'amour. Je reprends : « [...] j'ai parlé

en somme de la reconnaissance à des signes toujours ponctués énigmatiquement de la façon dont l'être est affecté en tant que sujet du savoir inconscient <sup>7</sup> ».

Comment comprendre que, dans l'amour, ce que l'on reconnaît chez l'autre soit énigmatique ?

Le terme de reconnaissance renvoie communément à ce qui est déjà connu. Il peut cependant prendre le sens d'acceptation. Telle chose est reconnue, admise, acceptée, voire avouée, ce qui, dans ce dernier cas, évoquerait la dimension de la faute. La faute est toujours faute de jouissance, selon Lacan, jouant sur l'équivoque d'une jouissance manquante ou inadéquate.

S'il n'y a pas de rapport sexuel, autrement dit, si chaque jouissance est singulière et isole, ne peut-on envisager, malgré tout, une reconnaissance de cette singularité dans l'amour ? Mais alors, en quoi serait-elle le signe d'une énigme ? Celle-ci concerne, selon Lacan, « l'être affecté en tant que sujet du savoir inconscient <sup>8</sup> ».

Nous avons vu précédemment comment, dans le dispositif de la cure, l'élaboration de ce savoir inconscient amenait l'analysant à une production de sens, là où les symptômes font énigme. La visée de l'analyse n'est pourtant pas d'en révéler le sens, mais plutôt la *joui-sens* prise dans les dits du sujet (« nous ne pouvons traiter de l'inconscient qu'à partir du dit de l'analysant, ça c'est un dire <sup>9</sup> ») et, au-delà, le hors-sens, c'est-à-dire le réel qu'elle recouvre.

Au début de la dernière leçon du séminaire *Encore*, Lacan le dit : « Le savoir c'est une énigme. Cette énigme nous est présentifiée par l'inconscient tel qu'il s'est révélé par le discours analytique. Elle s'énonce ainsi – pour l'être parlant, le savoir est ce qui s'articule <sup>10</sup>. »

Peut-on alors faire l'hypothèse que la reconnaissance des signes énigmatiques qui président au choix de l'amour est acceptation de cette part d'énigme, de réel, chez le partenaire, c'est-à-dire de ce qui fait sa singularité et, par là même, son altérité ?

On n'en connaît pas la cause, le choix demeure énigmatique, mais, dans l'après-coup, l'on constate ce choix. Pourtant, accepter l'altérité ne va pas de soi et je pense même, à cet égard, qu'il y a peu d'indulgence. Au mieux, on la constate.

Cela m'amène à aborder un point qui me paraît crucial concernant l'amour. Il s'agit de la haine. Il a déjà été développé au cours de nos soirées, notamment par Éliane Pamart et évoqué par Laurence Mazza-Poutet. L'altérité radicale amène à la haine. Nous le constatons dans la paranoïa.

Nous pouvons, d'une certaine façon, faire l'expérience de l'altérité en fin d'analyse. En effet, apercevoir ce qui échappe de soi, cette inquiétante étrangeté (*Unheimlich*) dont parle Freud, surprend et fait énigme, voire horreur. Ce qui était attribué à l'Autre supposé savoir fait retour sur le sujet et peut prendre cette forme d'une horreur de savoir face à l'énigme de sa propre altérité.

Dé-supposer, c'est aussi se délester. On pourrait apprécier de s'en trouver allégé. Pourtant, Lacan illustre la dé-supposition de savoir à partir d'un ouvrage très critique <sup>11</sup> à l'endroit d'un texte des *Écrits*, « L'instance de la lettre ». Il déclare concernant les auteurs : « Si j'ai dit qu'ils me haïssent, c'est qu'il me dé-supposent le savoir <sup>12</sup>. » Selon Lacan, la haine peut se loger à cette place où l'Autre est dé-supposé du savoir.

En fin d'analyse, dé-supposer le savoir à l'Autre, c'est, en quelque sorte, le laisser tomber, avec pour corrélat possible l'angoisse d'être laissé tomber. Il ne me semble pourtant pas que cela mène forcément à la haine. En revanche, l'expérience analytique permet de prendre la mesure de la haine qui nous anime.

À cet égard, je me suis demandé si la dé-supposition de savoir de l'Autre qui suscite la haine ne relevait pas de ce réel qui, selon Lacan, marque la limite entre l'amour et la haine. Est-ce de cela qu'il s'agit quand Lacan déclare : « L'amour est *haina-moration* <sup>13</sup> » ? Puis quand il poursuit : « Pourquoi l'amour n'est pas *velle bonum alicui*, comme l'énonce saint Augustin [...], c'est-à-dire s'il veut dire le bien-être ? Non pas, certes, qu'à l'occasion l'amour ne se préoccupe pas un petit peu, le minimum du bien-être de l'autre, mais il est clair qu'il ne le fait que jusqu'à une certaine limite [...] c'est le Réel dont il s'agit [...]. À partir de cette limite, l'amour s'obstine, tout le contraire du bien-être de l'autre. C'est bien pourquoi j'ai appelé ça l'*hainamoration* [...]. »

L'hainamoration, il en est question dans le séminaire *Encore* : « [...] il n'y a pas d'amour sans haine <sup>14</sup> ». La haine est donc corrélatrice de l'amour. En outre, c'est ainsi que Lacan conclut ce séminaire, par une anecdote, pas anodine du tout, sur l'être du rat et la haine. S'il y a « rapport de l'être à l'être <sup>15</sup> », il n'est pas d'harmonie. Il y a *rat-age* du rapport sexuel auquel l'amour tente de suppléer.

Manifestement, cette suppléance est relative, car Lacan ajoute : « La vraie amour débouche sur la haine <sup>16</sup> ». Quel rapport entre la vérité, l'amour et la haine ? Pour Lacan, « une haine, une haine solide ça s'adresse à l'être <sup>17</sup> ». L'amour aussi « vise l'être, à savoir, ce qui dans le langage, se dérobe le plus <sup>18</sup> », et c'est en cela précisément que l'amour rate, car l'être

se dérobe, il n'y a pas d'Autre pour répondre de cet être qui échappe. Est-ce ce ratage que Lacan qualifie de « vraie » amour débouchant sur la haine ?

Je conclus. La notion d'*hainamoration* n'a rien d'ambivalent, selon Lacan. Il la situe au cœur de l'expérience psychanalytique. Il me semble que cette écriture associe ce qui dans l'amour et la haine relève du réel, mais peut-être un réel qui diffère sensiblement de l'un à l'autre.

Nous avons vu précédemment comment l'obstination de l'amour pouvait amener à l'*hainamoration*.

Selon Lacan, « cette notion de limite [...] "entre l'amour et la haine" [...] implique une oscillation, un oui ou non, c'est vouloir le bien de quelqu'un ou vouloir strictement le contraire <sup>19</sup> ».

Chacun, au quotidien, peut faire l'expérience de cette oscillation. Mais en avoir pris la mesure par l'analyse peut amener à renoncer, en partie, à la solitude du symptôme et de son corollaire de jouissance. Je me réfère ici au propos de Lacan relatif à l'acte de fondation de l'École freudienne de Paris : « Ma solitude, c'est justement ce à quoi je renonçais en fondant l'École [...] <sup>20</sup>. » Renoncer partiellement à la solitude du symptôme peut être une manière de savoir y faire avec celui-ci, mais également avec ceux des autres !

*Mots-clés : savoir, inconscient, hainamoration.*

---

\* ↑ Intervention faite à Paris, le 19 juin 2014, dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Jouissance, amour et satisfaction ».

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 125.

2. ↑ *Ibid.*, p. 131.














3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 133.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 64.

5. ↑ *Ibid.*, p. 11.

6. ↑ *Ibid.*, p. 131.

7. ↑ *Ibid.*

8.  *Ibid.*
9.  *Ibid.*, p. 92.
10.  *Ibid.*, p. 125.
11.  J.-L. Nancy et P. Lacoué-Labarthe, *Le Titre de la lettre*, Paris, Galilée, 1975.
12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 64.
13.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 15 avril 1975.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 82.
15.  *Ibid.*, p. 133.
16.  *Ibid.*
17.  *Ibid.*, p. 91.
18.  *Ibid.*, p. 40.
19.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 15 avril 1975.
20.  J. Lacan, « Discours à l'EFF », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 263.



## Annie-Claude Sortant-Delanoë

### Illusion, substitution, application \*

« Tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients.

Si j'ai annoncé que le transfert, c'est le sujet supposé savoir qui le motive, ce n'est qu'application particulière, spécifiée, de ce qui est là d'expérience. Je vous prie de vous rapporter au texte de ce que, au milieu de cette année, j'ai énoncé ici sur le choix de l'amour. J'ai parlé en somme de la reconnaissance, de la reconnaissance, à des signes toujours ponctués énigmatiquement, de la façon dont l'être est affecté en tant que sujet du savoir inconscient.

Il n'y a pas de rapport sexuel parce que la jouissance de l'Autre prise comme corps est toujours inadéquate – perverse d'un côté, en tant que l'Autre se réduit à l'objet *a* – et de l'autre, je dirai folle, énigmatique. N'est-ce pas de l'affrontement à cette impasse, à cette impossibilité d'où se définit un réel, qu'est mis à l'épreuve l'amour ? Du partenaire, l'amour ne peut réaliser que ce que j'ai appelé par une sorte de poésie, pour me faire entendre, le courage, au regard de ce destin fatal. Mais est-ce bien de courage qu'il s'agit ou des chemins d'une reconnaissance ? Cette reconnaissance n'est rien d'autre que la façon dont le rapport dit sexuel – devenu là rapport de sujet à sujet, sujet en tant qu'il n'est que l'effet du savoir inconscient – cesse de ne pas s'écrire <sup>1</sup>. »

C'est un passage que j'aime particulièrement. Il parle de la pauvre vie humaine avec une certaine modestie, presque simplicité, pourrait-on croire, avec des signifiants qui résonnent pour chacun : se supporte, énigmatique, jouissance folle, affecté, courage, reconnaissance. Et pourtant, entre les termes évasifs énumérés par Lacan comme un « certain » amour, les termes précis, comme « tout » amour, les signes « toujours » ponctués énigmatiquement, qui renvoient à « le savoir, c'est une énigme » du début de la leçon, les questions se posent...

Le rapport dit sexuel entre deux partenaires cesserait, momentanément, de ne pas s'écrire – momentanément « point de suspension à quoi s'attache tout amour <sup>2</sup> » qui révèle son côté fugitif –, grâce à l'amour, amour soutenu par une reconnaissance mutuelle des effets du savoir inconscient. Ce savoir insu, même du sujet, qui le dépasse, est quelque chose qui se montre, qui se dit, par des signes énigmatiques, des traces, par des

symptômes de jouissance, incluant les événements de corps ; le sujet lui-même ne sait pas ce qu'il dit ou montre, mais ces signes rendraient compte de la façon dont l'être parlant supporte la solitude, l'exil, conséquence du non-rapport sexuel, c'est-à-dire de quelle manière, pour le sujet, le rapport sexuel n'existe pas. L'amour ne supplée pas au rapport sexuel mais à son inexistence, c'est la réponse à l'exil, donc au manque, qui fait signe, toujours fugacement.

Les amants sont donc réunis par quelque chose dont ils n'ont pas d'idée, dont ils sont affectés, mais auquel ils ont répondu ; ce quelque chose a un rapport avec *lalangue*, totalement singulière pour chacun.

Cela rend donc l'amour insaisissable par le langage. Dans *Les non-dupes errent*, Lacan parle, à propos de l'amour, de la connexité entre deux savoirs irrémédiablement distincts. Il ajoute : « Quand ça se produit, ça fait quelque chose de... tout à fait privilégié. Quand ça se recouvre, les deux savoirs inconscients, ça fait un sale méli-mélo <sup>3</sup>. »

Je m'interroge d'ailleurs sur la façon dont ça se recouvre.

Ce n'est pas la rencontre entre les signifiants qui représentent les sujets, ni entre les symptômes conscients, là on serait dans le même, l'illusion du un. Il n'y a pas plus de un dans l'amour qu'il n'y a de jouissance commune dans le rapport sexuel. Les liens qui subsistent chez certains, malgré le perpétuel malentendu, seraient-ils dus à ce « cesse de ne pas s'écrire » qui a eu lieu un moment ?

L'amour dû à cette reconnaissance très particulière est contingent par définition, hasardeux, imprévisible. Ce qui manque à l'un n'a rien à voir avec ce qu'a l'autre. N'importe qui peut être aimé, voyez ce que dit Lacan d'Alcibiade, « le seul con intégral [...] il n'en est pas moins l'objet aimé <sup>4</sup> ».

Rien qui serait de l'ordre de l'accord ne gouverne cette rencontre ; pas plus Meetic que le bal des débutantes, ou la Bibliothèque nationale. C'est une rencontre aléatoire dont personne ne peut rien dire. Mais l'impossible du rapport sexuel est toujours là, et c'est d'ailleurs sur son lit que le sentiment amoureux peut se déclencher vis-à-vis d'un autre dont la réponse « courageuse », et les traces de son exil émeuvent.

Seulement, l'amour contingent va être tirillé par le nécessaire et vouloir s'y inscrire. C'est dire que l'amour ne cesse pas, ne cessera pas... « ce qui ne cesse pas de s'écrire » se substituera au « ce qui cesse de ne pas s'écrire ».

Le nécessaire et le contingent sont deux des quatre catégories de la logique modale aristotélicienne, que je vous rappelle brièvement :

1. Nécessaire (ce qui ne peut pas ne pas être vrai), ce qui ne peut pas être autrement, ce dont le contraire est impossible. Le nécessaire est *ce qui ne cesse pas de s'écrire* ;

2. Contingent (ce qui peut être vrai ou faux). La contingence s'oppose à la nécessité. Un événement est contingent s'il repose sur des circonstances particulières, sur un état de choses singulier, ce qui pourrait être différent. Est contingent *ce qui cesse de ne pas s'écrire* ;

3. Possible (tout ce qui peut être, sauf impossible), *ce qui cesse de s'écrire* ;

4. Impossible (ce qui ne peut pas ne pas être faux), *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*, le rapport sexuel.

Alors comment le sujet parlant va-t-il se débrouiller avec cette contingence de l'amour tout à fait insupportable ? Quels subterfuges va-t-il utiliser pour tenter d'y substituer le nécessaire ? La passion de l'ignorance à l'œuvre dans tous les leurres amoureux, dans tous les évitements, va s'y retrouver par la fixité du fantasme qui tente de nier le réel : il y a autant d'inventions que de sujets, chacun fabrique sa propre réponse illusoire.

Mais cela ne suffit pas. Pour y croire vraiment, à l'amour toujours, pour tous et pour chacun, avec un ou plusieurs partenaires, il faut une assurance collective, une sorte de garantie, à travers les époques et les lieux, où chacun peut inscrire sa propre modalité singulière d'illusion, reconnue et soutenue par le groupe social. Il s'agit par exemple de l'amour courtois, l'amour de Dieu, le pur amour, la passion, le romantisme... le mariage pour tous.

## L'amour courtois

« L'amour courtois, qu'est-ce que c'est ?

C'était cette espèce, cette façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel en feignant que c'est nous qui y mettions obstacle. C'est vraiment la chose la plus formidable qu'on ait jamais tentée. Mais comment en dénoncer la feinte ? »

« [...] l'amour c'est l'amour courtois <sup>6</sup>. »

L'amour courtois est né au <sup>xii</sup> siècle dans l'aristocratie du Midi de la France. C'est toujours un amour, ni libertin ni passionné, d'un homme pour une femme. La relation amoureuse est régie par un véritable code du « savoir aimer », auquel doit se soumettre le chevalier pour mériter un signe de la femme qu'il aime : il doit la vénérer, lui être entièrement soumis, voire accepter le déshonneur sans broncher. La dame, sorte d'absolu, qui semble

d'ailleurs toujours la même dans les descriptions de sa beauté et de ses vertus, tant le code est strict et précis, paraît inaccessible, mais peut accepter les hommages devant tant de constance. Cependant, le désir doit rester inassouvi. De ce fait, la dame ne peut être qu'un objet interdit, la femme d'un autre par exemple, auquel elle se doit de rester fidèle, ou presque. Tout cela, bien sûr, dans le plus grand secret qui permet aux amants de jouir de la parole et de l'écriture : pas d'amour sans parole, sans déclaration.

« [...] parler d'amour est en soi une jouissance <sup>7</sup>. » Les complications des sentiments, de l'amour, du mariage, de l'adultère font la trame de la poésie et du roman courtois, ce qui permet au chevalier et à sa dame de maintenir encore plus à distance l'impossible, tout en jouissant encore et toujours des mots.

Donc l'amour ainsi codifié ne peut pas sembler contingent : il entre dans le nécessaire puisque perpétué imaginativement. L'impossible mis en acte est moins difficile que l'aléatoire. L'absence de relations sexuelles ne met pas en cause le non-rapport sexuel. Il pourrait donc s'écrire, ce qui permet de croire au possible.

### L'amour mystique, ou plutôt Dieu comme partenaire amoureux

« Les péripéties et les déceptions inhérentes à l'amour génital en se détournant de son but sexuel [...] saint François d'Assise est peut-être celui qui est allé le plus loin dans cette voie <sup>8</sup> », dit Freud.

« Je puis à la rigueur prouver à l'autre qu'il existe, non bien sûr pas avec les preuves de l'existence de Dieu dont les siècles le tuent, mais en l'aimant, solution apportée par le kérygme chrétien <sup>9</sup> », dit Lacan.

« [...] l'amour demande l'amour <sup>10</sup> », aimer, c'est vouloir être aimé, la main qui se tend rencontre la main qui répond.

La jouissance de la parole, de la voix, des mots, de la prière fait consister l'objet et engage celui qui l'émet dans une relation amoureuse qu'il constitue de toutes pièces. Il y a un amant et un aimé, l'aimant rêvant de faire un avec Dieu, le corps dépouillé de l'amour sexuel, mais imaginé dans une résurrection des corps.

Il y a échange possible entre le don de soi et une gratification éventuelle. Il y a un savoir supposé à Dieu, tout-puissant, viril donc, mais qui ne jouit pas de sa créature. De ce fait l'amour donne un sens, qui exclut le réel. L'impensable de Dieu comme partenaire sexuel couvre l'impossible. On peut être là aussi dans le nécessaire, hors contingence.

Mais il y a une autre manière d'aimer Dieu : le *pur amour*. Un livre publié en 1697 par Fénelon dit ce qu'est la doctrine du pur amour, transmis par Jacques Le Brun dans *Le Pur Amour de Platon à Lacan* : « C'est un amour inconditionnel dont l'ultime critère serait le refus de toute récompense, un amour qui trouverait sa jouissance dans la ruine de toute jouissance et entraînerait avec la perte de soi, la perte de l'amour et même celle de Dieu <sup>11</sup>. »

C'est le don total, sans retour, sans réciprocité. Il n'y a plus de recours à Dieu, même par la prière. C'est le Dieu obscur qu'on fait exister par la haine. Quelle consistance, et pour l'Autre menaçant, et pour soi ! C'est l'évitement absolu de la rencontre avec l'impossible, puisque tout est le désir de Dieu pour l'amant : pas de contingence, mais du nécessaire, voire du possible.

### La passion

Ne serait-ce pas l'impasse même de l'amour : mettre ensemble ce qui aspire à l'infinitude et ce qui n'existe que dans l'instant ?

La passion oppose une contingence à une autre. La rencontre amoureuse passe du contingent au nécessaire, ne cesse pas de s'écrire, mais une mauvaise rencontre à nouveau contingente sépare les deux amants, qui continueront à s'aimer, au moins un des deux, pour l'éternité : la mort, le devoir, l'honneur, la mauvaise femme, etc. Roméo et Juliette, les tragédies de Racine, le romantisme. L'Autre sépare. Dans *Les Vases communicants*, Breton, en proie à la déréliction de la perte de Suzanne Muzard, événement dans lequel les contraintes matérielles ont joué leur rôle, tente de se persuader que « seul un changement social radical, dont l'effet serait de supprimer, avec la production capitaliste, les conditions de propriété qui lui sont propres, parviendrait à faire triompher, sur le plan de la vie réelle, l'amour réciproque <sup>12</sup> ».

Dans la passion, c'est l'amour fusion qui se croit relever de l'exception, donc si la rencontre paraît miraculeuse aux amants, le nécessaire s'inscrit d'office.

De nos jours, quelle est la forme de l'évitement ? Les intégrismes religieux, la multiplication des partenaires qui soutient l'état amoureux, la Saint-Valentin dont le succès grandit paraît-il tous les ans, toutes générations confondues, ou le mariage pour tous.

## Le transfert

« Et ce n'est pas un des moindres intérêts de l'expérience du transfert de poser pour nous, plus loin peut-être qu'on n'a jamais pu la porter, la question de ce qu'on appelle l'amour authentique, *eine echte Liebe*<sup>13</sup> », nous dit Lacan dans *Encore*, et plus tard : « [...] le transfert [...] n'est qu'une application particulière, spécifiée, [de l'amour, mais tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients] [...]. J'ai parlé en somme de la reconnaissance, de la reconnaissance, à des signes toujours ponctués énigmatiquement, de la façon dont l'être est affecté en tant que sujet du savoir inconscient<sup>14</sup>. »

Là, j'ai trouvé la question plus compliquée. De quoi se supporte cette forme d'amour, de quelle reconnaissance s'agit-il, y a-t-il des signes même énigmatiques ?

Tout amour s'adresse au savoir inconscient, ce savoir insu que l'analysant suppose à l'analyste. On fait exister l'Autre en l'aimant. Dans l'expérience analytique, dès les premiers entretiens, l'analysant fait constituer le sujet supposé savoir afin qu'il contienne son semblant d'objet. Savoir qui n'est pas encore là mais qui va se révéler dans la cure.

Pour l'analyste, seul doit exister le désir de l'analyste, qui va lui permettre de recevoir quelqu'un ayant une demande et de supporter le transfert. Y a-t-il chez l'analyste des traces de sa façon d'avoir pris en compte l'impossible et le réel qu'on ne peut mettre en mot, et des signes de sa jouissance opaque qui renverrait à la jouissance du demandeur ?

Mais les personnes que l'on reçoit, adressées généralement par un tiers, ne rencontrent souvent qu'un analyste. Alors cette rencontre si contingente, là, deviendrait possible à défaut d'être nécessaire ? Cependant, le choix d'un analyste dans notre champ n'est pas exactement régi de la même façon : la sélection se fait souvent sur une rencontre, bonne ou mauvaise, purement imaginaire, d'un exposé ou d'un texte, avec des signifiants qui touchent. Y a-t-il pour autant cette reconnaissance particulière ?

Alors, qu'en est-il du signifiant quelconque du psychanalyste ?

La seule rencontre possible, c'est le désir de l'analysant avec le désir de l'analyste, ou plutôt le désir de l'analyste avec peut-être le désir de l'analysant, s'il est désir de savoir. Par la grâce<sup>15</sup> de l'analysant comme par la grâce de Dieu, terme de la proposition du 9 octobre.

Peut-être y a-t-il des points communs entre le transfert et l'amour de Dieu ? Que me veut-il ? Comment jouit-il de moi ? Il n'y a pas plus de réponse à la demande de la part de l'un que de la part de l'autre. Le sans-réponse

de l'analyste pourrait permettre de croire à sa toute-puissance, mais il y a l'acte analytique qui fait coupure et qui bouleverse toute la construction.

Si le langage est bien ce qui sépare l'homme du réel du rapport sexuel parce qu'il ne peut ni le dire, ni le représenter, ni l'inscrire, le défaut du langage à pouvoir rendre compte du réel est également accès à ce réel. Le trajet de la cure est un mouvement qui va de la supposition à la désupposition, du sens jusqu'au hors-sens ininterprétable dont l'analysant n'a pas d'idée. C'est par le trajet de ce désir-là que le sujet va pouvoir, s'il le veut bien, se confronter à l'impossible et trouver sa réponse singulière, éthique, face au réel. Le transfert ne cesse donc pas d'être contingent.

Il y a une très jolie phrase de d'Alembert qui fait l'éloge de Marivaux et qui correspond peut-être au passage qu'on vient d'étudier : « On croit entendre dans ces pièces des étrangers de beaucoup d'esprit, qui, obligés de converser dans une langue qu'ils ne savent qu'imparfaitement, se sont fait de cette langue et de la leur un idiome particulier <sup>16</sup>. »

C'est bien ça l'amour...

*Mots-clés : contingent, nécessaire, pur amour, passion, transfert.*

---

\* ↑ Intervention faite à Paris, le 19 juin 2014, dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Jouis-sance, amour et satisfaction ».

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 131.

2. ↑ *Ibid.*, p. 132.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 15 janvier 1974.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 464.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 65.







6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 8 janvier 1974.

7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 77.

8. ↑ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Points Essais, 2010, p. 25.

9. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 819.

10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 11.

11.  J. Lebrun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, 4<sup>e</sup> de couverture.
12.  A. Breton, *Les Vases communicants*, Paris, Folio Essais, 1996, p. 83.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 113.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 131.
15.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 247.
16.  Jean Le Rond d'Alembert, « Éloges historiques », dans *Œuvres de d'Alembert*, Paris, Éditions A. Belin, 1821, p. 585.



# SÉMINAIRE

## Séminaire Champ lacanien à Bordeaux

---

## Marie-José Latour, Philippe Madet, Christian Malaurie

### *L'Image manquante* \*

*L'entretien suivant a eu lieu dans le cadre du séminaire du Champ lacanien organisé par le pôle 7, le 8 mars 2014 à Bordeaux. Il s'inscrit dans l'intention de ce séminaire de croiser les discours pour ouvrir et enrichir nos travaux. Cette séance a été accueillie dans la salle du café restaurant Paul's Place, lieu convivial tenu par Paul Turpin et connu de nombreux Bordelais pour son ouverture précisément à la rencontre des idées* <sup>1</sup>.

**Philippe Madet** : Nous avons précédemment organisé des rencontres autour de la littérature. Aujourd'hui c'est à partir d'un film que nous avons invité deux personnes à intervenir : Marie-José Latour, psychanalyste à Tarbes, qui a beaucoup travaillé sur l'image et qui a eu cette idée particulièrement intéressante d'envisager cette rencontre à partir du dernier film de Rithy Panh, *L'Image manquante*, et Christian Malaurie, chargé de cours et de recherches en anthropologie de l'art et du design à Bordeaux, qui a récemment terminé un important travail sur l'image dans le cadre d'une habilitation à diriger des recherches et qui fera d'ailleurs l'objet, en 2015, d'un livre intitulé *L'Ordinaire des images* <sup>2</sup>. L'idée est donc de croiser les regards, soit échanger à partir de ce que chacun a voulu mettre en avant de ce film et plus généralement du travail de son auteur, en présentant quelques extraits, car nous n'aurons pas le temps de voir le film dans son entier. Je remercie Ahmed Djihoud de son aide pour organiser le visionnage des extraits.

Quelques mots sur Rithy Panh et son film. Rithy Panh est cambodgien, né en 1964, soit onze ans après l'indépendance du Cambodge. Il a eu semble-t-il un début d'enfance plutôt heureuse à Phnom Penh, avec beaucoup d'apports intellectuels, culturels et affectifs, jusqu'à ce que tout bascule le 17 avril 1975 lorsque les Khmers rouges, qui ont pris le pouvoir avec Pol Pot, décident de vider totalement la ville de Phnom Penh. Rithy Panh, comme toute sa famille et tous les habitants de la ville, est déplacé vers les

camps de travail, où l'on torture et tue sans retenue. Ce régime de terreur a duré quatre ans et fait près de deux millions de morts, soit vingt pour cent de la population, ce qui est considérable. Dans ces camps, Rithy Panh perd ses parents et quasiment toute sa famille. Lui est arrivé à survivre, on se demande comment, au vu de ce qu'il décrit avoir connu.

En 1980, il arrive en France. Il a seize ans. Comme beaucoup, il ne peut d'abord pas parler de ce qui lui est arrivé. Après une période où il essaye de rejeter tout ce qui pourrait lui rappeler le cauchemar dont il vient de sortir, jusqu'à la langue khmère, il décide de se consacrer à un travail de mémoire à l'aide d'images. Il devient cinéaste et documentariste.

Il lui faudra quasiment trente-cinq ans pour arriver à parler de son histoire. Souvenons-nous de Jorge Semprun à qui il a fallu quarante ans. Cela ne veut pas dire que Rithy Panh n'a rien écrit ou dit auparavant. Pour ce long travail de reconstitution, comme réalisateur et documentariste, c'est l'image qu'il choisit.

Si la plupart de ses œuvres ont pour toile de fond le Cambodge, il a aussi réalisé des fictions, par exemple un long métrage adapté du roman de Marguerite Duras, *Un barrage contre le Pacifique*. Ses premiers films et documentaires sont écrits de manière distanciée par rapport à sa propre histoire, qu'il a commencé à aborder après son interview de Duch, connu pour avoir dirigé le camp nommé S21, interview dont il fera le documentaire intitulé *Duch, le maître des forges de l'enfer*. Suivra *L'Élimination*<sup>3</sup>, livre dans lequel il évoque ce que fut pour lui cette rencontre. Mais son histoire personnelle, dans l'histoire du Cambodge, c'est avec *L'Image manquante* qu'il l'aborde avec une grande proximité.

**Christian Malaurie et Marie-José Latour** : Nous avons voulu d'abord vous présenter un extrait du film. Sans nous concerter, nous avons choisi le même. C'est le début du film.

*L'Image manquante*, extrait n° 1 :

« Au milieu de la vie,  
l'enfance revient.  
C'est une eau douce  
et amère.

Mon enfance, je la cherche,  
comme une image perdue.  
Ou plutôt  
c'est elle qui me réclame.

Est-ce parce que  
j'ai cinquante ans ?  
Parce que j'ai connu des temps agités  
où alternaient craintes et  
espérances ?

Le souvenir est là,  
maintenant,  
il me cogne aux tempes,  
je voudrais le chasser.

Avec de la terre et de l'eau,  
avec les morts, les rizières,  
avec des mains vivantes,  
on fait un homme.  
Il suffit de pas grand-chose.  
Il suffit de vouloir.  
Son costume est blanc, sa cravate sombre.  
Je voudrais le tenir  
contre moi.  
C'est mon père « . »

**C. Malaurie** : Je voudrais parler du désir d'image de Rithy Panh et du langage cinématographique avec lequel il s'adresse à nous. J'essaie de comprendre ici comment, au milieu des années 1950, certaines personnes ont cherché à saisir quelque chose du réel en s'appuyant sur une production filmique. Je pense notamment à Jean Rouch et Chris Marker, des figures qui ont influencé le cinéma de Rithy Panh. Il me faut aussi évoquer Fernand Deligny, dont on redécouvre à peine aujourd'hui l'œuvre cinématographique, et Raymond Depardon, connu maintenant du grand public. Tous ont une attention formidable à la capture de la parole. Qu'est-ce que filmer la parole ? Soit quelque chose qui manque dans l'image matérielle, dans l'image produite, mais qui est à l'œuvre à l'insu de celui qui essaye d'inventer d'autres manières de produire des images.

On a vu à l'image, à la fin de cet extrait, l'idée cinématographique de construire des figurines, c'est-à-dire des petits objets sculptés et peints manipulés comme des jouets, des figures de l'enfance et qui sont la matière essentielle du film. Rithy Panh trouve là une manière de faire image, en filmant à partir de ses statuettes, en travelling, des scènes, souvent traumatiques, reconstituées et qu'il n'arrive pas à trouver dans les images d'archives. Son souci relie l'écriture de son histoire et l'écriture de l'histoire. Donc, il s'agit pour lui de reconstruire des scènes à partir d'une théâtralité

produite par ces figurines. Qu'elles constituent l'essentiel des images ou qu'elles soient présentes en incrustations dans des images d'archives, elles suscitent chez le spectateur un effet intense. Les images d'archives ont été produites par le pouvoir, et donc mises en scène à des fins de propagande, elles montrent très peu « ce qui s'est passé ». L'archive, en fait, témoigne plus de la production d'un énoncé que de l'enregistrement d'un fait. Elle met en discours quelque chose qui arrive, qui lui arrive, à Rithy Panh, dans sa propre vie.

L'image des vagues revient trois fois dans le film. La vague, c'est le pli. Elle imprime un mouvement à l'image appuyé aussi par un son caractéristique qui fait image. La vague est un motif très important dans l'histoire de l'image, aussi bien dans l'histoire de la peinture que de la photographie et du cinéma. Pour Rithy Panh, à mon sens, la vague inscrit par l'image un mouvement de la mémoire qui a du mal à parler de la division du sujet, comme si quelque chose était impossible à figurer. C'est une tentative pour lui de trouver du tiers par l'intermédiaire de l'image, soit un accès au symbolique. Son désir d'image renvoie à un rythme dans le corps. Il trouve ce rythme par la vague qui figure le mieux ce mouvement vers l'image. À la fin du film il dit : finalement les images manquantes sont en moi. J'admire ce travail remarquable qui est une réflexion en acte, celle d'un auteur (de celui qui s'autorise), sur une question fondamentale : comment utilise-t-on le langage cinématographique pour parler d'un événement ?

**P. Madet** : Vous avez donc l'un et l'autre choisi le même extrait pour débiter.

**M.-J. Latour** : Je te remercie Philippe pour cette invitation... J'aime beaucoup la façon dont Philippe Madet soutient ce séminaire du Champ lacanien à Bordeaux. Je crois que nous partageons une certaine façon de vouloir croiser le discours analytique avec d'autres discours, avec d'autres pratiques du symbolique.

C'était un peu l'enjeu de ne pas se concerter avant avec Christian Malaurie, pour laisser la plus grande part à ce croisement et à ses effets. J'ai choisi cet extrait parce que, outre que c'est le début du film, il nous plonge d'emblée dans la perspective du titre, *L'Image manquante*. Quelque chose se perd, quelque chose est perdu ; une vague, lorsqu'on la regarde de trop près, on ne voit plus rien.

Ces premières images mettent en tension ces silhouettes fantomatiques qui apparaissent et ces petites figurines sculptées et peintes devant la caméra. Rithy Panh prend son point de départ dans ce qui n'a pas d'image,

dans ce qui reste informe, dans ce qui est de l'ordre du souvenir mais très vague (*sic* !).

Il se trouve en effet que je travaille depuis quelques années sur l'imaginaire dans le champ psychanalytique. Au moment de l'écriture d'un petit article (« Petite introduction à la folie des images <sup>5</sup> ») où j'essayais justement de faire le point, je tombai sur quelques lignes annonçant la sortie du film de Rithy Panh, donnant à ma conclusion une résonance particulière : « Si le rond brûlé de ce qui n'a pas d'image (Walter Benjamin) vient hanter chaque image, le prendre en compte révèle à quel point l'image commence bien plus par la disparition que par la tâche. » C'est donc à ce moment-là que je lis l'annonce de la sortie de *L'Image manquante* en plein festival de Cannes, où Rithy Panh obtiendra d'ailleurs le prix « Un certain regard ». Je ne savais presque rien du film, hormis ce titre, et j'ai donc attendu impatientement sa sortie sur Arte en octobre 2013.

Dans ce qui se présente aujourd'hui comme soi-disant des images, avec le développement des écrans, télévision, ordinateur, Smartphone, etc., il est difficile d'échapper à cette folie des images...

**C. Malaurie** : J'appelle cela des messages visuels.

**M.-J. Latour** : Oui, en effet il y a à retrouver dans tout ce fatras ce qu'est une image. C'est précisément ce que Rithy Panh interroge d'une façon magnifique. S'il superpose, par exemple, des images d'archives ou des images de propagande aux images qu'il crée, ce n'est pas pour rendre « artistique » le documentaire mais pour faire surgir ce que l'image ne saurait, de toute façon, recouvrir.

Vous l'avez dit, l'un et l'autre, le réel reste ce que l'on n' imagine pas et ce dont on ne peut parler. Une image est ce qui se tient à la hauteur de cet irréprésentable. Je voudrais saluer la présence de Laurent Lafolie, qui est photographe et qui va exposer très bientôt à Biarritz son travail autour de l'image négative. Il travaille beaucoup avec les images autour de l'invisibilité et de la disparition et je vous invite à aller voir cette superbe exposition.

Si nous revenons au titre de ce film, c'est une belle trouvaille, cette image manquante. Elle convoque le manque d'image et l'image qui manque. Celle qu'il n'y a pas. Celle qu'il n'y aura pas. C'est là-dessus que se termine son film. Mais c'est aussi dans l'image elle-même qu'il y a un manque. Et heureusement ! C'est parce qu'il y a ce manque que l'image est féconde. L'image manquante, comme on dirait l'image analysante, un participe

présent. Peut-être même que c'est cela qui est visé, construire la possibilité qu'une image manque.

Pour la psychanalyse, l'imaginaire est une des trois dimensions où vient s'inscrire l'expérience humaine, les deux autres étant le réel et le symbolique.

**C. Malaurie** : La psychanalyse lacanienne !

**M.-J. Latour** : Y en aurait-il une autre ? La psychanalyse est forcément freudienne et lacanienne. Sinon, c'est comme si on pouvait parler du cinéma aujourd'hui sans parler de Godard.

**C. Malaurie** : Oui, mais certains n'apprécient pas entièrement la démarche de Godard. Godard sait que l'argent permet de faire des films, et il monte toujours ses films avec un financement très particulier. Pasolini, c'est encore autre chose. Dans la querelle qui oppose un temps Pasolini et les tenants de la Nouvelle Vague, et en l'occurrence Godard, Georges Didi-Huberman penche plutôt du côté de Pasolini, pour dire : attention, pas « juste une image » mais une « image juste ». C'est toute la question de l'éthique de l'image...

L'important en art, c'est comment on produit, comment on se confronte au dispositif, pour produire des images, car, au bout du compte, l'essentiel est qu'il y ait réalisation d'un objet image qui fasse parler. Ce n'est pas un hasard si beaucoup de cinéastes depuis la Nouvelle Vague font à la fois de la fiction et du documentaire. Il n'est en effet pas possible d'éliminer la fiction.

**M.-J. Latour** : On est au cœur du travail de Rithy Panh, qui a dû revenir de ce que les Khmers rouges ont essayé de faire : éliminer l'espace de la fiction.

*L'Image manquante*, extrait n° 2 :

« Il y a tant d'images  
qui passent,  
repassent  
dans le monde,  
qu'on croit posséder  
parce qu'on les a vues...

Quand on découvre une image  
sur un écran  
qui n'est pas un tableau  
un linceul,  
alors elle ne manque pas.

Phnom Penh  
a été encerclée par les Khmers rouges,  
qui venaient mettre fin  
à l'injustice et à l'exploitation.

Ils sont entrés  
dans la capitale le 17 avril 1975.  
Il n'y a pas eu de cris de joie  
mais une attente silencieuse.

J'y étais.  
Je me souviens du regard  
de ces jeunes combattants :  
comme si nous n'avions pas été là.

On leur avait donné un ordre :  
ne jamais toucher l'ennemi de la main.  
L'ennemi,  
c'est moi.  
J'ai treize ans.

La banque centrale est dynamitée avec ses billets.  
Il n'y a pas de retour possible.

La ville est impure.  
La ville est corrompue :  
Elle est vidée en quelques heures.

« Vive le très glorieux 17 avril, jour de joie débordante ! »

Deux millions de personnes sont jetées sur les routes  
et abandonnent  
leurs maisons, leurs proches, leurs souvenirs,  
en fait l'ancien monde.  
[...]

Maintenant Phnom Penh peut être filmée,  
comme dans la célèbre prophétie khmère de Puth Tumneay :  
"Les maisons seront sans habitants,  
les rues sans passants,  
les escaliers, personne ne les montera.  
Des rivières de sang couleront <sup>6</sup>." »



**M.-J. Latour** : Ce qui est assez formidable, c'est le travail de nouage réalisé par Rithy Panh. Pour l'écrire, ce texte magnifique, c'est à un écrivain qu'il l'a confié. Christophe Bataille a écrit ce texte à partir de ce que Rithy Panh lui a raconté. Ce dernier lui envoyait, par mail, des images et il lui demandait d'écrire avec des indications telles que celles qu'il aurait pu donner à un chef opérateur. Christophe Bataille s'est laissé dicter ces indications et cette contrainte a donné ce texte superbe : un poème.

Ce travail à plusieurs est présent tout au long du film. C'est à un sculpteur, Sarith Mang, que le cinéaste a confié le soin de donner forme à l'âme, à ce qui anime l'image. Alors que justement il ne s'agit pas d'un dessin animé, puisque ces petites statuettes restent immobiles. C'est également à un musicien formidable, Marc Marder, à qui nous devons la bande originale de ce film, et à un acteur dont la voix est sans pareille, Randal Douc, que Rithy Panh confie la tâche de retrouver la voie contre le *kamtech*, ce mot khmer qu'on pourrait traduire par « détruire puis effacer toute trace de la destruction ».

Dans ce tressage, on devine l'isolement qui a dû être celui du jeune garçon qu'était Rithy Panh entre 1975 et 1978 et la façon dont il a pu de nouveau faire confiance à l'autre, dont il a pu renouer avec les images et la parole pour qu'un espace soit possible afin de re-habiter le monde.

**C. Malaurie** : Et à chaque fois qu'on utilise les archives filmiques, on est avec cette idée de *faire avec* ces images. Ce n'est donc pas du message visuel. Je m'intéresse au rapport entre l'image matérielle et ce que j'appelle l'« image de peu », c'est-à-dire une image où l'événement ordinaire prend corps.

Il me semble que le sujet essaie de construire des collections d'images, c'est-à-dire qu'il fait un montage des sensations et fait avec les images. Il y a abandon de l'intention mais visée d'un rapport entre visible et invisible. Dans le film de Rithy Panh, avec la surimpression, l'image construit du scénique où le spectateur peut voir une scène à différents niveaux.

**P. Madet** : Je te propose, Marie-José, de revenir sur l'absence et/ou la présence de l'image dont nous avons parlé tout à l'heure.

**M.-J. Latour** : Cette question est certainement la plus importante pour la psychanalyse dans son rapport à l'image. Comment s'expliquer avec ce que Lacan appelle cette « préférence pour l'image » ? En effet, l'homme est capté par l'image de son corps, c'est avec elle qu'il supplée à sa néoténie, à sa prématurité spécifique. L'être humain est tellement mal fichu lorsqu'il

arrive au monde que de petits appareils lui sont nécessaires pour s'y maintenir. Un de ces premiers appareils, c'est l'image. Mais pour que l'image puisse remplir sa fonction, Lacan repère qu'il est nécessaire que l'image soit trouée par un impossible à représenter, ce qu'il va noter (a).

Pour le dire plus simplement, son dos, son propre dos, on ne peut en avoir une idée que par le dos de l'autre. Ce (a), Lacan l'inscrit au cœur de l'image spéculaire, qu'il note i(a). Il y a toujours deux versants de l'image, dont Jean-Pierre Vernant a su faire valoir les ressources repérées dès l'Antiquité. Dans une image, il y a ce qu'elle présente et il y a ce qu'elle représente. Dès lors le pouvoir de l'image se déplie selon deux axes : celui qui nous fait prendre des vessies pour des lanternes et celui qui inquiète la somnolence produite par la représentation. C'est également cela qui permet de distinguer l'imaginaire de l'imagination.

C'est cela même que Rithy Panh convoque dans son travail : en défaisant cette proximité aveuglante de l'imaginaire et de l'imagination, il redonne au regard une puissance nouvelle, marquée par l'absence. Le regard, la forme et l'apparition sont trois façons d'attraper l'image. Rithy Panh, dans ce que l'on peut appeler un acte cinématographique, les fait se côtoyer. Dès que l'on se trouve en face d'une image, le regard est convoqué, ainsi que la pente à vouloir mettre le monde en forme, mais quelque chose vient troubler cette mise en forme, c'est ce que nous pouvons appeler l'apparition. Et c'est ce que nous opposerons à l'apparence, puisque l'image est aussi une apparence.

Qu'est-ce qui dérange Freud lorsque soudain il voit un vieux monsieur entrer dans son compartiment, et qu'en fait il s'agit de son reflet dans le miroir de la porte du cabinet de toilette ? Ce n'est pas son image qui le dérange. La psychologie dirait que ce qui l'angoisse serait l'apparence, son image de vieux. Ce qui l'angoisse, c'est l'apparition, c'est-à-dire le fait que quelque chose surgit là où, justement, il ne devrait rien y avoir. C'est toute la question du mode de la présence de l'objet (a).

Rithy Panh s'interroge sans cesse sur la nécessité d'une image. Pourquoi faut-il une image ? « Je ne veux plus voir cette image de faim, de souffrance. Alors je vous la montre <sup>7</sup>. »

Cette question de l'imaginaire, Rithy Panh la convoque à partir du symbolique : comment parler de ce qui s'est passé ? Qu'est-ce qui est à dire ? Il répond : « Bien dire à moi-même déjà ! » Ce qui évidemment rejoint la question éthique.

*L'Image manquante*, extrait n° 3 :

« Parfois je vois un enfant. Disons que c'est moi.  
 Tout était mauvais pour lui :  
 Il ne savait pas pêcher ; marcher pieds nus ; ni se battre.  
 Des années plus tard,  
 il se sent coupable de n'avoir pas aidé  
 ceux qui étaient dans le dénuement.

Il paraît qu'à parler on s'apaise,  
 on comprend,  
 on traverse.

Pour moi, la sagesse ne viendra jamais.  
 Je ne cherche pas une image des miens.  
 Je voudrais les toucher.  
 Leur voix est manquante : alors je ne raconte pas.

Maintenant c'est l'enfant qui me cherche. Je le vois.  
 Il voudrait me parler.  
 Mais les mots, c'est difficile <sup>8</sup>. »

**M.-J. Latour** : En revoyant le film, j'ai pensé à ce que Paul Celan écrit dans *Le Méridien* : « C'est la contre-parole, c'est la parole qui casse le "fil", la parole qui n'est plus la révérence faite "aux badauds et à l'histoire sur ses grands chevaux", c'est un acte de liberté. C'est un pas. »

C'est quelque chose qui, me semble-t-il, est rejoint par la proposition cinématographique de Rithy Panh, qui va bien au-delà du reportage, du travail d'archive, qui sont bien sûr nécessaires mais pas suffisants. C'est un geste artistique qui permet de cerner l'impossible à penser et de trouver un passage pour l'impensable. On n'est pas dans l'illustration, mais plutôt dans une contre-image. Là où l'image vient habituellement voiler le réel, il s'agit de lui faire lever un coin du voile, par le voile même donc. Sacrée trouvaille ! Inventer pour que dire soit possible. Trouver des images et des mots qui réintroduisent la vie, le souffle. Oser aller contre le slogan, c'est la voie de la poésie.

Cette idée des figurines, Rithy Panh l'a eue à partir d'un ratage. Il était allé revoir sa maison à Phnom Penh et n'avait rien reconnu dans ce qui avait été transformé en maison close. Il a d'abord eu l'idée de faire des maquettes pour retrouver quelque chose de sa vie dans ces lieux mais cela

ne marchait pas. Il a alors suggéré au sculpteur de commencer par le petit enfant qu'il était. C'est le petit bonhomme que l'on voit sur le divan. C'est extraordinaire, cette façon de faire monter sur la scène l'enfant qu'il a été, plus exactement, ce qui reste de l'enfant qu'il a été. À ceux qui lui ont posé la question de son rapport à la psychanalyse, il a répondu qu'il ne savait pas s'allonger !

**P. Madet** : Cela n'a pas été son choix. En même temps, il utilise les images comme d'autres les mots et, à la fin de son travail, il prend la mesure de l'impossible à tout dire, à tout expliquer, soit d'une rencontre avec du réel.

**C. Malaurie** : J'ajoute un mot sur le fait qu'il n'y a pas de commentaire. C'est une parole qui ne commente pas.

**M.-J. Latour** : Rithy Panh dit qu'il doit à au moins deux choses le fait d'être cinéaste. La première, c'est lorsque après la mort de son père – qui a décidé de mourir en refusant de manger cette nourriture pour animaux – sa mère lui raconte la cérémonie funéraire qu'il aurait dû avoir<sup>9</sup>. C'est à « cet enterrement des mots » qu'il dit devoir le fait de faire du cinéma. Le deuxième élément est un rêve, le rêve récurrent pendant ces quatre années d'isolement que lui était parachuté un appareil photographique.

Ce sont ces deux choses qui l'ont orienté dans sa façon de faire du cinéma, qui n'est pas n'importe quelle façon. Elle doit beaucoup à son rapport à ce que Lacan nomme *lalangue*. Rithy Panh raconte comment, pendant les quatre ans de cet enfer, lui revenaient des airs de chansons étrangères (les Beatles, par exemple) et que sur ces airs il mettait des mots en khmer, des mots de la langue de tous les jours. Ce n'était pas le sens qui comptait. Cela pour que la langue ne soit pas seulement servile et pour garder possible et vivant le rapport à la parole qui dès lors ne peut se réduire au slogan.

**C. Malaurie** : C'est la question du comment survivre. Il faut rappeler que, pendant ces quatre années, ils vivaient sur des chantiers dans des cahutes et sans presque rien à manger. Comment garder quelque chose de secret, dérobé à la maîtrise du pouvoir ? Pour son père, ce fut le refus de s'alimenter. Ils peuvent tout lui prendre mais pas sa pensée, qu'il relie à son alimentation et à la langue.

**P. Madet** : Rappelons aussi que Rithy Panh poursuit son travail de recherche. Il vit six mois par an au Cambodge et dirige à Phnom Penh le centre Bophana, qui permet à ses visiteurs de consulter des images d'archives du pays et qui

est toujours en recherche de nouvelles images qui pourraient se trouver encore chez des particuliers.

**C. Malaurie** : Rithy Panh a le sens du collectif. Il donne à chacun sa place.

**P. Madet** : Merci à vous deux.

*Mots-clés : image, manque, RSI, Rithy Panh.*

---

\* [↑](#) R. Panh, *L'Image manquante*, CD, Arte France, Bophana production, 2013.

1. [↑](#) Transcription établie et relue par M.-J. Latour, P. Madet et C. Malaurie.

2. [↑](#) C. Malaurie, *L'Ordinaire des images*, Paris, l'Harmattan, coll. « Nouvelles études anthropologiques », 2015.

3. [↑](#) R. Panh avec C. Bataille, *L'Élimination*, Paris, Grasset, 2012, p. 131.

4. [↑](#) R. Panh avec C. Bataille, *L'Image manquante*, Paris, Grasset, 2013, p. 9-10.

5. [↑](#) M.-J. Latour, « Petite introduction à la folie des images », *Mensuel*, n° 84, Paris, EPFCL, janvier 2014.

6. [↑](#) R. Panh avec C. Bataille, *L'Image manquante*, *op. cit.*, p. 11-14.

7. [↑](#) *Ibid.*, p. 43.

8. [↑](#) *Ibid.*, p. 64-65.

9. [↑](#) R. Panh avec C. Bataille, *L'Élimination*, *op. cit.*, p. 131.

# VIII<sup>E</sup> RENDEZ-VOUS DE L'INTERNATIONALE DES FORUMS DU CHAMP LACANIEN

Les paradoxes du désir

---

*Préludes*

Marc Strauss

## Platitude extrême ou saillie du réel ?

Ce sujet avait d'abord évoqué son père, homme admirable d'intelligence, mais qui boit plus que de raison : un alcoolique. Il avait ensuite parlé de son aimée, tout aussi admirable d'intelligence, mais qui mange plus que de raison : une boulimique. Invité alors à dire ce que lui-même ferait plus que de raison, il répondit : « Je me masturbe. » Questionné enfin sur la personne qui en juge ainsi, il conclut, quelque peu désemparé : « Ben, moi... »

Il se vérifie là que, pour lui comme pour tous, « Je » qui fait et « Je » qui dit ne s'accordent pas toujours en raison, alors même qu'ils sont indissociables... Est-ce là le paradoxe du désir, comme point d'impasse obligé de toutes les *hystoires* que l'on ne peut que se raconter ? Un paradoxe auquel il vaudrait donc mieux se résigner au bout du compte, pour mieux ruser avec.

Ou bien ce désarroi peut-il faire le départ d'une autre issue de l'analyse, où la cause du désir se reconnaît dans la singularité absolue de sa réalité de déchet ? Si l'effet n'est plus alors de joui-sens, le rapport de l'analysant au désir en est changé. Où cela le mène-t-il ? Par ailleurs, n'y a-t-il pas un autre paradoxe à vouloir occuper soi-même cette place d'analyste déchet ? À ces questions, Lacan répond par le bienfait d'un changement du statut du savoir, allégé de la part de rire qui lui revient (cf. *Télévision*, avec le gay sçavoir et « Plus on est de saints, plus on rit... »).

Le thème du Rendez-vous à venir nous permettra donc d'échanger nos points de vue sur la psychanalyse, qui part de l'analyse des symptômes, ces paradoxes du désir si pénibles à supporter, pour aboutir à fonder en raison le désir du psychanalyste. Nous ajouterons ainsi à la satisfaction que nous libérons chez le sujet en dénouant ses symptômes de la bonne façon notre plaisir à avancer ensemble dans le développement de cette bonne façon.

*Mots-clés : désir, jouissance, savoir, sens, symptôme.*

## Celeste Soranna

### Du désir malgré tout

« D'étranges étoiles fixent la Terre,  
Elles ont la couleur du fer et errent dans le désir,  
Cherchant l'amour avec des bras incandescents,  
Et elles atteignent le froid de l'air. »

Élise Lasker Schüler

Quel que soit le niveau du graphe où l'on se trouve, personne ne peut déclarer le désir, et toute considération ou articulation conceptuelle peut aisément résonner comme un prédicat.

« Qu'est-ce que le désir, si le désir est le désir de l'Autre <sup>1</sup> ? »

C'est sur ce point que Lacan revient à plusieurs reprises au cours de sa production, et c'est sur ce point qu'il s'interroge à chaque fois comme si c'était la première. Comme s'il était à chaque fois sur le point d'inventer quelque chose de différent, d'élaborer de nouvelles formules, afin de soustraire ce qui ne passe pas du désir de l'analyste (ou qui ne passe pas toutes les fois) : ni par la porte de la sexuation, ni par la porte de sortie déjà paradoxalement ouverte. Que l'on pense aux « formules quantiques de la sexuation <sup>2</sup> ».

Pour la poésie du troisième millénaire, tout comme pour le désir de l'analyste, on devrait inventer un « système anti-fragilité », c'est-à-dire de sauvegarde du paradoxe. Si la poésie du troisième millénaire est définie telle une « énigme fragile <sup>3</sup> », dans la mesure où elle échappe à la prise du dire, le désir se sustente de paradoxes.

Relevons ce que dit Henri Meschonnic au sujet de la poésie dans *Célébration de la poésie* <sup>4</sup> : « Pour un poème, il faut apprendre à refuser, à travailler à toute une liste de refus. La poésie ne change que si on la refuse. Comme le monde ne change que par ceux qui le refusent. » Dire non, pour consentir. Mais à quoi ?



Si le désir ne coïncide pas non plus avec ce qui est vrai, comme nous le fait noter Démosthène dans l'une de ses maximes, alors, paradoxalement, dire non à l'amour trompeur – l'amour en tant que semblant du savoir – peut signifier consentir afin que la psychanalyse continue à exister au travers d'un amour différent, amour qui émerge du discours de l'analyste.

Peut-être, mais il n'y a pas d'amour nouveau, différent. Enlevons aussi le peut-être, il n'y a rien à faire, dit-on, quant au « n'en rien vouloir savoir » propre à chacun en rapport à l'horreur, mais. Oui, il y a un mais. Il ne faut pas oublier le désir en tant qu'objection (à la jouissance, à l'impuissance, à l'imposture...), mais, encore, la psychanalyse vise un amour qui pointe réellement au-delà du leurre... Jusqu'à preuve du contraire.

Traduction : Nathalie Dollez

*Mots-clés : désir de l'Autre, désir de l'analyste, sexuation, système d'anti-fragilité, poésie, prise du dire, amour.*

---

1. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 9 avril 1974.

2. ↑ *Ibid.* : « À Rome [...] on m'a posé des questions, à savoir, si les formules quantiques, parce qu'elles sont quatre, pourraient bien se situer quelque part d'une façon qui aurait des correspondances avec les formules des quatre discours. C'est pas forcément infécond, puisque ce que j'évoque, enfin, c'est que le petit *a* vienne à la place de *x* des formules que j'appelle : formules quantiques de la sexuation. »

3. ↑ G. Dotoli, *La Poésie française au début du 3<sup>e</sup> millénaire ou l'énigme fragile*, Fasano, Paris, Schena Editore, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002.

4. ↑ H. Meschonnic, *Célébration de la poésie*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 252-254 : « Pour un poème, il faut apprendre à refuser, à travailler à toute une liste de refus. La poésie ne change que si on la refuse. Comme le monde ne change que par ceux qui le refusent ».

## Sol Aparicio

### « Mourir... dormir, dormir ! Rêver peut-être \* ! »

Un désir fondamental habite le sommeil et se satisfait dans le rêve, celui de dormir. Point de doctrine bien connu, établi dans la *Traumdeutung*, il devient soudain pour Lacan la *plus grande énigme* du mécanisme du rêve <sup>1</sup> ! Pourquoi Freud n'a-t-il pas parlé d'un besoin de dormir, plutôt que d'un désir ? ! Et pourquoi Lacan s'en étonne-t-il alors seulement ?

Le corps et sa jouissance entrent en scène à ce moment-là : « L'essence du sommeil, c'est la suspension du rapport du corps à la jouissance <sup>2</sup>. » Lorsque le corps jouit, on ne dort plus. Lorsque l'on dort pourtant on fait des rêves. Le corps qui dort est certes débranché du langage qui « appa- reille » la jouissance <sup>3</sup>, mais pas complètement ; le tricotage du rêve reste possible.

Besoin de dormir ? Oui, mais... « les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans une autre satisfaction <sup>4</sup> ». Le sommeil est impliqué dans la satisfaction qu'apporte le rêve. Or, n'est-il pas « incroyable que la puissance du rêve ait été jusqu'à faire d'une fonction corporelle, le sommeil, un désir <sup>5</sup> » ?

Ici, Lacan suit Freud de très près. 1. Rêver est une activité qui tend vers un *Lustgewinn*, un plus-de-jouir. 2. Le rêve ne fonctionne que pour protéger le sommeil. 3. « En quoi ce qui du rêve dépend de l'inconscient, c'est-à-dire de la structure du désir, pourrait incommoder le sommeil <sup>6</sup> ? » Question attribuée à Freud.

En réponse, Lacan avance cette hypothèse : le chiffage qu'opère le travail du rêve, c'est là la jouissance. Plus ça chiffre, plus ça jouit, et plus ça incomode le sommeil. Cependant, ça ne va pas très loin. L'on cesse de rêver en entrant dans le sommeil profond. « Le sommeil reste à l'abri de la jouissance <sup>7</sup>. » Il peut se prolonger, avec la complicité du rêve qui s'arrête à point nommé.

« El sueño de la razón produce monstruos », a dit Goya. Soit « le songe de la raison... » ; mais aussi, « le *sommeil* de la raison... ». *El sueño* : la langue

espagnole dit ainsi la complicité du rêve avec le sommeil. *El sueño*, c'est le signifiant du désir de dormir, celui qui fait qu'« on ne se réveille que pour continuer à rêver » !

Le sommeil se prolonge donc chez le parlêtre. Ce n'est « pas que son corps ait plus besoin de dormir que les autres », mais que « l'imaginaire dort », qu'il y a dans l'imaginaire « quelque chose qui nécessite le sujet à dormir ». L'imaginaire, d'ailleurs, c'est ça : « la prévalence donnée à un besoin du corps qui est de dormir <sup>8</sup> ».

À quand donc la sortie du sommeil ?

Le discours analytique est bien né de sa rupture avec le sommeil de l'hypnose. La psychanalyse, née d'un éveil ! L'éveil qui suppose advenu un désir autre que celui de dormir. Un désir qui se laisse interroger par la jouissance qui dérange.

*Mots-clés : sommeil, rêve, désir de dormir.*

---

\* ↑ W. Shakespeare, *Hamlet* (acte III, scène 1), trad. A. Gide, dans *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 64.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 234.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, p. 52.

4. ↑ *Ibid.*, p. 49.

5. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 20 novembre 1973.

6. ↑ *Ibid.*, leçon du 12 mars 1974.

7. ↑ *Ibid.*, leçon du 20 novembre 1973

8. ↑ *Ibid.*, leçon du 19 mars 1974.

**à venir**

**JOURNÉES  
DE L'ÉCOLE  
DE PSYCHANALYSE  
DES FORUMS  
DU CHAMP  
LACANIEN**

**PARIS 29 ET 30 NOVEMBRE 2014**

**LE CHOIX DU SEXE**

**« L'ÊTRE SEXUÉ NE S'AUTORISE  
QUE DE LUI-MÊME » J. LACAN**

**MAISON DE LA CHIMIE  
28 BIS RUE SAINT DOMINIQUE  
75007 PARIS**

**RENSEIGNEMENTS  
01 56 24 22 56**



EPFCL-France  
118 rue d'Assas 75006 Paris  
[www.champlacalienfrance.net](http://www.champlacalienfrance.net)  
Formation continue n° 11754119375



---

# Bulletin d'abonnement

au *Mensuel* numérique, pour 9 parutions par an

---

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je joins un chèque de 30 € à l'ordre de :  
Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Les membres de l'EPFCL recevront automatiquement le *Mensuel*.  
Les inscrits aux CCP le recevront *via* leur CCP respectif.

Vente des *Mensuels* papier jusqu'au numéro 83 de décembre 2013 inclus : 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](http://www.champlacanianfrance.net)