

sommaire du n° 98, juin 2015

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris	
« La durée des analyses, ses raisons »	
Nadine Galabrun, Dans la durée de l'analyse, un temps qui compte !	6
Claire Parada, Les butées sur le réel qui font durer la cure	15
■ Séminaire Champ lacanien à Paris	
« Faire lien social dans le capitalisme contemporain ? »	
Sidi Askofaré, Lien social et « liens hors discours »	28
■ Clinique	
Fanny Matte, La souffrance impose-t-elle le silence ?	41
Martine Menès, Le passage adolescent, traitement de l'impossible	51
■ Références	
Marie-Laure Pathé-Gautier, Du petit Hans à Herbert Graf	62

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

Kristèle 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

Notre *Mensuel* en version numérique a atteint sa vitesse de croisière et s'est étoffé depuis quelques mois de sa version papier sur abonnement.

Dans ce numéro, il sera question de la durée de nos analyses, de la biographie du « petit Hans », mais aussi de la notion d'adolescence, d'une expérience clinique de fin de vie d'un enfant. Il se terminera par un article plus théorique sur « le lien social dans le capitalisme contemporain » entre psychanalyse et sociologie.

Que durent nos analyses ? C'est le thème de nos deux premiers articles.

Pour Claire Parada la durée, c'est le temps mis pour prendre conscience du mirage de la vérité, quand la recherche du sens est épuisée, quand la conscience du « non-rapport sexuel » est réalisée.

Nadine Galabrun, elle, évoque la durée de sa propre analyse : comment un événement brutal, un accident de la circulation qu'elle associe à un lapsus apparu peu de temps après, comment ce qu'elle considère comme la rencontre avec la mort lui a permis, selon elle, la rencontre avec le réel.

Fanny Matte elle aussi côtoie la mort et y accompagne un enfant en fin de vie, dans un centre de soins palliatifs : les rapports entre parole et souffrance sont au cœur de son questionnement ; la souffrance impose-t-elle le silence ? Silence de l'enfant, silence des soignants...

Encore un autre enfant, le petit Hans, Herbert Graf, avec son père Max Graf, que sont-ils devenus ? Marie-Laure Pathé-Gautier nous en donne quelques clés, avec une introduction à une étude bibliographique sur la vie de cet enfant de la psychanalyse : on peut y découvrir les liens unissant son père Max Graf, musicologue et journaliste, à son ami Freud, père qui assistait assidûment aux réunions du cercle de Vienne, on peut en apprendre plus sur sa mère Olga, ainsi que sur sa sœur la petite Hanna, mais aussi comment Hans est devenu metteur en scène d'opéra.

Après l'enfance, l'adolescence : un passage, mais pas un stade, nous dit Martine Menès, adolescence souvent évoquée par Freud, mais finalement

peu par Lacan, nous fait-elle remarquer. Elle nous rappelle que c'est la période de l'énigme de la réalité du sexe, révélée par les transformations du corps, puis l'énigme de la rencontre sexuelle : c'est en clinicienne avertie qu'elle nous résume le sujet.

« Lien social et "liens hors discours" », tel est le titre du texte de Sidi Askofaré. Il oppose d'abord le concept de lien social selon Freud, « la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément une psychologie sociale », à la conception de Lacan qui complète Freud : « le lien social fondé sur le langage », développant alors ses quatre discours plus un, celui du capitalisme. Sidi Askofaré nous rappelle que la notion de lien social est issue de la philosophie et de la sociologie. Il nous explique alors que le sociologue Durkheim rejette la conception d'un fonctionnement social fondé sur l'individu, pour le reporter sur un fonctionnement collectif de solidarité. L'activité économique est, dit-il, le vecteur fondamental du lien social. Sidi Askofaré termine son article sur une note optimiste : si le discours capitaliste détruit le lien social, il est capable dit-il de créer de nouveaux liens sociaux, fussent-ils hors discours.

Jean-Luc Vallet

SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

La durée des analyses, ses raisons

Nadine Galabrun

Dans la durée de l'analyse, un temps qui compte * !

Argument : La prise en compte du réel, grâce à la contingence et au lapsus, est venue mettre un terme à la durée...

J'ai choisi d'entrer dans le thème de la durée des analyses en m'intéressant au moment où justement un arrêt (ou une fin...) est mis à la durée, entraînant en cascade de nombreux effets et conséquences.

Cette rupture dans la temporalité de mon analyse a nécessité l'intervention d'une contingence, au rang desquelles Lacan cite la femme, le père et la mort ¹. Je ne vais donc pas vous parler du long chemin parcouru, mais d'une expérience décisive très ramassée, qui me conduit à donner une grande importance à la contingence, jusqu'à me demander si une fin d'analyse pourrait être possible sans l'intervention d'une contingence.

S'en déduit alors une première question, relative au paradoxe suivant : comment une contingence qui a trait au hasard et à l'imprévu, et qui pourrait sembler sans importance, devient-elle essentielle et nécessaire ? Autrement dit, mon expérience me pousserait à élever la contingence à la hauteur d'une condition nécessaire pour finir une analyse.

Alors, pourquoi accorder une telle importance à la contingence ? À la suite à cette contingence, est survenu un lapsus. Ma deuxième question portera donc sur le rapprochement entre la contingence et le lapsus, les deux se présentant dans mon expérience comme des voies d'accès au réel, et cela non sans conséquences.

Contingence et réel

Tous les accidents ne font pas contingence. Alors comment expliquer qu'un accident puisse prendre valeur de contingence ?

Je dirais qu'un accident prend valeur de contingence lorsqu'il provoque le réveil ! Et dans cet éveil, il y a la fonction du réel, nous dit Lacan dans le *Séminaire XI* ². La contingence serait donc l'expérience en direct

avec le réel, appelée *tuché*, qui s'est d'abord présentée sous la forme du trauma « inassimilable ³ ». Derrière cette contingence de la *tuché* – il s'agissait, dans mon expérience, de la rencontre avec la mort possible lors d'un accident –, il y a le trauma d'origine, et les premières contingences de la vie.

La *tuché*, c'est la rencontre du réel, en tant qu'elle est rencontre manquée. Cette rencontre ne peut donc être qu'accidentelle et elle ne peut passer que par le hasard, c'est-à-dire ni par la pensée, ni par la programmation, puisque « le sujet en tant qu'il cogite, ou la *res cogitans* ne rencontre pas le réel ⁴ ». C'est pourquoi, pour se connecter au réel, la contingence de la *tuché*, qui se produit au hasard, me paraît indispensable, bien plus que ne le sont le fantasme et le rêve.

En effet, si Lacan fait du fantasme la porte d'entrée dans le réel, « le fantasme tenant la place du réel pour le sujet ⁵ », il en fait également « l'écran qui dissimule quelque chose de tout à fait premier, de déterminant dans la fonction de répétition », et qu'il nous faut repérer, à savoir la place du réel.

Il en est de même pour le rêve, car, nous dit-il, c'est au-delà du rêve que nous avons à rechercher le réel, « dans ce que le rêve a enrobé, a enveloppé, nous a caché, derrière le manque de la représentation dont il n'y a là qu'un tenant lieu ; c'est là le réel qui commande plus que tout autre nos activités ⁶ ».

Alors, si la contingence qui nous réveille est une condition nécessaire pour accéder au réel, est-ce dire que pour atteindre le réel, la contingence aurait plus de « valeur » que le fantasme et le rêve ? La contingence souligne-t-elle la limite des formations « classiques » de l'inconscient ? Pour ce qui me concerne, je répondrai oui. Mais encore faut-il l'acte et l'interprétation de l'analyste, et peut-être aussi ceux de l'analysant, pour que cette contingence ne passe pas à la trappe.

Contingence et dire

Une rencontre avec un partenaire, douloureuse et impossible, a précédé cet accident de voiture ; dans cette scène, au cours de laquelle je tentais de faire exister le rapport, un trop de regard était en jeu, alors qu'au contraire un défaut d'attention est à l'origine de l'accident dont j'étais responsable.

Cet accident contingent, dans lequel je me suis entendue dire « si je continue comme cela, je vais mourir », a fait ressortir une jouissance scopique et masochiste pouvant aller jusqu'à ma propre mort. Peut-on considérer ce point comme la forme renversée du retour de la pulsion sur le sujet

lui-même, où « le sujet se prend pour terme, terminus de la pulsion, et s'aperçoit qu'il y a une jouissance au-delà du principe de plaisir ⁷ » ?

Avec la contingence, l'inattendu surgit dans le réel, « je suis en train de mourir... je meurs », au cœur de la durée, mettant un terme à la durée, comme si la mort était enfin traversée. À partir de là, en conséquence, mon rapport à ma vie, à ce qui la composait et qui la compose toujours, n'a plus jamais été le même.

Nous pouvons donc dire que la contingence seule ne suffit pas à faire coupure d'avec la jouissance. Pour faire coupure, avec efficacité, il y faut « le dit du langage [...] mais à ne plus le dire en oublier ⁸ ». Avec la contingence assortie du dit dans laquelle peut s'entendre un dire, quelque chose de la jouissance Une a cessé de ne pas s'écrire, et cela non sans effets réels.

En effet, cet accident contingent assorti d'un dire a contribué à faire tomber définitivement le fantasme de relation à l'Autre, qui incluait l'idée du ratage évitable, comme si une boucle se refermait ; la répétition qui était demande de voir et demande de mort s'est arrêtée net ; et un changement radical et immédiat s'est produit dans le rapport à la jouissance, comme si le dire avait enfin résonné, ou, autre façon de le dire, comme si le dire avait produit trace d'écrit.

Contingence, nécessaire, impossible et possible

Pour situer le changement produit par l'analyse, Lacan utilise les quatre catégories modales de la logique classique – le possible, l'impossible, le nécessaire et le contingent – élaborées par Aristote dans son traité dit logique appelé *De l'interprétation*.

Il les reformule dans le chapitre « Le savoir et la vérité » du séminaire *Encore*. Il réfère la contingence à l'expression *cesse de ne pas s'écrire*, le nécessaire dépend, lui, du *ne cesse pas de s'écrire*, le possible est *ce qui cesse de s'écrire*, quant à l'impossible, c'est le *ne cesse pas de ne pas s'écrire* ⁹.

Les propositions attribuées à chaque modalité sont composées de deux parties : une partie implique le temps – ce qui cesse ou ce qui ne cesse pas – et une partie implique l'écrit – ce qui s'écrit et ce qui ne s'écrit pas.

Deux modes – le nécessaire et l'impossible – ne cessent pas, ce qui est une façon de dire que cela perdure et qu'il n'y a pas de changement, et deux autres – la contingence et le possible – cessent, ce qui ouvre sur le changement possible.

Le contingent et le nécessaire impliquent l'écrit, alors que l'impossible est l'impossible à écrire, qui définit le réel propre au symbolique.

Pourquoi Lacan introduit-il l'écrit dans une pratique fondée sur la parole, dépendante de la structure du langage ? « C'est ce qui reste insaisissable dans la parole, qui impose le recours à l'écrit. L'écrit est nécessaire pour rendre raison de l'opération analytique et de l'inconscient qui s'y élabore, la parole et le signifiant ne suffisant pas ¹⁰. »

Qu'est-ce que l'écrit ? Deux occurrences prélevées dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant* et « Lituraterre » l'éclairent. La première : « L'écriture, la lettre, c'est dans le réel et le signifiant, dans le symbolique ¹¹. » L'écrit, ce n'est donc pas le semblant. « Dans le réel » implique l'exclusion du sens et les effets de jouissance. La seconde : « Ce qui de jouissance s'évoque à ce que se rompe un semblant, voilà ce qui dans le réel se présente comme ravinement. C'est du même effet que l'écriture est dans le réel le ravinement du signifié, ce qui a plu du semblant en tant qu'il fait le signifiant. Elle ne décalque pas celui-ci, mais ses effets de langue, ce qui s'en forge par qui la parle ¹². »

« Ce qui s'écrit » est donc à situer dans le discours analytique, au niveau de l'effet du langage, « à l'étage du signifié » ; le signifié ne se réduit pas au sens, mais « il loge la jouissance ». Pour rendre compte de ce qui s'écrit, au niveau du signifié, Lacan donne l'image du ravinement. Cette image dit bien ce qui fait trace de la jouissance dans le signifié.

À chaque modalité, Lacan attribue un correspondant clinique : le nécessaire, *ce qui ne cesse pas de s'écrire*, correspond au symptôme et à la répétition, le possible, *ce qui cesse de s'écrire*, correspond à la suspension du sens, la contingence, *ce qui cesse de ne pas s'écrire*, c'est le phallus, et l'impossible, *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*, désigne le rapport sexuel ¹³. L'utilisation de ces modalités permet de désigner le changement dans le cours de l'analyse, et en particulier à la fin d'analyse, en sachant que Lacan les relie deux par deux : le possible au nécessaire, l'impossible au contingent ¹⁴.

Ainsi, le symptôme qui *ne cesse pas de s'écrire* peut cesser de s'écrire, ce qui donne un effet thérapeutique. Quant à la contingence, elle est ce par quoi l'impossible se démontre ¹⁵. Comment éclairer cette articulation entre le *cesse de ne pas s'écrire* de la contingence et le *ne cesse pas de ne pas s'écrire* de l'impossible ? Dans *Encore*, nous trouvons cette référence de Lacan : « Ce n'est que comme contingence que, par la psychanalyse, le phallus [...] a cessé de ne pas s'écrire ¹⁶. » La contingence, c'est donc la contingence de la fonction phallique, qui pose que la jouissance du parlant est phallique, c'est-à-dire castrée. Et ce qui s'écrit, avec la contingence, soit le Un phallique, a pour résultat ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire,

soit l'impossible du deux qui manque au rapport sexuel. Cela n'est pas sans impliquer des changements dans la relation au partenaire et à l'amour ! C'est pourquoi Lacan dira que c'est dans le contingent que réside « notre chance ¹⁷ ».

Lapsus

Pour revenir à notre expérience...

À la suite de cet accident contingent, à ma grande surprise et non sans gêne, je me suis entendue dire à quelqu'un, interloquée, un lapsus à haute voix, non pas sur le divan mais dans un lieu public (on pouvait retrouver dans cette scène contingente des signifiants de mon enfance), ramenant ainsi sur le devant de la scène, c'est-à-dire en acte et dans le présent, la faute en lien avec un scénario de séduction et de jouissance appartenant au passé, mais avec un changement : l'objet regard, prévalant dans l'expérience de jouissance infantile, était remplacé par l'objet voix.

De ce lapsus, je ferai une nouvelle contingence correspondant au *cesse de ne pas s'écrire* – ce qui implique donc l'écrit –, mais en même temps je rangerai ce qui fait retour de la scène infantile du côté du *ne cesse pas de s'écrire* dont dépend le nécessaire.

Le nécessaire implique donc la répétition « unique à être nécessaire », nous dit Lacan dans « D'un dessein », en rapport avec une expérience primaire de jouissance, mais qui n'est pas pour autant le retour du même, car « la répétition demande du nouveau », et cela grâce au hasard. C'est pourquoi je dirai, dans mon expérience, la contingence contiguë au nécessaire.

Enfin, le fait que cela ne cesse pas de revenir pourrait nous renvoyer, logiquement, du côté de *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*, et donc du côté de l'impossible, nous venons de l'évoquer. C'est sur ce point que Lacan conclut l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », en 1973 : « Comment ne pas considérer que la contingence, ou ce qui cesse de ne pas s'écrire, ne soit par où l'impossibilité se démontre ou ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Et qu'un réel de là s'atteste qui, pour n'en pas être mieux fondé, soit transmissible par la fuite à quoi répond tout discours. »

Autant dire que j'aurais préféré ne pas avoir dit ce lapsus, et ne pas avoir été entendue, mais c'était dit, et je m'étais entendue le dire ! C'est dire combien ce signifiant tout seul était chargé d'intime, d'étrangeté et d'hétérogénéité à la fois... J'ai laissé de côté ce lapsus pendant de longs mois, comme si je ne voulais pas l'entendre, ce qui n'est pas sans évoquer l'horreur de savoir.

Dans ce lapsus, on pouvait donc entendre une équivoque homophonique, c'est-à-dire, si l'on se réfère au *Petit Robert*, ce qui offre un même son à l'oreille tout en impliquant un changement de sens ; ici, d'une espèce numéraire, on passait à un signifiant avec un sens sexuel... Nous sommes là dans un abord où les associations et les connexions signifiantes visent à donner sens à ce signifiant intrus. Le lapsus est alors considéré comme un élément de l'inconscient refoulé. Si nous prenons ainsi le lapsus en tant qu'il appelle au déchiffrement, nous sommes du côté de l'inconscient structuré comme un langage, de l'inconscient sens qui suppose un sujet au lapsus et qui cherche la vérité.

Mais Lacan nous invite à prendre les choses autrement, en définissant l'équivoque comme contredisant le sens¹⁸ et en mettant l'accent sur « l'espace du lapsus » lorsqu'il n'a plus de portée de sens, avec pour conséquence l'inconscient réel¹⁹. Dans ce dernier temps, la quête du sens s'arrête donc, et il ne reste plus que le mot seul dans lequel surgit un signe inattendu. Ici, la différence entre le signifiant prononcé et le signifiant prévu tenait à l'ajout d'un phonème, deux lettres dont la sonorité n'est pas sans effet dans le corps, qui n'est pas sans rappeler *lalangue* maternelle qui visait à toucher l'être. Alors questions ! Peut-on considérer ces deux lettres imprononçables comme deux lettres hors sens qui attesteraient de l'inconscient réel ? Peut-on reconnaître ces éléments sonores comme des éléments de *lalangue* faisant l'inconscient réel ? S'agit-il là du savoir insu de quoi est fait l'inconscient réel ? Ce lapsus nous amènerait alors, si c'est le cas, à ce qui, dans le langage, révèle la jouissance (la jouissance déposée dans le langage), soit *lalangue* traumatique.

Peut-on dégager une logique entre la contingence de l'accident et le lapsus ?

Pour conclure, je dirai que dans cette expérience se dégage, me semble-t-il, une logique en référence à la jouissance, dont le fil pourrait être dans un premier temps le regard, objet plus-de-jouir. La scène précédant l'accident convoquait la pulsion scopique avec ses trois temps : voir, être vu et se faire voir. Nous retrouvons cette pulsion scopique à l'œuvre dans le scénario de jouissance de l'enfance réactualisé par le lapsus, toujours avec ses trois temps. Mais le lapsus introduit un changement : l'objet regard est remplacé par l'objet voix (nous disons ici objet voix comme nous disons objet regard). L'objet regard est dévalorisé au profit de l'objet voix : je fais alors entendre le lapsus à quelqu'un (qui en accuse réception, l'intime passant sur la scène publique), je m'entends le dire, et je me fais entendre à moi-même ce qui se révèle dans le lapsus de cette jouissance

particulière de *lalangue* maternelle. Avec le lapsus, pouvons-nous dire que nous allons au-delà de l'objet *a* ? On aurait donc une jouissance référée à l'objet plus-de-jouir et une jouissance référée à la langue. Le lapsus nous ramène au réel de la *lalangue* qui décomplète, pourrait-on dire, la logique de la jouissance avec l'objet.

Le temps d'après

Dans le temps d'après, c'est comme si je n'avais eu plus rien à dire, comme si cela faisait point d'arrêt... sinon à me laisser travailler par ce moment dont je viens de parler, pour essayer de construire cette expérience qui est venue mettre un terme à la durée, avec un immense soulagement (soulagement provoqué par l'arrêt de la durée, mais aussi, peut-être, par l'émergence du réel...).

Ce lapsus ne m'a donc pas relancée dans le travail d'articulation et d'association, mais au contraire il y a eu une coupure. *L'hystorisation* et la quête du sens et de la vérité se sont arrêtées. À la suite de cela, à mon grand étonnement, de nombreuses modifications sont survenues, témoignant d'un réel affranchissement, notamment dans mon rapport à l'Autre, mais aussi dans le sens d'une sortie du transfert.

Voilà pourquoi ce temps particulier, dans la durée de mon analyse, compte plus que tout autre.

La transformation subjective produite par l'analyse et le remaniement de la jouissance m'ont conduite dans un premier temps à questionner la contingence et le lapsus comme voies d'accès au réel de la jouissance de l'objet et de la jouissance du langage, pour au final mettre l'accent sur le dire et son effet opérationnel. C'est en effet la fonction du dire en tant que coupure qui a produit le changement dans l'analyse, et c'est également la fonction du dire en tant que coupure qui a produit le changement de rapport au temps. Le temps est devenu tout d'un coup un temps court et condensé, un temps précipité qui tranche avec le temps interminable de l'analyse.

Pour conclure, au regard de mon expérience, je dirai que la question de la durée des analyses rejoint celle de la fin de l'analyse, et que le temps dans une psychanalyse – celui qui compte – est avant tout du sujet...

Mots-clés : contingence, lapsus, réel, dire, fin d'analyse.

Références bibliographiques

- J. LACAN, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 485-490.
- J. LACAN, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 403-447.
- J. LACAN, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- J. LACAN, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- J. LACAN, « La logique du fantasme », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- J. LACAN, « Peut-être à Vincennes... », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- J. LACAN, « Lituraterre », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- J. LACAN, « D'un dessein », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- J. LACAN, « Intervention de Jacques Lacan au Congrès de l'EPF », séance du 2 novembre 1973, *Lettres de l'École freudienne*, n° 15, 1975.
- J. LACAN, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975.
- J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006.
- J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005.
- C. SOLER, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.
- C. SOLER, « Le temps, pas logique », *Champ lacanien, revue de psychanalyse*, n° 7, mars 2009.
- C. Soler, « La psychanalyse, pas sans l'écrit », *Champ lacanien, revue de psychanalyse*, n° 10, octobre 2011.
- E. THAMER, « Ce qui peut s'écrire dans l'analyse », *Mensuel*, Paris, EPFCL, n° 89, juin 2014.
- M. BOUSSEYROUX, *Lacan le Borroméen*, Toulouse, Érès, 2014.
- L'En-je lacanien*, n° 19, « L'esp d'un laps », Toulouse, Érès, décembre 2012.
- L'En-je lacanien*, n° 15, « Rencontre et répétition », Toulouse, Érès, décembre 2010.

*  Intervention au séminaire EPFCL « La durée des analyses, ses raisons » à Paris, le 2 avril 2015.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, leçon du 18 novembre 1953. « Brucke, Ludwig, Helmholtz, Du Bois-Reymond, avaient constitué

une sorte de foi jurée – tout se ramène à des forces physiques, celles de l’attraction et de la répulsion. Quand on se donne ces prémisses, il n’y a aucune raison d’en sortir. Si Freud en est sorti, c’est qu’il s’en est donné d’autres. Il a osé attacher de l’importance à ce qui lui arrivait à lui, aux antinomies de son enfance, à ses troubles névrotiques, à ses rêves. C’est par là que Freud est pour nous un homme placé comme chacun au milieu de toutes les contingences – la mort, la femme, le père. »

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 70-71.
3. ↑ *Ibid.*, p. 65-70.
4. ↑ *Ibid.*, p. 59.
5. ↑ J. Lacan, « La logique du fantasme », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 326.
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 71.
7. ↑ *Ibid.*, p. 205.
8. ↑ J. Lacan, « L’étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 485.
9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 86-87 et 132.
10. ↑ C. Soler, « La psychanalyse, pas sans l’écrit », *Champ lacanien, revue de psychanalyse*, n° 10, octobre 2011, p. 9.
11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 65-122.
12. ↑ J. Lacan, « Lituraterre », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 17.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 86-87 et 108-132.
14. ↑ J. Lacan, « L’étourdit », *art. cit.*, p. 485-490 : « Demandes qui d’apparier l’impossible au contingent, le possible au nécessaire, font semonce aux prétentions de la logique qui se dit modale. »
15. ↑ J. Lacan, « Introduction à l’édition allemande d’un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 559. « Comment ne pas considérer que la contingence, ou ce qui cesse de ne pas s’écrire, ne soit par où l’impossibilité se démontre ou ce qui ne cesse pas de ne pas s’écrire. Et qu’un réel de là s’atteste qui, pour n’en pas être mieux fondé, soit transmissible par la fuite à quoi répond tout discours. »
16. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*
17. ↑ J. Lacan, « Intervention de Jacques Lacan au Congrès de l’EFP », séance du 2 novembre 1973, *Lettres de l’École freudienne*, n° 15, 1975, p. 80. C’est dans le contingent, dans ce qui cesse de ne pas s’écrire, que réside « notre chance », car « c’est là que peut se faire ce qui ne se conçoit dans notre idée du réel qu’en termes d’une sorte de cristallisation, c’est là que peuvent se produire les points nœuds, les points de précipitation qui feraient que le discours analytique ait enfin son fruit ».
18. ↑ J. Lacan, « Peut-être à Vincennes... », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 313.
19. ↑ J. Lacan, « Préface à l’édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 571. « Quand l’esp d’un laps, soit puisque je n’écris qu’en français : l’espace d’un lapsus, n’a plus aucune portée de sens (ou interprétation), alors seulement on est sûr qu’on est dans l’inconscient. On le sait, soi. » Et il ajoute : « L’inconscient soit réel, à m’en croire. »

Claire Parada

Les butées sur le réel qui font durer la cure *

« Un jour, je me suis allongé sur un divan. Parfois porté par une frénésie compulsive, mais le plus souvent au prix d'un solide embarras, j'y ai ratiociné pendant près de trois ans. Trente-neuf mois pour être précis. En y investissant de bout en bout une énergie monomaniaque, le farouche désir de bien faire, et un rythme marathonnien de deux séances hebdomadaires de quarante-cinq minutes. Une fois déduites les vacances, j'aurai donc consacré quelques deux cents heures à mes rêves, lapsus, souvenirs d'enfance, associations libres, fantasmes variés et phobies diverses. Deux cents heures. Pourquoi le cacher ? Ce total me déçoit. Huit jours de vie humaine, à peine six semaines de bureau ; un mois et demi de travail ordinaire pour accomplir un travail extraordinaire. J'aurais aimé une pointe d'excès, une somme autorisant la métaphore emphatique [...]. Rien n'y fait : le résultat persiste, tel qu'en lui-même : mon analyse n'aura pas excédé ces deux cents pauvres heures. Il faut donc me résoudre à cette évidence : d'un certain point de vue, ce travail si long, pénible parfois, répétitif toujours, n'aura guère passé sur ma vie qu'à la manière d'un zéphyr. [...] Ces deux cents heures m'effarent. Derrière moi, il me semble entendre mon analyste, sa voix basse légèrement outrée : "Mais pourquoi voulez-vous donc que votre analyse se chiffre en temps ?" [...] Oui, pourquoi ? »

J'ai cité ce passage du livre de Bruno Tessarech, *La Femme de l'analyste*, pour introduire à la question de la durée des analyses, qui évidemment n'a rien à voir avec le temps de la montre pour ce qui est de la séance, ni non plus avec celui du calendrier pour ce qui est de l'analyse. Même s'il nous paraît évident qu'il ne s'agit pas d'une analyse menée à son terme, cette tentative de saisir, d'objectiver ce temps passé sur le divan revient souvent comme une tentative absurde et insensée, tant le temps dont il s'agit là est le temps de l'inconscient, qui « ne connaît pas le temps » pour citer Freud. C'est donc un temps incalculable dans tous les sens du terme. Cela dit, tout le monde s'accorde quand même à dire que ça dure longtemps, surtout la fin.

Alors, qu'est-ce qui pourrait rendre raison de cette durée dont on se plaint peu au commencement de l'expérience, tout occupé au nouveau

mariage plus ou moins heureux mais quand même exaltant avec le défilé des significations ? Les significations renvoyant toujours à d'autres, toujours plus loin, pour tenter de définir ce sujet en souffrance qui a fait l'option de la psychanalyse pour en savoir quelque chose sur ce qui l'agite ? Premiers temps, donc, comme le mariage avec l'amour du savoir que l'on se plaît à faire durer pour sa dimension illusoirement « heuristique » qui apporte des satisfactions certaines. Satisfactions à déplier son histoire, les signifiants qui nous viennent de l'Autre et qui nous déterminent, découvrir à quel point on en a été l'objet.

Le temps ne paraît pas être un problème, on sait qu'on s'engage sur la durée, ce qui en fait reculer certains d'ailleurs qui disent ne pas vouloir commencer une analyse car ça dure trop longtemps, ça ne s'arrête jamais. On retrouve là une mise en tension entre la raison de sa durée et la raison de sa fin : « Il n'y a pas de raison que ça s'arrête. » Combien de fois entend-on cette idée que l'analyse n'a pas de fin chez les personnes qui viennent nous voir ? Elles se trouvent face à ce paradoxe où le temps ne paraît pas long, mais avec cette crainte qu'il n'y ait pas de raison pour que ça s'arrête. Ce paradoxe dure le temps durant lequel le sujet se satisfait du déchiffrement, du déchiffrement de l'inconscient-langage par lequel il est nécessaire de passer.

Là où le temps commence à paraître long, ce n'est pas quand le sujet rencontre le réel dans la cure, car il le rencontre dès le début, mais quand quelque chose fait qu'il ne se satisfait plus du déchiffrement, de la signification fuyant toujours vers une autre. Il ne s'en satisfait plus parce que, après un premier tour du tore déroulant toutes ses demandes, le deuxième tour met en évidence le trou central de réel qui constitue le désir, ce qui l'oblige à prendre en compte sa propre position de jouissance. Il est revenu des idéaux qu'il puisait chez l'Autre, des signifiants de l'Autre qui ne suffisent plus à le définir, de sa plainte vis-à-vis de l'Autre et il ne peut plus ne pas prendre en compte ce réel qui est là depuis le début mais qu'il n'a cessé de recouvrir de la signification phallique.

Qu'est-ce qui fait que ça dure aussi longtemps ? Bien sûr qu'il y a le temps nécessaire au dépliement de la chaîne signifiante jusqu'à isoler les signifiants maîtres et les idéaux et identifications qui y sont rattachés. Il y a aussi la satisfaction liée aux significations et à la course à la vérité. Mais la butée qui me semble la plus importante et qui fait paraître le temps long est quand cette vérité, par son impuissance, débouche sur le réel, c'est-à-dire sur un impossible, un impossible à dire.

En effet, ce que vise l'analyse serait « un discours qui ne serait pas du semblant », nous dit Lacan dans son séminaire du même nom. Bien sûr,

ce discours se fonde d'un impossible, car tout discours se soutient nécessairement du semblant puisqu'il procède du signifiant, y compris le discours analytique. Ce discours qui n'est pas, fonctionne comme limite au discours analytique : « Ce qui s'indique ici n'est que la limite imposée au discours quand il s'agit du rapport sexuel ¹. » Lacan nous donne sa définition de ce discours : « C'est de ce qu'un discours se centre de son effet comme impossible qu'il aurait quelque chance d'être un discours qui ne serait pas du semblant ². » De se centrer de son effet comme impossible, c'est dire de se centrer sur la jouissance comme effet de discours, sur le plus-de-jouir comme effet de discours, qui ne se saisit que dans l'émergence de l'inconscient, qui n'est lui-même que mi-dit dans la structure langagière. La durée des analyses est en rapport avec ce dont il s'agit dans l'analyse, mettre en jeu un discours qui ne serait pas du semblant, c'est-à-dire qui ne se centre que de son effet comme impossible. Viser ces points de réel dans l'émergence de l'impossible à dire pour ce qui est de l'objet cause ou à écrire pour ce qui est du rapport sexuel.

Comment y arrive-t-on alors que le névrosé a construit toute sa stratégie à les éviter, ces points de réel, à les recouvrir en s'accrochant au signifiant, à tout ce qu'il peut apporter comme significations et comme sens à l'existence ; en s'accrochant à toutes les identifications aliénantes venant de l'Autre pour tenter de se définir dans le « tu es... » ? Comment renoncer à cette jouissance qui y est liée ? Le premier pas, pourrait-on dire, est qu'il vient en analyse parce qu'il y a quelque chose qui cloche dans cette stratégie, une brèche s'est donc ouverte. Mais jusqu'où acceptera-t-il d'aller y voir ? « Chacun selon son désir », pour citer Lacan à propos de la conclusion, formule que l'on peut reprendre à mon avis tout au long de la cure. Sans vouloir minimiser la responsabilité de l'analyste dans la direction de la cure, la variable du sujet est présente tout le temps. Combien s'en vont sans vouloir en savoir plus à la suite de satisfactions phalliques obtenues grâce à la cure, comme une grossesse ou une rencontre amoureuse qui semblait ne jamais pouvoir arriver. Je dis grâce à la cure car c'est bien un effet de la mise au travail qui a produit un bougé dans la jouissance et la relance du désir, mais cela a suffi au sujet pour lever l'option. Les effets thérapeutiques peuvent parfois offrir des solutions prématurées qui font obstacle à la poursuite de la cure. Comme dit Luis Izcovich dans la revue *Champ lacanien*, « dans la solution prématurée, le symptôme, bien que réduit, ne parvient pas à s'élever au rang de Nom de jouissance du sujet ³ ».

Ce sur quoi une analyse a à déboucher selon Lacan, c'est le savoir d'un impossible, l'impossible du rapport sexuel qui est insupportable et que le névrosé a passé son temps et ses symptômes à recouvrir, à masquer, rapport

sexuel qu'il a tenté de faire exister envers et contre tout. Cela se déduit d'une analyse à travers notamment la vie amoureuse et la question qui s'y pose de façon cruciale du rapport avec le partenaire. En effet, de là surgissent des points de réel qui amèneront le sujet à déduire cet impossible, en passant par l'objet que l'on est et qu'on se fait être, par le manque dans la structure (S(A)) à travers la question de La femme et par le manque à jouir structural inscrit dans la relation au partenaire.

Il faut le temps pour cerner l'objet

Il faut donc le temps pour cerner l'objet qui se trouve dans le creux, dans le vide inséré par les tours de la demande et qui cause le désir.

C'est le trajet que parcourt par exemple l'hystérique partant de sa plainte d'être prise comme objet dans le rapport avec l'homme, objet de son désir. Elle refuse de se voir réduite à l'objet du désir de l'homme alors que c'est précisément comme telle qu'elle entre dans la loi sexuelle. Elle s'en plaint jusqu'à pouvoir s'y reconnaître dans une position de désir : être le phallus. Cela vient reposer autrement la question de son désir « qu'est-ce que je veux ? » et faire émerger pour elle l'impossibilité d'être satisfaite : « ce n'est jamais ça », remettant la faute sur l'autre, le partenaire défaillant, quand la question ne le remet pas tout entier en cause dans un « est-ce le bon ? » qui se répète.

Il faut le temps pour que le sujet saisisse en quoi c'est précisément de nourrir le cercle de l'insatisfaction ou de l'impossible du désir qui le fait consister pour lui, le poussant à toujours organiser du manque pour avoir quelque chose à désirer. Jusqu'à ce que ce manque puisse être repris de son côté comme manque irréductible, structural, du fait de l'entrée dans le langage et que l'objet cible de son désir devienne alors objet cause. Il n'est plus ce après quoi il court mais ce qui cause. Se dévoile ainsi son caractère indicible, irréprésentable. C'est la rencontre avec l'impossible à dire la cause de son désir, l'objet cause de son désir.

Dans son séminaire sur l'angoisse, Lacan déplie en quoi l'objet *a* est la part du vivant qui reste sur le corps, dans son entrée dans le langage, interne au sujet et pourtant exclue. Mais qui est aussi ce qui cause son désir du fait d'inscrire le manque dans la structure, de le faire manquant et donc désirant. Il faut le temps pour accepter ce réel, ce réel de la castration que l'analyse a fait apparaître, et la destitution subjective qu'elle produit, car ce n'est pas en tant que sujet qu'il désire mais de cet objet *a* qui cause son désir. Grande est la tentation de rechuter dans « la passion du signifiant », comme dit Lacan, qui vient recouvrir le réel de l'objet *a*. C'est ce qui se

passe longtemps dans la cure, en cherchant ou bien à boucher par la série infinie des objets échangeables le trou qu'il produit, ou bien à le saisir par le langage dans l'espoir d'un jour pouvoir le dire, le faire passer aux dits alors qu'il ne fait que soutenir le dire.

On voit là comment la question de l'objet présente au début revient dans les enjeux de la fin mais ne se pose pas de la même façon, puisque de l'objet de l'Autre du début, c'est-à-dire défini par ses signifiants et pris dans son désir et sa jouissance, il s'agira de saisir à la fin quel objet on se fait être dans le fantasme, c'est-à-dire dépris des déterminations de l'Autre : tout un trajet à parcourir et qui prend du temps.

Il faut le temps pour arriver au constat qu'il manque un signifiant dans l'Autre

Parallèlement, dans le rapport au partenaire, se pose la question « qu'est-ce qu'une femme ? » Il faut le temps pour arriver au constat qu'il manque un signifiant dans l'Autre pour dire ce que serait La femme et que l'Autre est donc barré, manquant.

Il faut en passer par la chute des identifications féminines qui ne proposent que des modèles imaginaires et non un repère symbolique qui dirait l'Autre sexe.

Il faut interroger cet appui pris sur une Autre femme pour identifier son être et orienter son désir qui serait un désir spécifiquement féminin, pour constater que le désir ne s'ordonne jamais que du phallus en termes de l'être ou de l'avoir.

Il faut renoncer à obtenir une réponse de la mère à cette question sur La femme. C'est ce que nous indique Lacan dans « L'étourdit » quand il évoque « le fait du ravage qu'est chez la femme, pour la plupart, le rapport à sa mère, d'où elle semble bien attendre comme femme plus de substance que de son père ⁴ ». En effet, ce n'est pas de « l'organon » que possède l'homme, à quoi répondrait « la gaine charmante », qu'elle attend une réponse à sa question « qu'est-ce qu'une femme ? », mais bien plutôt de la mère. Elle attend que cette dernière puisse lui transmettre quelque chose qui répondrait au phallus côté féminin, c'est-à-dire quelque chose élevé au rang de signifiant. C'est donc à elle qu'elle adresse sa plainte à laquelle rien ne vient répondre. Que ce soit dans la plainte que la mère n'est pas une vraie femme, ou bien qu'elle ne veut pas répondre aux questions, ou encore qu'elle est plus femme que mère et ne partage pas d'intimité avec sa fille, ou bien même la solution apparemment plus satisfaisante de la

« mère-copine », toutes en arrivent à la conclusion qu'il y a un défaut de transmission de la mère à sa fille sur ce qu'est être une femme.

Il faut du temps pour réaliser que la faute n'est pas du côté de la mère mais du côté de l'Autre du langage, c'est lui qui est manquant, il n'y a pas dans la structure un universel qui écrirait La femme. Il faut du temps pour accuser réception de cette absence de réponse comme relevant d'un impossible. C'est donc au une par une que la solution doit se trouver et il faut encore du temps pour lâcher cette tentation de scruter dans chacune de ces « une par une » un trait féminin auquel s'identifier encore, quoique imaginativement. La solution est singulière, à chacune de trouver son style.

Il faut se résoudre donc au fait qu'il n'y a pas un autre principe qui dirait La femme, elle ne peut s'orienter que par le phallus mais elle n'y est pas-toute. Cela ouvre à un ailleurs, une jouissance Autre qui ne peut se dire, puisque pas dans le signifiant toujours phallique, une jouissance impossible à dire. Quelque chose qui ferait passer du « ce n'est pas ça » du névrosé à un « ce n'est pas-tout ça », comme le dit Colette Soler dans *Hétérité*⁵. La différence radicale réside dans le fait que l'on passe de l'insatisfaction foncière du névrosé pour tenter de soutenir le désir à une possibilité de satisfaction, phallique bien sûr, mais qui ne comble pas tout, une part du sujet se satisfaisant ailleurs, silencieusement. Cela change le rapport à la satisfaction, possible mais pas-toute, ouvrant vers une jouissance supplémentaire. Un remaniement de la jouissance s'opère là.

Mais que dire de cette jouissance supplémentaire puisque hors signifiant ? Comment l'attraper, tous les signifiants ne faisant que retomber dans la jouissance phallique ? Il faut le temps pour prendre acte de l'impossible du signifiant à tout dire, à en dire quelque chose. Et donc aussi prendre acte des conséquences de $S(A)$, c'est-à-dire que l'Autre est manquant, en renonçant à cette position de vouloir le combler, voiler sa castration. Passer de l'impuissance à le combler à l'impossible lié au manque de la structure.

Il faut le temps pour conclure que le rapport sexuel ne peut s'écrire

Il faut le temps pour conclure que de ce manque d'un signifiant qui dirait l'Autre sexe, le rapport sexuel ne peut s'écrire. Il n'y a pas de Deux qui fasse rapport entre les sexes puisque, côté femme, il n'y en a pas Une qui ferait exception pour fonder un universel de La femme, Une pour qui la fonction phallique ne fonctionnerait pas. C'est donc au titre d'une femme, du particulier qu'« elle peut remplir sa place dans le rapport sexuel », nous dit Lacan dans le *Séminaire XVIII*⁶. Et il souligne⁷ qu'on a de tout temps

essayé d'écrire un rapport sexuel, un rapport entre deux principes, un principe mâle et un principe femelle, le *yin* et le *yang*, une dualité qui dirait le rapport de l'homme et de la femme.

Mais cette dualité n'est pas suffisante pour dire ce qui se passe entre les sexes du fait de l'intrusion du phallus qui y fait obstacle. En effet, se découvre dans la cure que le phallus introduit un rapport à la jouissance qui oblige l'un et l'autre à en passer par lui, il n'introduit pas une distinction entre mâle et femelle mais un choix entre l'être et l'avoir, un choix que Lacan dit « incompatible ⁸ ». Il n'y a donc pas de désir spécifiquement féminin qui se passerait du phallus (cf. désir masculin $\Phi(a)$ et désir féminin $\Lambda(\phi)$). Les femmes sont dans la fonction phallique également, même si elles n'y sont pas-toutes. On peut donc dire que le phallus n'écrit pas le rapport sexuel, il y objecte même. Il suffit pour s'en convaincre d'écouter les hystériques, qui ne cessent de dénoncer le ratage à écrire un rapport entre les hommes et les femmes et de cette dénonciation faire un étendard. Le rapport sexuel ne cesse pas de ne pas s'écrire.

Il faut le temps au sujet pour que de l'impuissance à faire rapport il conclue à l'impossible qui est de structure. C'est-à-dire, comme dit Lacan dans « Radiophonie », que se produise « le virage de l'impuissance imaginaire à l'impossible qui s'avère d'être le réel à ne se fonder qu'en logique ⁹ ». Que ce soit à sa propre impuissance ou à celle de l'autre toujours incapable de le satisfaire, le sujet s'accroche pour continuer à se plaindre et à espérer qu'un ailleurs existe, essayant ainsi de faire consister le rapport sexuel. Combien il lui est difficile de renoncer à cet idéal et de prendre acte de cet impossible. Cela ne peut pas se faire sans la « chute » de l'Autre, la traversée du fantasme et un aperçu sur le pas-tout. La chute de l'Autre au sens où l'Autre est barré ($S(\mathbb{A})$) et n'est pas une garantie qui soutient le sujet, ce qui change le rapport au partenaire réel ou potentiel. La traversée du fantasme dans le sens où de se saisir comme l'objet qu'on s'y fait être ouvre au fait que la jouissance est toujours partielle et qu'il n'y a rien à attendre de ce côté pour faire rapport sexuel. Cela ouvre une brèche vers le pas-tout de la jouissance phallique, ce n'est pas-tout ça, il y a de la jouissance qui ne saurait être dite.

Ce qui vient y suppléer c'est la loi sexuelle, nous dit Lacan dans le *Séminaire XVIII*, c'est-à-dire régie par le désir et l'interdit. « Le rapport de l'homme et de la femme, en tant qu'il est radicalement faussé par la loi sexuelle, laisse quand même à désirer qu'à chacun il y ait sa chacune ¹⁰. » C'est une des raisons également, en l'absence de quelque chose qui vienne écrire un rapport, qui font se reposer pour le sujet cette question déjà

évoquée plus haut : « Est-ce le bon ? », qui peut se décliner ici en « est-on faits réellement l'un pour l'autre ? ». Mais le névrosé préfère vaciller longtemps au bord de ce gouffre d'incertitude plutôt que de conclure à l'inexistence du rapport, à l'horreur de ce réel qu'il n'y a pas de chacun pour une chacune, pas de « bon » qui vaille. Ce qui vient le recouvrir, c'est l'idéal de l'amour, toujours insatiable comme dit Lacan, la loi du désir et la jouissance du fantasme. Cela ne veut pas dire qu'une fois cette inexistence aperçue, ces éléments de suppléance ne fonctionnent plus, bien au contraire, mais le sujet n'y croit plus de la même façon.

Que le fantasme fasse fonction de suppléance à l'inexistence du rapport sexuel met au centre l'objet *a*, ce qui a pour conséquence que la jouissance est toujours partielle. En effet, comme dit Lacan dans « Radiophonie », « la jouissance dont il se supporte [le rapport sexuel] est, comme toute autre, articulée du plus-de-jouir par quoi dans ce rapport le partenaire ne s'atteint ¹¹ » qu'à l'identifier à l'objet *a* pour l'homme et au phallus imaginaire pour la femme. Rien là qui puisse faire rapport, ni qui puisse déboucher sur une quelconque maturité génitale, qui n'est qu'« un idéal bâtard » selon lui. Il faut du temps pour que le sujet touche enfin à cette réalité que « les corps ne s'apparient que par un symptôme de jouissance, c'est-à-dire une jouissance réglée par l'inconscient », comme dit Colette Soler. Le symptôme implique donc le réel du corps et ce devant quoi le sujet recule dans cette affaire c'est de prêter son corps comme lieu de la jouissance réglée par l'inconscient, c'est-à-dire la satisfaction où il entre comme objet joui par l'inconscient, le partenaire étant là l'instrument de cette jouissance toujours partielle, autoérotique. C'est à cela que le névrosé refuse de prêter son corps, préférant rester dans une satisfaction purement fantasmagorique ou faire consister le désir en le maintenant comme insatisfait ou impossible.

On comprend comment toucher à ce réel-là met à mal l'idéal de l'amour, qui avait également servi au sujet à faire suppléance à cette absence. Chute d'un idéal que le sujet a du mal à lâcher, préférant sans doute longtemps rester dans le miroitement de son illusion, ou, au contraire, dans la plainte que l'autre ne fait pas tout ce qu'il faut pour y atteindre. Il s'agit pourtant de lâcher l'idéal sans renoncer à l'amour pour autant, comme on le voit dans le film de Lars von Trier *Nymphomaniac*, où est montré de la façon la plus crue comment la sexualité ne fait pas rapport. Elle est même utilisée par un petit groupe de filles comme une arme contre l'amour, contre l'amour menteur. « On est en guerre contre l'amour » est leur devise et ne coucher qu'une seule fois avec le même partenaire est leur règle. Mais cette devise ne fait pas longtemps lien social dans le groupe puisque l'héroïne du film va se retrouver rapidement la seule à la porter. Cette dernière instaure un

emploi du temps de ses amants qui se succèdent les uns aux autres, tous instruments remplaçables au service de sa jouissance, chaque amant étant associé à un mode de jouissance particulier. Pas de lien social par la jouissance qui détruit le lien amoureux et familial, elle reste profondément seule autant dans sa jouissance que dans sa vie. De prendre le « pas de rapport sexuel » comme devise, elle paie le prix fort, de ne pas pouvoir ou ne pas vouloir nouer la jouissance au désir et à l'amour. Elle ne fait que présentifier cette absence jusqu'à se détruire elle-même.

Il faut le temps pour lâcher les significations et quitter le déchiffrage

Il faut le temps pour arrêter la course à la vérité qui avait animé le travail analytique. Pour prendre acte de cet aperçu sur la vérité menteuse, pour reprendre l'expression de Lacan. Telle cette phrase qui surgit à la suite du récit d'un rêve que je rapporte en séance : « Je ne crois plus dans mes rêves », découvrant là leur dimension de fiction, « je ne crois plus en ce qu'ils veulent me faire miroiter de vérité ». D'une part, cette phrase renvoie à la façon dont l'inconscient trouve des subterfuges pour poursuivre son but. Elle est directement associée à ce qui se passait enfant, alors que j'avais mis en place une astuce pour me réveiller d'un cauchemar, il se poursuivait dans la chambre. Je croyais être réveillée et le cauchemar continuait, ouvrant une fenêtre sur un mode de jouissance reconnu au cours de l'analyse comme prévalent. Subterfuge de l'inconscient pour que ça jouisse, encore ! D'autre part, ce « je ne crois plus dans mes rêves » renvoie également à la limite de la course à la vérité et à l'aperçu sur la dimension d'élu-cubration de l'inconscient, toujours prompt à produire des significations à l'infini. Au bout du compte, sa raison est plus dans le « ça jouit » que dans le sens. Même si de la vérité on ne sort jamais complètement, il s'agit de lui rendre sa place, limitée par le réel.

Il faut le temps pour épuiser le sens jusqu'à ce qu'il ne se réduise plus qu'à une flèche pointée vers le vide, le hors-sens et notamment le hors-sens de la vie. « À quoi ça sert la vie ? », question à laquelle le sujet s'est échiné à répondre de mille façons possibles jusques et y compris dans un « ça ne sert à rien » déprimé. Il est si difficile à soutenir, le hors-sens de la vie, comme une ouverture sur le réel, le réel de la vie pure.

Il faut le temps pour accéder à la dimension de jouissance de *lalangue* dans les formations de l'inconscient que l'on a consciencieusement essayé de déchiffrer jusque-là et dont on a tenté d'extraire la signification. C'est la répétition du lapsus réduit à son hors-sens qui amène l'analysant vers la

sortie du transfert, nous dit Colette Soler dans « Le temps, pas logique ¹² ». C'est cela qui pourra l'amener à conclure qu'il n'y a rien à savoir de déterminant sur le sujet du côté de l'Autre. Pas d'Autre qui sait mais ça jouit. C'est précisément ce qu'illustre le rêve suivant qui se déroule chez l'analyste. Le rêveur entend qu'« on rit » dans la pièce d'un lapsus qu'il vient de faire mais qu'il ignore. Il interroge donc l'analyste pour savoir ce qu'il vient de dire, mais ce dernier ne répond pas. Après une hésitation sur la raison de son silence – ne veut-il ou ne peut-il pas répondre ? –, le rêve se conclut sur le constat de l'impossibilité de l'Autre à répondre. Face à cet impossible qui rompt avec la course au sens, il ne reste que le rire, ça jouit hors sens. Ce rêve opérera une coupure durable avec la signification. En effet, au principe de l'inconscient, pas de savoir qui fasse sens et qui détienne la véritable signification du sujet.

Les formations de l'inconscient ne sont pas tant à prendre au niveau du sens que dans leur dimension de non-sens qui réintroduit le corps par la jouissance. Au terme, il s'agit de saisir de quelle façon ça jouit dans l'inconscient plutôt que de quels signifiants le sujet est défini, fabriqué, constitué. Épuiser le sens et le réduire, du signifiant à la lettre, du langage à *lalangue*, de la construction œdipienne au fantasme et à l'objet *a* et des formations de l'inconscient à déchiffrer à la jouissance qui fait trou dans le sens. Épuiser les constructions de l'inconscient et ses fictions qui participent à l'embrouille pour procéder à une déconstruction qui sépare le sujet de l'Autre dans un « ça jouit » qui donne sa véritable consistance au sujet.

Ce qui fait durer la cure, donc, est que le principe de conclusion est insupportable : l'analyse débouche sur un savoir insupportable, savoir d'un impossible, d'où l'horreur de savoir. On passe donc d'un « ça dure longtemps parce qu'il n'y a pas de fin », que l'on a vu tout à l'heure, au « ça dure longtemps parce que la fin ou ce qui la précipite est insupportable ». Changement de perspective donc.

Qu'est-ce qui pousse le sujet à conclure, à prendre acte de ce réel tant de fois aperçu, tant de fois recouvert par les significations, toujours phalliques ? Combien de fois de cet aperçu il a fait un « je vois bien mais quand même », combien d'aperçus que le savoir à tirer d'une analyse n'est pas dans l'Autre, et de tentations à y croire quand même, d'oscillations et de volte-face ? Qu'est-ce qui va arrêter l'oscillation et précipiter le franchissement ? Le temps pour comprendre qu'il n'y a rien à attendre du côté de l'Autre pour se définir, pour donner une vraie consistance au sujet qui ne soit pas du semblant. Il faut du temps et des aperçus répétés sur ce réel pour que le sujet se décide à se définir seul et non à partir de l'Autre ou

des autres, selon ce qu'il est, c'est-à-dire selon son désir, ce qu'il se fait être comme objet, son mode de jouissance singulier, ce qu'il en a reconnu. Cela ne dépend donc pas d'un processus logique interne au déroulement de la cure mais d'une décision du sujet qui peut ne jamais arriver.

La question devient pour le sujet de saisir, au-delà du fantasme, son mode de jouissance propre qui fait suppléance au rapport sexuel, c'est-à-dire qui lui permet de faire lien avec le partenaire malgré tout. Ce qui continue comme symptôme, comme son mode le plus singulier de jouissance le liant au partenaire, il s'agit de le reconnaître, de s'y reconnaître comme ce qui le définit en dehors de tout recours à l'Autre, de toute aliénation aux signifiants et aux idéaux de l'Autre.

C'est précisément de pouvoir s'identifier à ça qui sépare le sujet de l'Autre et qui rend possible le deuil de l'analyste qui avait déjà été mis à mal dans sa supposition de savoir. Dans « L'étourdit ¹³ », Lacan nous dit : « C'est d'autant que son deuil dure de l'objet *a* auquel il l'a enfin réduit, que le psychanalyste persiste à causer son désir : plutôt maniaco-dépressivement. » C'est dire qu'après la chute du sujet supposé savoir, il lui faut encore faire le deuil, le deuil de l'objet. « Et puis le deuil s'achève », poursuit Lacan, permettant une séparation d'avec l'analyste, d'avec la présence de l'analyste, non sans une certaine satisfaction d'avoir mis un terme au mirage de la vérité.

Pour conclure, je reprendrai juste ces deux phrases qui n'ont cessé de scander mon texte : « le temps paraît long » mais « il faut le temps pour... ». En effet, on voit comment le temps paraît long – surtout la fin qui n'en finit pas de finir – quand on entre dans un temps qui ne se satisfait plus du déchiffrement dont on a aperçu la vanité et que l'on bute sur l'émergence insistante du réel. Mais, d'un autre côté, il faut le temps pour se faire à ce réel et accepter l'insupportable de la conclusion et la séparation d'avec l'Autre.

Mots-clés : durée des analyses, pas de rapport sexuel, il faut le temps, réel comme impossible, jouissance, objet du fantasme.

*  Intervention au séminaire EPFCL « La durée des analyses, ses raisons », à Paris le 2 avril 2015.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007, p. 166.

2.  *Ibid.*, p. 21.

3.  L. Izcovich, « La hâte et la sortie », *Champ lacanien*, n° 7, Paris, EPFCL, 2009, p. 69.

4.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 465.

5.  C. Soler, « Le dire, sexué », *Hétérité*, n° 6, Paris, IF-EPFCL, 2007, p. 114.

6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 143.

7.  *Ibid.*, p. 66.

8.  *Ibid.*, p. 68.

9.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 439.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 74.

11.  J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 438.

12.  C. Soler, « Le temps, pas logique », *Champ lacanien*, n° 7, EPFCL, 2009, p. 16.

13.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 487.

SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

*Faire lien social
dans le capitalisme contemporain ?*

Sidi Askofaré

Lien social et « liens hors discours * »

En guise de contribution à ce séminaire dont l'intitulé, « Faire lien social dans le capitalisme aujourd'hui ? », il faut que je le dise, m'a beaucoup impressionné, j'ai proposé un titre dont j'attendais qu'il me secoue un petit peu et me sorte de mon « sommeil dogmatique ». Ce titre : « Lien social et "liens hors discours" ». Rassurez-vous, ce n'est pas pour verser dans la théorie de la psychose généralisée, encore que nous ayons beaucoup à apprendre de ce que Lacan a appelé la « psychose sociale ¹ ».

Non, ce qui m'a inspiré ce titre, et que j'ai déjà évoqué dans mon argument, c'est le flou, la quasi-indétermination qui a accompagné le succès du syntagme de « lien social » qui, aujourd'hui, est mis à toutes les sauces et jusqu'à être tenu pour le strict équivalent d'une autre expression très à la mode : le « vivre ensemble ».

En commençant à réfléchir sur ce que j'allais bien pouvoir dire ici, je me suis rendu compte qu'il me fallait éviter deux écueils : m'embarquer dans la conception triviale du « lien social » qui remplit les pages du journal, ou reconduire, sans rien interroger, ce que j'ai appris et que j'essaye parfois de transmettre comme la théorie des « quatre discours » plus un, le « discours capitaliste ».

C'est alors qu'il m'est apparu, en effet, que l'intitulé même de notre séminaire de l'EPFCL devrait nous conduire à mettre en tension notre conception du lien social et celles qui ont cours aujourd'hui, que ce soit dans le monde académique ou dans le monde politique, associatif et autres. Pourquoi ? Parce que poser la question de « faire lien social dans le capitalisme aujourd'hui » invite déjà à déterminer de quel « lien social » nous parlons.

Et d'abord, qu'entendre par « faire lien social » ? Qu'est-ce que faire « lien social » ? Faire lien social, est-ce s'offrir comme agent d'un lien social – ancien et institué ou nouveau ? Est-ce consentir à s'engager, comme autre, ou plus exactement à la place de l'autre du discours, dans le lien initié par l'agent de ce discours ? Voire : est-ce du même ordre de désirer que ça marche, de désirer être le maître, de désirer « faire désirer » ou

d'accéder au désir de se faire la cause du désir d'un autre ? Qu'est-ce qui fait « lien social » ? Qui peut faire « lien social » ? « Faire lien social » peut-il se produire à l'initiative d'Un tout seul ? Enfin, comment entendre ce « lien social » ? Au sens que nous a épelé Lacan dans *L'Envers de la psychanalyse* ² ? Ou au sens des sociologues et des anthropologues – Durkheim, bien sûr, mais aussi Norbert Elias (*La Société des individus* ³), Louis Dumont (*Essais sur l'individualisme* ⁴), Maurice Godelier (*Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie* ⁵ et *Communauté, société, culture* ⁶) – qui se sont intéressés, au-delà du « lien social » – ou « lien sociétal » –, aux « liens sociaux » ? Une autre perspective est aussi possible, et peut-être a-t-elle été déjà initiée ici même : c'est celle qui consisterait à confronter, sur cette question, Lacan et Freud (« Psychologie collective... » et *Malaise dans la culture*), mais aussi Lacan et Foucault (à propos des « fondateurs de discursivité ⁷ »), voire Lacan et Deleuze (« Capitalisme et schizophrénie ⁸ ») !

Mais, en vérité, ce qui m'intéresse dans ce thème, c'est d'une part ce qu'il impose de réévaluation de notre savoir concernant la problématique du lien social, et d'autre part les ponts qu'il permet de construire avec d'autres disciplines qui investissent cette même question.

1

Je vais partir du plus loin dont je puisse partir, en l'occurrence, du lien. Sans le qualifier de social. Ne serait-ce que parce que, pour déterminer ce qui fait lien, il est nécessaire de définir ce qu'est un lien et ce que ça lie. Au plus simple, je dirais qu'un lien, c'est d'abord et avant tout ce qui attache au moins deux choses, un sujet et une chose (au sens large : un objet, une image, une représentation, une valeur, un idéal, un signifiant), deux sujets ⁹, voire un sujet et un groupe (famille, clan, bande, collectif, ethnie, nation, etc.).

De poser cette définition minimale, on voit bien que surgissent immédiatement d'autres questions, plus redoutables : ce quelque chose qui lie, cet élément qui lie, cet élément qui attache est-il de l'ordre de la substance ou simplement de la relation ? Est-il matériel ou immatériel (affectif, sentimental, conceptuel) ? Est-il visible ou invisible ? Est-il temporaire ou intemporel ? Ou encore : qu'a en commun tout ce que la langue rassemble à travers les syntagmes de « liens de sang », « liens d'amitié », « liens de travail », « liens de propriété », « liens de solidarité », « liens d'amour », etc. ?

Tout cela pour dire que la question du lien est à la fois fondamentale et d'une redoutable complexité. Le rappeler ici, au début de cette conférence,

c'est aussi nous inviter collectivement à ne pas la rabattre trop vite sur ce qui est connu de nous, c'est-à-dire ce qui a été mis au jour et élaboré à partir de notre pratique, la psychanalyse, et du savoir qui s'en est déposé.

2

Il y a donc le lien au sens générique, les liens – ce qui suppose des « à lier » et du « liant » –, et il y a ce que nous avons pris le pli – au moins depuis Lacan – d'appeler le « lien social ». C'est à propos de ce dernier que nous avons été amenés à nous poser la question : qu'est-ce qui fait lien ? et à nous engager dans l'exploration de ce qui peut s'en dire depuis la psychanalyse, c'est-à-dire tout à la fois depuis l'invention de la psychanalyse et depuis l'expérience analytique elle-même.

Cette question, j'ai tenté de la déployer dans un petit texte que j'ai rédigé à la demande de mes collègues du CCPSO, en guise d'argument de notre collègue pour le catalogue national. Permettez-moi de le rappeler au lieu de me paraphraser. La question dite du « lien social » est devenue centrale dans la vie intellectuelle et les débats politiques. Et pas uniquement dans le journal, les recherches sociologiques ou les spéculations des philosophes. La psychanalyse elle-même est sollicitée et interpellée sinon pour suggérer des solutions en tout cas pour formuler son diagnostic. Freud soi-même le fit en son temps avec son *Malaise dans la culture* – 1929¹⁰. Mais auparavant, il s'était interrogé sur ce qui fait lien dans « Massenpsychologie und Ich-Analyse » – 1921¹¹ – où il mettait en évidence, d'une part, que « la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale » et, d'autre part, que les fonctions et les processus dégagés par l'analyse dans les cures individuelles sont les mêmes que l'on retrouve à l'œuvre dans les institutions sociales éminentes que sont l'Armée et l'Église. Et sans doute pourrait-on ajouter la Famille, voire la Nation : identification, amour, père et symptôme (cf. ses trois types d'identification).

Si Lacan reprend à nouveaux frais la question de ce qui fait lien¹², c'est moins pour se démarquer de Freud, ou pour le contester, que pour le radicaliser. Cette option, si elle recycle le syntagme de « lien social » que Durkheim lui-même emprunte à Rousseau, vaut d'abord par l'obligation qu'elle impose de spécifier la question en la complétant : qu'est-ce qui fait lien entre les/des parlêtres ?

C'est dire donc que la question outrepassa celle des liens naturels, biologiques (liens instinctuels qui régissent le monde animal non parlant), pour instaurer l'ordre des discours en tant que « lien social, fondé sur le langage ». Si l'instinct est insuffisant pour rendre raison du lien social entre

parlêtres, c'est bien parce qu'il s'agit d'assurer davantage la coexistence d'organismes, celle de corps, de corps parlants et jouissants, de corps habités par la parole mais aussi par la pulsion.

Qu'est-ce qui donc ces corps les assemble, les rapproche, les enchaîne, les unit, les noue, bref, les fait tenir ensemble ? Ce lien est-il de l'ordre du signifiant ou de l'affect ? Est-ce le langage et ce qui en dépend (langue, aliénation, sens, idéaux, identifications, parole, engagement, contrat) ? Ou serait-ce la libido et ses déclinaisons (pulsion, amour, goûts, plaisirs, satisfactions, plus-de-jouir) ? Leur articulation dans la catégorie de discours qui livre la structure à la fois de l'inconscient, de la politique et du couple analytique nous servira à cerner au plus près de l'expérience ce qui fait lien pour le sujet, ce qui fait lien dans la cure analytique, ce qui fait lien entre parlants sexués et ce qui fait lien dans le « social ».

Cette tentative d'ouvrir la question, sans y répondre de façon prématurée, laisse apparaître au moins ceci : derrière cette question d'apparence anodine, gît toute l'économie complexe des formes instituées des rapports du sujet à l'Autre et à la jouissance que Lacan a tenté de subsumer sous la catégorie de discours, c'est-à-dire du « lien social, fondé sur le langage ¹³ ». C'est une théorie ou une doctrine tellement exposée et développée, du moins chez les analystes d'orientation lacanienne, que j'ose à peine l'évoquer. J'y reviens néanmoins. Pour rappeler quoi ? Au moins quatre points :

1. D'abord, ce syntagme de « lien social » n'est pas du cru de Lacan. Il le reprend des philosophes et des sociologues, avec lesquels nous l'avons d'ailleurs, aujourd'hui, en partage ;

2. Mais, le reprenant, il en fait un concept ou en tout cas une catégorie originale qui est sans commune mesure avec ce que dans les champs philosophique et sociologique on appelle encore aujourd'hui « lien social ¹⁴ » ;

3. Si Lacan décrit, ordonne et formalise les liens sociaux, fondés sur le langage, à partir des trois impossibles freudiens – *unmöglichen Berufe* – (le gouverner, l'éduquer, le guérir), ce n'est pas sans étendre l'éduquer (ce qu'il appelle le *discours universitaire* excède la pratique éducative au sens strict ; on peut y inclure toutes les pratiques qui visent à objectiver l'autre afin de le produire comme assujetti au nom d'un savoir : éduquer donc, bien sûr, au sens où Lacan l'assimile à une pratique de dressage ¹⁵, mais aussi convertir le mécréant ou le non-croyant, voire « civiliser » le sauvage), subvertir le « guérir » qui indexe *le désir du médecin* pour lui substituer « l'analyser ¹⁶ », et y ajouter un quatrième : le « faire désirer », autour duquel il structure le « discours de l'hystérique ». Mais Lacan ne s'arrête pas là. Non seulement ce qu'il dit de chacun de ces liens sociaux institués, il ne peut

l'affirmer et le soutenir qu'à partir du dernier-né d'entre eux, l'analytique, mais ce discours analytique le conduit à poser un certain nombre de choses, dont ce qui pourrait s'apparenter à un diagnostic des discours comme tel. Ce que ce diagnostic nous apprend, c'est qu'en vérité tout discours, en tant qu'il est traitement de la jouissance, est un dispositif de maîtrise, un mode d'exercice d'une forme de pouvoir. En tout cas, c'est ainsi que je lis ce que Lacan affirmait au cours de la séance de séminaire du 11 février 1970 : « [...] la référence d'un discours, c'est ce qu'il avoue vouloir maîtriser. Cela suffit à le classer dans la parenté du discours du maître ¹⁷ ».

J'ai dit : pouvoir. Je sais combien ce mot fait peur, et je sais encore plus que les psychanalystes ont tendance à vouloir le rapporter au seul discours du maître. Or, il n'en est rien, comme ce que je viens de rappeler de *L'Envers de la psychanalyse* l'atteste, et comme l'atteste à sa façon « La direction de la cure et les principes de son pouvoir ». En effet, la relation inscrite sur la partie supérieure de chacun des discours institués, celle entre l'agent du discours et l'autre du même discours, est toujours de pouvoir, c'est-à-dire relève du principe de faire produire – là se situe l'acte de l'agent –, par l'autre, des effets non nécessaires ¹⁸. Et cela vaut y compris pour le discours hystérique, qui se présente, au moins phénoménologiquement, comme situé aux antipodes de toute relation de pouvoir ;

4. Enfin, quelques années plus tard, dans sa *Télévision*, Lacan fait valoir que ce qu'il appelle éthique elle-même est à rapporter à ces discours. Plus précisément, il énonce la thèse, aujourd'hui reçue, selon laquelle « l'éthique est relative au discours ¹⁹ ».

On peut dire que le projet de Lacan d'élever la psychanalyse à la dignité d'un lien social *sui generis* est pour beaucoup dans la manière dont il a été conduit à définir ce qu'est, selon lui, un lien social. Très exactement à partir de trois coordonnées principales : un métier ou une pratique sociale ouvrant sur un acte spécifique ; la structure de langage – qui dépasse de loin la parole – en tant qu'elle instaure « un certain nombre de relations stables » où s'inscrivent les énonciations effectives des sujet autant que leur conduite et leurs actes ; l'articulation de ces « relations stables », de ces « discours établis » qui font la Culture, mais au sens où « la culture en tant que distincte de la société, ça n'existe pas ²⁰ ».

Comment considérer, sur le fond de cette doctrine, que l'on puisse répondre à la question : « Faire lien social dans le capitalisme contemporain ? ».

3

C'est à ce point que je convoquerai l'autre théorie du lien social, la seule qui puisse « rivaliser » avec celle de Lacan, la théorie du sociologue Émile Durkheim. Si Lacan s'appuie sur une théorie du signifiant, une théorie de la structure du sujet et une théorie de la jouissance pour construire sa conception du lien social, Durkheim va initier son approche du lien social sur le fond d'un rejet, le rejet des théories du fonctionnement social fondées sur l'individu. Et qu'est-ce qu'il oppose aux théories de l'individu ? Non pas la catégorie de sujet, bien sûr, mais celle de solidarité, catégorie sur laquelle il va prendre appui pour analyser à la fois le processus de différenciation des individus et la cohésion des sociétés modernes. Il s'agissait de répondre à une question redoutable : « Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ²¹ ? » En lieu et place des théories du contrat social, Durkheim va donc mettre l'accent sur le lien à la société – le « lien social » – et les liens qui font la société – les « liens sociaux ». On remarquera qu'il ne faudra à Durkheim pas moins de trois ouvrages – *De la division du travail social*, *Le Suicide* et *L'Éducation morale* – pour venir à bout de ce programme.

Je dirai, pour faire simple, que Durkheim fraye une nouvelle perspective sur le lien social, perspective qui essaye d'articuler les deux conceptions qui l'ont précédé : le « fait social » comme étant originairement économique, l'activité économique comme vecteur fondamental du lien social, et l'homme comme « animal politique ». Bref, l'homme du besoin et l'homme du lien, de l'attachement, de la solidarité et de la reconnaissance.

C'est pourquoi c'est le travail, la division du travail social et les rapports de travail qui vont constituer la base sur laquelle Durkheim va édifier sa conception du lien social, poser la question des fondements de ce lien – lien qui attache l'individu aux groupes et à la société et les individus entre eux –, examiner les « pathologies » de ce lien et envisager les conditions de son maintien : la régulation et l'intégration.

Si le travail, la division du travail avec ses conséquences – complémentarité, sentiment de sa dépendance à l'endroit des autres, nécessité de la concertation et de la coopération – constitue la matrice de la construction théorique de Durkheim, il ne limite pas pour autant le lien social aux liens de travail. Le lien social comporte et implique d'autres liens sociaux qui conditionnent et encadrent le lien de travail ; je dirai, pour ne pas tomber dans le ternaire vichyssois : famille, religion, politique, etc. Il s'agit de dispositifs, d'institutions qui fabriquent du sujet et produisent les liens, la protection, la formation, la reconnaissance, les idéaux et la solidarité sans

lesquels une vie proprement humaine devient sinon inconcevable en tout cas profondément mutilée.

Prenant appui sur les travaux du philosophe et sociologue allemand Ferdinand Tönnies – l’auteur de *Communauté et société, Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887) –, Durkheim va s’attacher à examiner le changement dans la structure de la solidarité qui aura déterminé le passage de la société traditionnelle à la société moderne, le passage de la « solidarité mécanique » à la « solidarité organique ». « La *solidarité mécanique* correspond à la solidarité par similitudes. Elle renvoie aux sociétés traditionnelles dans lesquelles les individus sont peu différenciés les uns des autres, partagent les mêmes sentiments, obéissent aux mêmes croyances et adhèrent aux mêmes valeurs. La *solidarité organique* est la forme opposée, celle qui caractérise les sociétés modernes. Ce qui fait le lien social dans ces sociétés, c’est avant tout l’interdépendance des fonctions, laquelle confère à tous les individus, aussi différents soient-ils les uns des autres, une position précise ²². » Le lien social moderne est donc celui qui tente d’accorder et de faire tenir ensemble l’individualisme comme valeur et la nécessaire solidarité sans laquelle « faire société » devient impossible.

Les durkheimiens contemporains, et en particulier Serge Paugam, ont construit sur le fond de la théorie du lien social de Durkheim une théorie des liens sociaux. Ainsi S. Paugam ramène-t-il, dans l’après-coup des changements sociologiques qui ont affecté les sociétés européennes depuis la Seconde Guerre mondiale, les liens sociaux fondamentaux – tiens, tiens... – au nombre de quatre :

- les liens de filiation (entre parents et enfants) ;
- les liens de participation élective (amour, amitié, etc.) ;
- les liens de participation organique (monde du travail, liens entre collègues) ;
- les liens de citoyenneté (les liens politiques, associatifs, fondés sur le partage des mêmes idéaux et valeurs).

Il se trouve que Durkheim, de son temps, s’était interrogé sur ce qu’il en était de la solidarité organique et de son devenir dans le capitalisme de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. En effet, à ses yeux, l’intégration des individus au lien social passe par leur intégration – directe ou indirecte – au monde du travail, en ce que le travail leur assure une fonction précise, interdépendante des autres fonctions, et par conséquent une utilité sociale. Aussi a-t-il été conduit à s’interroger plus précisément sur les incidences produites par le capitalisme dans le rapport à l’emploi (plus ou moins forte

instabilité pour les travailleurs face à l'avenir) et dans le rapport au travail (plus ou moins forte adaptation à leurs tâches). Son diagnostic ? Le capitalisme conduit à la précarisation, voire à la précarité de l'emploi pour de nombreux travailleurs. Mais pas seulement. La concurrence sauvage érigée en système de fonctionnement entraîne aussi les faillites, les dépôts de bilan, les cessations d'activités et, *in fine*, le chômage. Or, étant donné le caractère structurant de l'emploi et du travail dans le lien social déterminé par la solidarité organique, cette précarité de l'emploi et du travail devient assez facilement et assez rapidement une précarité sociale tout court. Avec au bout une désinsertion subjective et sociale, une sortie du lien social.

4

Je me hâte. De Durkheim à Lacan, il y a donc des points communs. Le plus important, à mes yeux, est que tous deux situent le lien social principalement des liens sociaux institués qui sont également, la structure des discours établis nous l'a appris, à la fois dissymétriques et d'assignation. Or les mutations et les atteintes fortes du capitalisme – et du « discours capitaliste » – portent électivement sur ces liens. La simple lecture du journal suffit pour attester que les mutations initiées par le capitalisme touchent principalement le monde économique – donc l'emploi et le travail –, la famille – donc l'éducation, la fabrique des sujets, la transmission –, la religion – donc le sens, les liens communautaires et culturels –, l'école – donc le savoir, la formation, la recherche –, l'hôpital – donc le soin –, le droit – donc les normes –, la politique – donc le collectif, le destin commun, la protection, la solidarité, la défense. Etc.

Sur le constat, il est facile de s'accorder. Demeure la question : quel capitalisme, ou qu'est-ce qui, du capitalisme, met ainsi à mal le lien social et les liens sociaux ?

Mon hypothèse est que c'est ici que notre approche du lien social, celle léguée par Lacan, se distingue et peut être plus éclairante que celles des sociologues, des philosophes et des économistes. En effet, malgré les acquis immenses de la théorie de Durkheim et de ses successeurs, l'économisme reste dominant. Y compris dans la sociologie, donc. Et ce qui est appelé « capitalisme », on le réduit presque naïvement à un système économique différent et opposable à d'autres systèmes économiques possibles. C'est d'ailleurs même pourquoi Durkheim a pu considérer que, par l'éducation morale des citoyens, la « démarchandisation » des individus et la régulation par l'État de la sphère économique – adoucissement de la concurrence, système de protection sociale, système de redistribution par une politique

fiscale juste, etc. –, on pouvait contrer les effets dévastateurs de l'économie capitaliste. À cette perspective, il me semble que Lacan en oppose une autre qui, en fondant le lien social non dans le travail – et donc, dans l'économie – mais dans le langage, le fait relever de la culture. Lacan ne disait-il pas d'ailleurs aux Américains, et à la surprise générale : « La culture, moi, c'est ce que j'ai essayé d'écarteler sous la forme de quatre discours, mais bien sûr ce n'est pas limitatif. C'est le discours qui flotte, qui surnage à la surface de notre politique à nous, je veux dire de notre façon de concevoir un certain lien social. Si le lien était purement politique, nous y avons ajouté le discours qu'on appelle universitaire, le discours qu'on appelle scientifique, qui ne se confondent pas, contrairement à ce qu'on imagine ²³. »

Le frayage de Lacan – c'est mon hypothèse, voire ma thèse –, en proposant la notion oxymorique de « discours capitaliste », a été justement d'attirer l'attention sur ce que les « discours » sociologistes et économistes méconnaissaient ou occultaient, à savoir que le malaise contemporain n'est pas à rechercher dans l'efficace d'un système économique, c'est-à-dire un mode spécifique de production et de répartition des richesses, mais dans un discours, au sens où Lacan fait relever ce dernier de la culture – au sens quasi freudien, *Kultur* –, et parfois l'identifie à l'idéologie ²⁴ dans sa fonction de faire tenir ensemble des corps.

Or, envisager le capitalisme sous l'angle du discours – même si c'est pour poser d'emblée que, contrairement aux discours fondamentaux, il ne fait pas lien social –, n'est-ce pas déjà commencer à mettre au jour que le système productif n'est peut-être pas ce qu'il y a de plus délétère dans le capitalisme ?

J'ai l'idée que si Lacan a tant insisté sur le « discours capitaliste », ce n'était pas pour dire autrement ce que les économistes – et notamment Karl Marx – avaient si bien établi. Au contraire, c'était pour souligner que ce qui est le plus dangereux pour le lien social – et donc pour la psychanalyse, pour autant en fait le dernier-né des discours qui le constituent, ce lien social –, c'est le capitalisme comme « civilisation », si je puis dire, soit ce qu'il a proposé d'appeler : « discours capitaliste ».

L'essence de ce « discours capitaliste » n'est rien d'autre que l'articulation historique, voire la fusion, de l'économie industrielle puis financière, du discours de la science – comme « idéologie de la suppression du sujet » – et de l'individualisme démocratique et égalitariste. Cette « civilisation » a comme trouvé son accomplissement dans l'émergence et la domination tendancielle de ce qui est aujourd'hui appelé : ultra-libéralisme ²⁵.

§

Je conclus.

Que cette « civilisation » soit destructrice de liens, c'est l'évidence même. Et ce qu'elle met à nu n'est rien d'autre que ce que Lacan a appelé dans sa « Troisième » le *symptôme social* : « Il n'y a qu'un seul symptôme social – chaque individu est réellement un prolétaire, c'est-à-dire n'a nul discours de quoi faire lien social, autrement dit, semblant ²⁶. »

Que le capitalisme mette à nu cette dimension du symptôme social implique-t-il pour autant qu'on l'y réduise ? Et surtout, doit-on en conclure que par ses ravages, il vienne non seulement à bout des « discours établis » mais qu'il rende impossible tout lien ? C'est peut-être sous-estimer la solidité que le lien social – les quatre discours – tient de la structure et c'est sans doute mésestimer les capacités du capitalisme à inventer de nouveaux liens, fussent-ils hors discours.

Et peut-être que, de cela, Facebook et Twitter ne sont que les timides précurseurs !

Mots-clés : lien social, liens hors discours, capitalisme, discours capitaliste, solidarité, exclusion.

* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Faire lien social dans le capitalisme contemporain ? », à Paris le 16 avril 2015.

1. ↑ Je fais allusion ici à deux références qui me paraissent mériter d'être méditées. La première se trouve dans « D'une question préliminaire... » : « Nous ne nierons pas qu'au point du monde où nous résidons, nous en avons vu assez là-dessus pour nous interroger sur les critères par où l'homme d'un discours sur la liberté qu'il faut bien qualifier de délirant (nous y avons consacré un de nos séminaires), d'un concept du réel où le déterminisme n'est qu'un alibi, vite angoissant si l'on tente d'en étendre le champ au hasard (nous l'avons fait éprouver à notre auditoire dans une expérience test), d'une croyance qui le rassemble pour la moitié au moins de l'univers sous le symbole du père Noël (ce qui ne peut échapper à personne), nous détournerait de le situer, par une analyse légitime, dans la catégorie de la psychose sociale, – pour l'instauration de laquelle Pascal, si nous ne nous trompons pas, nous aurait précédé. Qu'une telle psychose s'avère compatible avec ce qu'on appelle le bon ordre, c'est ce qui n'est pas douteux, mais ce n'est pas non plus ce qui autorise le psychiatre, fût-il le psychanalyste, à se fier à sa propre compatibilité avec cet ordre pour se croire en possession d'une idée adéquate de la

réalité à quoi son patient se montrerait inégal. » (J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 576.) La seconde dans « Le savoir du psychanalyste » : « Ce n'est pas parce que la *Verwerfung* rend fou un sujet quand elle se produit dans l'inconscient, que la même, et du même nom d'où Freud l'emprunte, ne règne pas sur le monde comme un pouvoir rationnellement justifié. » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 196.)

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.
3. ↑ N. Elias, *La Société des individus*, Paris, Pocket, 2004.
4. ↑ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 1991.
5. ↑ M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.
6. ↑ M. Godelier, *Communauté, société, culture*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
7. ↑ M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur ?, Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p. 789-821.
8. ↑ G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972-1973 ; *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
9. ↑ Et se pose déjà la question : à partir de combien de sujets peut-on parler d'un lien social ? De deux, comme le suggère Lacan avec le « discours analytique », ou au-delà comme ont l'air de le considérer aussi bien le droit que la sociologie ? Et dans cette dernière hypothèse, n'assistons-nous pas à une confusion entre « lien social » et « lien sociétal » ?
10. ↑ S. Freud, *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 2004.
11. ↑ S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, Paris, Payot, 2012.
12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.* Et « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 21. Formule d'une apparence simplifiée, mais qui, il ne faut pas l'oublier, fait fonds sur une thèse souterraine qui se pourrait formuler : contrairement à la jouissance, qui, elle, ne fait pas lien entre parlants, pour autant qu'elle se situe du côté de l'Un-tout-seul, de l'Un hors lien, donc.
14. ↑ Pour s'en convaincre on peut se reporter à l'ouvrage, devenu un classique, du sociologue Pierre Bouvier, *Le Lien social*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005.
15. ↑ Cf. « L'étourdit » : « Ah ! N'eût-on pu mieux le dresser, je veux dire l'éduquer. Pour ça on peut toujours courir. » (J. Lacan, *Autres écrits, op. cit.*, p. 461.)
16. ↑ « Le discours que je dis analytique, c'est le lien social déterminé par la pratique d'une analyse. Il vaut d'être porté à la hauteur des plus fondamentaux des liens qui restent pour nous en activité. » (J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 518.)
17. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 79.
18. ↑ Je me permets de renvoyer ici au texte de ma contribution au séminaire du Champ lacanien de 2012 : « "De l'autorité du Maître au règne des experts" : science et pouvoir(s) », *Mensuel*, Paris, EPFL, n° 69, p. 49-58.
19. ↑ J. Lacan, « Télévision », art. cit.
20. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 51.
21. ↑ É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, coll. « Quadrige/Grands textes », 2013, p. XLIII.

22. ↑ S. Paugam, « Durkheim et le lien social », dans É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, p. 11.

23. ↑ J. Lacan, « Le symptôme », « Conférences dans les universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 48.

24. ↑ « [...] si je me trouve en position de frayer le discours analytique, comme je l'ai écrit, c'est en tant que je le considère comme constituant, au moins en puissance, cette sorte de structure que je désigne du terme de discours, c'est-à-dire ce par quoi, par l'effet pur et simple du langage, se précipite un lien social. On s'est aperçu de cela sans avoir besoin pour autant de la psychanalyse. C'est même ce que l'on appelle couramment *idéologie*. » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 152.)

25. ↑ Or l'ultra-libéralisme n'est déjà pas le libéralisme et encore moins le capitalisme. Ce dernier, en tant que système économique, on le sait, est tout à fait compatible avec des formes de gouvernement et des « discours idéologiques » les plus divers : des fascismes aux capitalismes d'État, en passant par les démocraties libérales ou des théocraties. Aussi, l'ultra-libéralisme, s'il constitue la forme dominante du capitalisme contemporain, n'en est que l'une de ses formes – perverses ? – possibles. En effet, l'ultra-libéralisme incarne l'absolutisation de la liberté – qu'il pousse jusqu'au paradoxe de sa congruence avec l'absolue soumission aux lois du marché –, notamment par rapport à l'égalité et *a fortiori* à la fraternité, pour n'en rester qu'aux signifiants qui font la devise de la République française.

Pour saisir ce qu'est le capitalisme, et ne pas trop rapidement le faire équivaloir à ce que Lacan a thématiqué comme « discours capitaliste » – qui est le discours, la culture de la « société de marché » et non pas de la seule « économie de marché » –, il convient peut-être de relire ou de lire les bons historiens. Et tout particulièrement Giacomo Todeschini, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Paris, Verdier/poche, 2004. G. Todeschini vient de donner une suite à cet ouvrage magistral, suite qui éclaire et approfondit notre intelligence des phénomènes et des processus de marginalisation, de précarisation et d'exclusion sociale dans le capitalisme depuis ses origines et jusqu'à l'époque moderne : *Au pays des sans-nom. Gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen-Âge à l'époque moderne*, Paris, Verdier, coll. « Histoire », 2015.

26. ↑ J. Lacan, « La troisième », *La Cause freudienne*, n° 79, 2011, p. 18.

CLINIQUE

Fanny Matte

La souffrance impose-t-elle le silence * ?

« Quand la lune passe à l'ouest
L'ombre des fleurs de cerisier
S'allonge vers l'est. »

Buson

Le silence entre les mots, autour des maux

« C'est effrayant de penser qu'il y ait tant de choses qui se font et se défont avec des mots ; ils sont tellement éloignés de nous, enfermés dans l'éternel à peu près de leur existence secondaire, indifférents à nos extrêmes besoins ; ils reculent au moment où nous les saisissons, ils ont leur vie à eux et nous la nôtre, je l'éprouve plus douloureusement que jamais en vous écrivant ¹. »

Ce court passage de Rilke adressé à son amie vénitienne fait écho à cette question, à ces questions que je me pose très souvent dans ce lieu de travail où j'exerce. Lieu où la vie et la mort se côtoient au plus près, où les enfants ont leur vie à eux, où les parents, les professionnels ont la leur, et parfois toutes ces vies semblent si éloignées les unes des autres que seul le silence semble pouvoir être le lien. Le titre de mon intervention est venu comme question dans l'après-coup de la rencontre avec la clinique du réel de la mort et de mes débuts en institution comme psychologue clinicienne dans un service pour enfants porteurs de maladies rares, non identifiées, où la perte fonctionnelle, le handicap moteur et psychique y sont très présents.

Ce service (appelé Oasis) accueille dans le secteur sanitaire huit enfants, qui relèvent tous de soins palliatifs parfois très longs (certains y restent hospitalisés plus de dix ans). Les enfants accueillis sont polyhandicapés, porteurs d'encéphalopathies d'origines variées et orphelines. Certains ont antérieurement parlé, marché, et rencontrent alors l'épreuve de la perte fonctionnelle, parfois de manière foudroyante. Tous nécessitent une surveillance médicale constante. Dans ce service, la mort rode en permanence,

tout en se mêlant à un formidable mouvement de vie. Le discours médical et le discours de la science ne peuvent souvent répondre que partiellement à l'énigme dont sont porteurs certains enfants pour qui la mort est proche ou « annoncée », parfois attendue par les parents et les professionnels. Les enfants sont porteurs de maladies orphelines, porteurs d'énigmes, de mystères. Les examens médicaux peuvent expliquer pour une part l'origine de la pathologie, mais souvent quelque chose échappe... Cet impossible à supporter, la présence de ces enfants dont on « ne comprend pas pourquoi, mais pourtant », amène chaque parent, chaque sujet, chaque professionnel accompagnant l'enfant au quotidien à répondre, à faire avec ce réel, avec ce non-savoir.

C'est la rencontre avec Martin, un enfant arrivé il y a peu dans le service, qui m'a touchée, enseignée ; c'est le travail avec une équipe de femmes soignantes qui m'a guidée dans ce travail d'écriture et de questionnements autour de ce que peut être un analyste, un clinicien dans ce service, auprès de cette équipe, auprès de ces personnes qui au quotidien sont restées à son chevet. Mes questions ne sont pas sans lien avec ce qu'indique Lacan, à partir de 1953 : « Qu'y renonce donc celui qui ne peut rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque ². » Comment entendre ce que dit Lacan sur le fait de rejoindre la subjectivité de son époque ? Est-ce d'être en capacité d'acte là où il n'y a ni savoir ni savoir-faire ? Est-ce permettre de « dégeler les paroles ³ », dégeler les paroles pour réduire les jouissances ? Est-ce s'orienter du réel ? Mais comment s'orienter là où la mort semble être comme omniprésente ? Comment est-il possible pour l'analyste de tenir cette position d'extime dans une institution accueillant des sujets où la clinique du réel, de la mort et de la perte convoque chacun à l'impuissance, à l'impossible ?

En 1967, dans l'« Acte de fondation ⁴ », Lacan distribue la fonction de l'École de psychanalyse sur deux versants : en intension et en extension. « [...], c'est à l'horizon même de la psychanalyse en extension, que se noue [...] [la] béance de la psychanalyse en intension ⁵ ». L'extension désigne la place de la psychanalyse dans le monde, et l'intension désigne la psychanalyse dite didactique en tant qu'elle y prépare des psychanalystes ⁶. En situant une béance essentielle du côté de l'intension, Lacan particularise l'usage que la logique fait de ces deux termes. Il n'y a pas de définition du psychanalyste. Pour reprendre un signifiant usuel de notre société, il n'y a pas de « fiche de poste » pour définir le psychanalyste exerçant en institution. Dans la conférence de 1966 sur « la place de la psychanalyse dans la médecine ⁷ », Lacan situait la psychanalyse comme extraterritoriale, marginale, les psychanalystes eux-mêmes tenant à cette extraterritorialité.

Il pensait que les raisons des psychanalystes « trouver[aient] place en leur temps [...], c'est-à-dire extrêmement vite à considérer la sorte d'accélération que nous vivons quant à la part de la science dans la vie commune ⁸ ». Au fond, il me semble que l'on peut rapprocher cela des propos de Sidi Askofaré qui indique que « la question fondamentale depuis Lacan n'est pas tant celle de la théorie et de la pratique que celle du savoir et de l'acte ⁹ ».

Lorsque je suis arrivée dans le service Oasis il y a quatre ans, les professionnelles (pour la plupart aides-soignantes ou aides médico-psychologiques, au nombre de six ou sept) ont semblé étonnées qu'une psychologue puisse venir les écouter. « On n'a pas grand-chose, ou rien, à vous dire, vous savez, les enfants ici ne parlent pas », puis un peu plus tard « Nous, on est les pipi-caca du service », indiquant la position dans laquelle ce petit groupe de femmes très soudé se situe face au discours médical. Elles soignent les enfants, mais ne sont jamais consultées par les médecins ou les kinésithérapeutes, ni après, ni avant les modifications de soins. D'une certaine manière, ce service fonctionne de façon très opérationnelle, sécrétant des pratiques normalisantes – peut-être pour endiguer l'insupportable ? De fait, la parole et les questions n'ont aucune place, ni dans la dimension institutionnelle, ni au sein de l'équipe.

La mort est un réel qui ne peut être complètement symbolisé dans la parole ou l'écriture. Pour tout sujet, impossible de dire ce qu'est la mort. Il est à noter que « la mort reste une limite irréductible au rêve de toute-puissance médicale ¹⁰ ». Dans sa réponse à une question de Catherine Millot ¹¹, Lacan indique qu'il est pensable que tout le langage ne soit fait que pour ne pas penser la mort, qui en effet est la chose la moins pensable qui soit... Le langage « supplée à l'absence de rapport sexuel et de ce fait masque la mort ».

Peut-on penser que cette première réponse à mon offre de travail, en l'occurrence des temps de rencontres hebdomadaires pour parler des enfants et de ce que les professionnelles vivent, serait une manière de dire qu'elles connaissent le masque de la mort ? Ou alors peut-on penser que la parole est tellement gelée que la réponse « on n'a pas grand-chose » se pose comme une objection de savoirs ? Ou bien souhaitent-elles se mettre en miroir des enfants qui ne parlent pas, comme une tentative de produire du sens sur ce qui fait trou ?

De fait, l'équipe fonctionne vingt-quatre heures sur vingt-quatre, les médecins et les autres professionnels soignants (kinésithérapeutes, infirmières, médecins...) passent, soignent les enfants, mais il n'y a pas ou peu de réunions, pas de paroles, tout est « transmis » *via* l'ordinateur. L'équipe

prend grand soin des enfants au quotidien. Les professionnelles sont là lors de notre première rencontre et s'étonnent qu'une psychologue vienne dans le service (alors que depuis plusieurs années les psychologues ne travaillent plus avec cette équipe). Leur parole a pu peu à peu trouver une place dans le silence ou plutôt l'absence de mots des enfants.

Martin le cosmonaute

Martin est un jeune garçon de 7 ans. Depuis deux ans, il est atteint d'une perte motrice foudroyante, sans aucune déficience intellectuelle ni aucun diagnostic. Il arrive pourvu d'une gastrostomie qui a été réalisée contre son gré. Il ne peut plus séjourner au domicile parental depuis quelque temps, à la suite d'une atteinte motrice aggravée. Il a perdu la marche et une paralysie du haut du corps le rattrape, entraînant des difficultés respiratoires de plus en plus importantes. Il est donc accueilli à l'hôpital de jour pour pouvoir poursuivre sa scolarité et être soigné. En journée, il est avec un groupe d'enfants du même âge que lui et poursuit avec parcimonie sa scolarité. Les soirées et les nuits, il est accueilli dans le groupe Oasis.

À son arrivée, Martin, contrairement aux autres enfants, ne présente pas de difficulté de langage, ni de compréhension (ce sera le cas ensuite). Avec toute son intelligence d'enfant de 7 ans, il fait part de ses désirs, de ses colères, et il peut se plaindre à quelqu'un d'autre de son état, des interdits qu'il rencontre « pour son bien ». L'éducatrice jeunes-enfants qui est en charge du groupe où est accueilli Martin en journée m'adresse régulièrement des courriels et me sollicite au sujet de l'enfant, dont elle se plaint. Les dires de ce dernier semblent beaucoup l'angoisser : « Il cherche les limites. Il veut ingérer des aliments qui risqueraient de provoquer des fausses routes, demande à faire des choses en dehors de ses capacités. À l'école il veut faire du coloriage, effacer le tableau. Il parle avec "des images violentes" ou il s'adresse à l'autre en disant : "Je vais te lancer le marteau, ou mon papa va te couper la tête avec un grand marteau." [...] "Il n'y a que des trucs que je n'ai pas le droit de faire" dit-il sans cesse. » Elle indique être en difficulté avec les gros mots que lui adresse Martin, avec les plaintes et les demandes de ce petit sujet.

Tout cela semble rendre l'équipe éducative impuissante. L'insupportable du réel auquel est confronté cet enfant ne peut être entendu – angoisse – et laisse place à un imaginaire collectif qui tenterait d'apaiser quelque chose : « Si son frère venait visiter le centre, cela pourrait le calmer. » La rencontre de l'équipe de jour avec Martin déclenche une sidération, un effroi face à l'horreur de cette maladie « qui mange les muscles de Martin », indique sa

mère. Aucun travail psychique ne semble alors possible. Il m'est apparu que l'absence de tentatives de l'équipe pour inciter Martin à s'accrocher à la vie a un effet de sidération : l'équipe semble prendre congé de lui à grands pas.

Cette incessante douleur de vivre, avec l'ombre de la mort que Martin rencontre, ne semble pas pouvoir être entendue dans ce lieu d'accueil de jour. Les parents soutiennent le lieu de séjour de manière fantasmatique : « Il faut qu'il aille à l'école, qu'il soit avec d'autres enfants, car comme cela, il a une vie normale, il n'est pas dans son lit toute la journée. »

Depuis la gastrostomie à laquelle il s'est opposé, il se retrouve contre son gré en place d'être l'objet de l'Autre, d'être réglé sur une machine qui l'alimente, en l'absence de toute demande de sa part concernant son envie de manger ou de choisir ses aliments. Il semble réduit au bon vouloir des médecins qui le soignent et qui veulent lui éviter « les fausses routes ». Qui fait fausse route ? La perte radicale et définitive de la marche nécessite l'aide d'un autre pour qu'il puisse se déplacer. Peut-il se compter autrement que comme objet pour l'Autre ? L'offre de parole faite aux parents semble bien insignifiante face au poids d'un tel réel : ils feront le choix de ne pas venir. Peut-être la symbolisation, pour le moment, touche-t-elle là à sa limite réelle. De fait, il me semble qu'accepter le choix des parents leur permettra ou non, plus tard, d'actualiser les réaménagements qu'ils devront effectuer dans une vie à venir sans Martin.

« Le silence est le masque de la position et de la fonction du mourant, enfant, adulte, par rapport aux désirs des vivants [...]. Si l'enfant ne rencontre personne capable de le rejoindre, s'il ne rencontre que le silence ou le mensonge, lui aussi se tait ¹². » Martin va donc se taire, se réfugier dans le sommeil et tout faire pour « ne plus aller à l'école », dit-il. « Je veux rester sur Oasis. » Ce symptôme bruyant de Martin, avec ce corps fatigué, sera entendu, ce qui lui restituera sa capacité à décider de là où il veut être, créant une sorte de distance entre lui et l'Autre « tout entier dévoué à ses bons soins et son bien-être ». Cette position désirante de Martin coïncide avec l'idée qu'il puisse y avoir un lieu où il puisse être entendu.

Autre lieu, autres dires

Au groupe Oasis, le soir, souvent il pleure, réclame ses parents, ou un câlin, et alors une professionnelle peut lui proposer d'appeler ses parents. Pendant de longs mois, l'équipe se fera le relais entre l'enfant et ses parents, proposant d'appeler, d'être le messager si Martin est trop fatigué. Cette période a permis à Martin, me semble-t-il, d'assurer un transfert de ses parents vers

les professionnelles de l'équipe Oasis. De manière concrète, les voix se sont apprivoisées, et les prénoms et les noms de chacun ont été repérés.

Martin refuse d'être en fauteuil roulant, les professionnels vont donc trouver comme moyen de le transporter une poussette, tout en disant « ce n'est pas logique ». Martin s'adresse souvent à l'autre avec un « écoute-moi, reste près de moi », et il demande sans cesse du Coca. Le discours actuel de la « responsabilité de l'établissement » empêche les professionnels de lui en offrir : « risque de fausses routes ». Alors les idées viennent : l'équipe lui lave les dents au Coca ! Une trouvaille qui trouvera un lieu d'adresse lors des réunions hebdomadaires avec l'analyste. Pendant plusieurs mois, Martin est parlé, raconté, chacune des professionnelles trouvant un espace pour nommer, dire et parler de Martin, de ce qu'elle rencontre en accompagnant ce jeune. En réunion d'équipe, une professionnelle peut dire que cela va être dur « quand il va partir ». Elle apprécie Martin et s'inquiète pour l'après. Elles questionnent : « Est-ce qu'il sait ? » Qu'est-ce qui lui a été dit ? Est-ce qu'il sait ou non qu'il va mourir ? De fait, il peut adresser à l'autre : « Moi je suis malade, je ne peux pas marcher, moi, je ne pars jamais en vacances », ce qui vient indiquer sa position d'être et son manque à pouvoir avoir.

Il y a une chose sur laquelle il peut encore agir, c'est la longueur de ses cheveux, il demande à ce qu'on ne les lui coupe pas. Il peut dire que lorsqu'il sera grand et marié, il boira du Coca. Lorsque Martin a des difficultés respiratoires, il demande de l'oxygène, il ajoute : « Oui, c'est la vie. » Oui. Il peut dans cet espace dire qu'il est là, faire des demandes aux « filles », comme il les appelle. Il demande une présence le soir, fait part de sa fatigue, fait des farces, et garde son humour. Martin a et prend une place dans le service. Il parle et dit souvent à l'une des professionnelles que j'appellerai B. : « Écoute-moi. » Cette femme l'écouterait lui adresser son désir d'être cosmonaute lorsqu'il sera grand. Il se demande ce qu'est un cosmonaute, ils en parlent régulièrement ; B. lui proposera alors de décorer sa chambre et réalisera un grand cosmonaute sur le mur en mettant la tête de Martin dans le casque. Cette création aura un effet de joie et de fierté pour Martin. B. vient dans l'après-coup me demander : « Peut-être n'aurais-je pas dû mettre un cosmonaute debout, lui qui ne peut plus se lever ? »

Je rencontrerai Martin assez régulièrement. Parfois il est trop fatigué pour parler, mais à chaque visite ses yeux s'animent. Lorsque je m'apprête à quitter sa chambre, il sourit et se manifeste pour que je reste un peu. Jusqu'au bout, il vérifie sa place dans le désir de l'Autre en passant d'une certaine façon par le « présent/absent », tel le jeune enfant avec la bobine.

Lors des rencontres, Martin peut me parler de ses rêves, d'énormes bulldozers qui ne lui font pas peur, ou d'être sur le dos d'un éléphant. L'inconscient est là, si terrible soit sa maladie, elle n'empêche pas cet enfant de poursuivre ses rêves de puissance et de garçon dominant l'éléphant. Mais qui est l'éléphant ?

L'état de Martin va se dégrader assez vite. Chaque rencontre avec l'équipe permet de parler de cette prise en charge complexe et difficile pour chacune des professionnelles ; elles nomment parfois la peur qu'il décède, son courage d'enfant, ses mots et ses maux, laissant de plus en plus place à une parole subjective concernant l'accompagnement de Martin. Les soignantes ne sont pas moins en difficulté que tout un chacun pour prendre soin de ce jeune qui est en fin de vie. Elles rendent compte de leur embarras face aux contradictions psychiques qu'elles rencontrent, et elles sont parfois bercées par l'illusion d'une salutaire acceptation de la mort de l'autre, de sa propre mort, alors que, comme l'indique Freud, « notre propre mort ne nous est pas représentable, et aussi souvent que nous tentons de nous la représenter, nous pouvons remarquer qu'en réalité nous continuons à être là en tant que spectateur [...] dans l'inconscient chacun de nous est persuadé de son immortalité ¹³ ».

La dernière demande de Martin à B. sera d'« avoir la varicelle », d'être contagieux, d'avoir une maladie qui se voit. B. l'entend et lui dessine des points rouges sur le corps : enfin une maladie qui se voit ! Il s'éteindra quinze jours plus tard avec ses petits points rouges comme dernière trace, alors que ses parents et son jeune frère viennent de partir pour huit jours en vacances à l'étranger.

Au fond, malgré les conditions très particulières dans lesquelles se trouve Martin, il est important de repérer et d'entendre comment la place de l'inconscient entendu a pu lui permettre de se constituer des fictions de cosmonaute, d'enfant contagieux, et de prendre appui sur des identifications imaginaires en réponse à la castration de l'Autre. On entend comment Martin a pu, au sein de l'équipe des « filles », réinterroger sa place dans le désir maternel. Martin ne génère pas d'angoisses massives au sein du service Oasis, mais plutôt des liens, toujours au singulier, et une complicité qui se crée avec chacune...

La mère de l'enfant appelle souvent son fils et fait grande confiance à l'équipe. Cet éloignement dans la réalité entre sa mère et Martin lui permet certainement de vérifier sa valeur phallique dans le désir maternel avec, en soustraction, l'allègement de l'angoisse maternelle, qui est massive depuis qu'elle a découvert la maladie de son fils lorsqu'il avait 4 ans. Dans

le discours maternel, il est mis à cette place de soutenir sa mère : « C'est lui qui nous fait tenir. » Dans le même temps, il occupe déjà une place d'absent, et le petit frère de Martin le remplace dans les dires maternels : « Son petit frère bouge pour deux. »

Dans le service, Martin va maintenir pour un temps sa face de jouissance de l'être avec « beaucoup de gros mots », puis il parviendra à produire un savoir sur son être en passant par le transfert avec B. Il peut commencer à être sujet de désir : désir d'être un cosmonaute, puis d'avoir une maladie sur le corps qui se voit. Peut-on penser que Martin a rencontré l'épreuve de la perte radicale, brutale dans le corps, dans sa vie d'enfant qui bascule violemment, se confrontant à l'impossible dans la réalité, venant comme faire trou – la castration étant là trop réelle ? Il me semble que ces identifications imaginaires, son refus du fauteuil, de se couper les cheveux viennent là comme tentatives de recouvrir le trou, le *troumatisme*. Dans le cas du cosmonaute, le corps a une enveloppe, il peut aller dans l'espace ; dans le cas de la varicelle, c'est un corps marqué. Lacan en parlant de la castration symbolique évoque le stade du miroir : « Le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, – et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental ¹⁴. »

« Là où quelque chose du voile se déchire, apparaît une solution : l'identification ¹⁵. » Peut-on penser que ce voile se déchire avec perte et fracas pour Martin ? Il va donc chercher à se donner un corps, en tant que ce corps vient se nouer à un réel. Invention comme tentative de civiliser la jouissance ? Citons Lacan : « Le sujet supposé savoir qu'est l'analyste dans le transfert ne l'est pas supposé à tort s'il sait en quoi consiste l'inconscient d'être un savoir qui s'articule de *lalangue*, le corps qui là parle n'y étant noué que par le réel dont il se jouit ¹⁶. »

L'identification permet au sujet de se représenter, endossant une armure faite d'une identité certes aliénante à l'autre, mais l'abritant de sa propre inconsistance, liée à son existence dans le monde du langage, dans le monde de l'Autre, dans le monde du signifiant, où le sujet divisé est un sans Nom du fait d'un manque, de manque d'un signifiant qui puisse dire quelque chose de son être. Les déguisements auxquels les enfants aspirent tant permettent d'obturer le manque à être du sujet et de se donner un nom. La dernière demande de Martin est-elle une manière de donner un nom à sa maladie ?

Le trauma résulte d'un réel imprévisible, impossible à anticiper, qui tombe sur le sujet, rencontre avec l'inconsistance de son être. De façon métaphorique, ou musicale plutôt, on peut reprendre cette phrase de Miles Davis : « La véritable musique est le silence, les notes ne font qu'encadrer ce silence. » Le hasard a sa place dans un événement traumatique, mais ce sont les lois du sujet de l'inconscient qui lui donnent sens. Il n'y a donc pas d'événement *a priori* traumatique sinon à forclure le sujet. Il s'agit donc d'aborder la logique de la réponse pour chaque sujet. Peut-on penser que la particularité de l'effraction pour Martin est d'avoir une maladie « qui ne se voit pas », qui est silencieuse d'une certaine manière ? Ce réel non noué à l'imaginaire et au symbolique, il me semble qu'il tente de le rendre supportable en le bordant par un corps marqué par la maladie, des « points rouges », et par les mailles du transfert avec B. C'est un sens qu'il construit à ce qui lui arrive, alors que le discours médical, malgré de nombreux examens, ne parvient pas à expliquer ce qui lui arrive. Il me semble que Martin va « retisser » un voile, tenter d'intégrer la scène traumatique, la mettre un peu à distance en reliant ce qu'il est à une maladie infantile « qui se voit ».

À suivre l'enseignement de Lacan, nous sommes avertis que l'organisme ne suffit pas à faire un corps, car pour faire un corps il faut que le signifiant s'y introduise. Le sujet est alors sujet du signifiant, il peut s'identifier à son corps en affectionnant l'image de son corps. À l'épreuve de l'inconsistance, le sujet se doit d'inventer sa réponse. B., en entendant Martin, lui a-t-elle permis de se donner une identité subjective, d'abord de cosmonaute aux cheveux longs puis de corps malade : identités de corps qui viennent exister, qui deviennent visibles sur le mur de la chambre ou par les points rouges ?

Conclusion

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud évoque le fait qu'« en cas de douleur extrême, certains mécanismes psychiques de protection contre la souffrance peuvent entrer en jeu ¹⁷ ». Peut-on penser que parfois le silence assourdissant est une protection contre la douleur extrême ? Seul le cri reste, le cri intérieur d'une douleur insondable, le cri qu'évoque admirablement le peintre Edvard Munch. Comment le psychanalyste, le clinicien peut-il travailler avec l'enfant, avec les parents, – mais surtout en ce qui me concerne – avec l'équipe lorsque la mort d'un enfant dans le service convoque pour chacun la souffrance ?

Il me semble que ce travail d'accompagnement de l'équipe a permis à Martin de recouvrir le réel qu'il rencontrait, par la construction et la

concrétisation de fictions, de constructions imaginaires lui permettant de se soulager, de s'éloigner de ce réel trop insupportable. Elles lui ont permis de construire ses fantasmes au-delà de sa maladie et des ombres de la mort. Le poète René Char le dit ainsi : « Avec ceux que nous aimons, nous avons cessé de parler, et ce n'est pas le silence. » Peut-être le passage de Martin dans le service Oasis a-t-il pu permettre que quelque chose de ce « silence » ne soit plus « le même silence » ? Comment, en amont de la mort, il y a encore de la vie.

Le travail avec Martin témoigne d'une pratique en équipe qui ne se borne pas à un soutien bienveillant, mais qui se tient au plus près d'une clinique du réel, où l'on entend la dimension de sujet qui, confronté à un réel, « va jouer sa carte ¹⁸ ». Entendre cette souffrance lui permettra d'inventer et de construire ses propres réponses, soutenues par les liens transférentiels qu'il tissera au fil du temps.

Mots-clés : clinique du réel, pratiques cliniques en institution, identifications, transfert.

* ↑ Texte remanié d'une intervention à Brest, lors d'une après-midi « Science ◇ psychanalyse », en janvier 2015.

1. ↑ R. M. Rilke, *Lettres à une amie vénitienne*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1985, p. 5.

2. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 321.

3. ↑ « Conférence du mercredi 19 juin 1968 », publiée dans le Bulletin de l'Association freudienne n° 35 en novembre 1985. Voilà la citation : « [...] c'est du fantasme du psychanalyste, à savoir de ce qu'il y a de plus opaque, de plus fermé, de plus autiste dans sa parole que vient le choc d'où se dégèle chez l'analysant la parole, et où vient avec insistance se multiplier cette fonction de répétition où nous pouvons lui permettre de saisir ce savoir dont il est le jouet. »

4. ↑ J. Lacan, « Acte de fondation », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

5. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 Octobre 1967 sur la psychanalyse de l'École », dans *Autres écrits, op. cit.*, 2001, p. 256.

6. ↑ *Ibid.*, p. 246.

7. ↑ J. Lacan, « Conférence et débat du Collège de Médecine à La Salpêtrière », dans *Cahiers du Collège de Médecine*, 1966, p. 761-774.

8.  J. Aubry, *Psychanalyse des enfants séparés*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2010, p. 297.
9.  S. Askofaré, *D'un discours l'autre, La science à l'épreuve de la psychanalyse*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2013, p. 272.
10.  F. Ansermet, « Médecine et psychanalyse en interface », *Quarto*, n° 59, ACF Belgique, mars 1996, p. 15.
11.  C. Millot, « Improvisation – Désir de mort, rêve et réveil. Réponse de Jacques Lacan à une question de Catherine Millot », *L'Âne*, n° 3, 1981, p. 3.
12.  G. Raimbault, *L'Enfant et la mort*, Paris, Dunod, 1995, p. 6.
13.  S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 52.
14.  J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 96.
15.  L. Izcovich, *Le Choix des identifications*, cours du collège de clinique psychanalytique de Paris, année 2011-2012, p. 28.
16.  J. Lacan, « La troisième », intervention au congrès de Rome, 1974, parue dans *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975.
17.  S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 37.
18.  N. Bendrihen, « En cancérologie : l'épreuve du réel », dans *Le Psychologue en services de médecine*, Paris, Masson, 2008, p. 118.

Martine Menès

Le passage adolescent, traitement de l'impossible

Freud n'a jamais parlé d'adolescence. L'adolescence est un concept sociologique décrivant une période repérée récemment et dépendante de l'environnement de civilisation où vit le sujet. En grec le mot a la même racine que le bavardage. Le bavardage, c'est une forme de discours qui vient, par sa légèreté et son abondance, tenter de noyer le réel, réel de la puberté dont, par contre, Freud a beaucoup parlé. D'abord dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité*¹, où il faut lire les notes en bas de page, aussi importantes que le texte lui-même et qui le complètent durant plus de quinze ans. Dans ces écrits, une grande partie du propos concerne la sexualité adolescente que Freud évoque dès les *Minutes de la société psychanalytique*². Il faut faire aussi une place particulière au court texte « Sur la psychologie de lycéen³ », qui introduit la question des transferts à l'adolescence, aussi absolus que passagers, transfert zapping qui témoigne des variations du lien à l'Autre, de la demande et du savoir.

Lacan, quant à lui, en a parlé nettement moins. Dans l'une de ses interventions, il signale cependant le fait que l'enfant de quatorze ans – il ne dit ni l'adolescent ni le pubère, il dit l'enfant de quatorze ans – est celui qui ne peut plus reculer devant la castration⁴. C'est dire que c'est sa dernière possibilité de dire soit oui, soit non, soit peut-être, au choix du sexe, à sa sexuation. En effet, le passage adolescent⁵ est le moment d'un remaniement majeur des matériaux psychiques infantiles où la question s'est inauguralement présentée.

L'on peut trouver deux autres références dans les séminaires, d'abord dans le livre V, *Les Formations de l'inconscient*, lors de la leçon du 22 janvier 1958 : « L'enfant [il faut préciser que Lacan ne parle ici que de l'enfant garçon] a tous les droits à être un homme, et ce qui pourra plus tard lui être contesté au moment de la puberté est à rapporter à quelque chose qui n'aura pas complètement rempli l'identification métaphorique à l'image du père [...]. » Dans le séminaire suivant, *Le Désir et son interprétation*, à la leçon du 29 mars 1959, il ajoute, et là les deux sexes sont

concernés : « [...] les fragments, les détritiques plus ou moins incomplètement refoulés dans l'Œdipe vont ressortir au niveau de la puberté sous forme de symptômes névrotiques ». Lacan précise même que de ce moment dépend la « norm(e)alisation » sur le plan génital. Mais le texte le plus connu de Lacan sur les adolescents est sa « Préface à *L'Éveil du printemps* ⁶ », pièce de Wedekind, où il relève la perplexité adolescence devant « l'affaire de faire l'amour ». Lacan y réaffirme son éloignement de la version freudienne du manque imaginarisé dans le complexe d'Œdipe, pour repartir de « ce que Freud a repéré de ce qu'il appelle la sexualité fasse trou dans le réel ». Il remplace le manque là où il est, dans « le mystère du langage » qui échoue à tout dire, en particulier de la sexualité. Et ce que Freud nomme le trauma inévitable de l'Œdipe, Lacan l'identifie d'un trou dans le symbolique et le nomme « trou-matisme ». Le manque structural que le sujet rencontre est celui du manque à dire le réel, d'une impossibilité, d'un manque de mots.

Lacan, comme Freud, considère que la puberté réactive ce qui a auparavant limité la toute-puissance de l'enfant pervers polymorphe. Le réveil pubertaire peut être considéré comme un deuxième temps du trauma fondamental, dont la rencontre avec les réalités sexuelles, et le manque structural qu'elles révèlent, est le premier temps.

De fait, l'on peut se référer à l'ensemble des œuvres de Freud et de Lacan puisque l'inconscient n'a pas vraiment d'âge.

La sexualité toujours traumatique

Freud nomme trauma la rencontre avec un réel, celui de la différence des sexes, donc de l'incomplétude, celui de la différence des générations, donc de la finitude. La porte qui ouvre les yeux devant les impossibles à supporter que sont le sexe, la mort, la solitude fondamentale de chacun permet le jeu de mots : l'enfant appréhende son destin à partir de l'effet-mère. C'est une position de structure, les mères ne sont ni bonnes ni mauvaises, elles sont ce qu'elles peuvent. Mais il y a un effet-mère structurant à partir de ses allers et retours. En effet, l'alternance présence-absence de sa mère indique à l'enfant qu'il n'est pas son seul intérêt, et cela lui permet d'entrer dans le monde symbolique par l'appel fait à sa présence, le fameux *Fort-Da* freudien : « Partie ! La voilà ! » Tous les bébés jouent à ce jeu, dont l'absence est un signe clinique qui alerte.

C'est à partir des manques de l'Autre primordial, sous ses deux occurrences, l'Autre lieu du langage qui entame le vivant pour en faire un humain et qui ne pourra jamais nommer la perte d'être qui en résulte, et l'Autre du sexe représenté par la mère qui ni n'est tout, ni ne sait tout, que sont

révélés à l'enfant ses propres manques. Il se demande, et cherche à savoir : « Où étais-je avant ? » Il en déduit : « Donc je ne serai plus là un jour. » « Et pourquoi suis-je né ? » : « Pour rien et par hasard. » Éventuellement le hasard d'une heureuse rencontre, mais tout le monde ne peut pas en dire autant... Et « que va-t-elle chercher que je n'ai pas ou que je ne suis pas ? ». L'énigme, dit Lacan, se trouve pour l'enfant, fille ou garçon, « soudain actualisée de son sexe et de son existence ⁷ ».

Nourrisson, le bébé s'était déjà découvert limité dans ses possibles, dépendant pour sa survie, jusqu'à devoir en passer par les mots de l'autre pour appeler l'amour. Il apprend le monde à travers cet autre qui ne peut lui donner que ce qu'il a, pas tout donc.

À l'âge des théories sexuelles infantiles il découvre le pire à savoir, d'où l'horreur de savoir qui est au cœur de chacun. L'horreur de savoir, le réel, à commencer par l'inaugural : en donnant la vie, les parents transmettent aussi la mort, figure ultime du manque, qui a pour nom psychanalytique « castration » et dont aucun autre ne protège. À continuer par l'insupportable : pas de complétude possible, fille ou garçon, toujours seul.

Comment supporter que personne ne réponde de sa propre existence ? Comment supporter que l'autre soit absent, manquant, semeur d'illusions ? C'est ce que découvre l'enfant œdipien, dans sa phase « métaphysique », qui correspond au temps de la « névrose infantile », avant la période de latence, toute relative d'ailleurs. La puberté est l'après-coup de ce trauma.

La puberté, deuxième temps du trauma

L'entrée dans le passage adolescent est repérable par les phénomènes de la puberté, un réel qui s'impose. La maturité sexuelle provoque l'irruption d'un éprouvé qui surprend, qui est incontrôlable. Il s'actualise d'abord du côté du corps : le sang des règles, la silhouette qui se transforme, la voix qui mue.

Ces transformations physiques, l'accès à une sexualité génitale, et le violent regain des pulsions qui l'accompagne, réactivent le rapport à la castration expérimentée dans la petite enfance. « Qu'est-ce qui m'agite et me dérange ? » se demandait l'enfant œdipien devant les manifestations mystérieuses de son « fait-pipi ». C'est ainsi que Hans ⁸ nommait son sexe justement là où le fameux sexe signalait une autre fonction que « faire pipi », ce faute d'un mot qui pourrait dire l'éprouvé énigmatique d'une jouissance inconnue à lui-même. « C'est une cochonnerie » lui répond sa mère. Mais toute autre réponse reste au seuil de ce qu'elle veut dire parce qu'il n'y a pas moyen de dire ce qu'est le désir sexuel.

La rencontre avec la sexualité est toujours une énigme inquiétante, qu'elle soit par effraction ou par « nature ⁹ ». Pour le parlêtre, le sujet façonné par le langage, pas de conduite dictée par l'instinct, sauf cas pathologique, mais pas non plus de savoir textuel. Au mitan du lit, aucun recours possible à la volonté consciente. Le corps lâche en débandade, désistement, débordement, rien que de l'incontrôlable. Une chanson de Francis Cabrel pourrait l'illustrer : « Tu voudrais qu'elle t'aime et tu en fais des tonnes pour ça / Mais que feras-tu au moment où tu te sentiras devenir animal ¹⁰ ? » C'est le problème qu'impose la sexualité. Et c'est le sentiment de l'enfant au passage à l'adolescence : il se sent devenir animal. La sexualité des adolescents fait peur, mais elle fait peur d'abord à l'adolescent lui-même.

Les rites d'initiation servaient à apprivoiser cette sexualité animale. Le fait qu'ils aient disparu dans notre société n'aide pas à l'intégration dans la communauté en redéfinissant pour le jeune sujet les interdits, les tabous, les usages. Est-ce qu'une grande partie des passages à l'acte banalisés des jeunes adolescents – les viols collectifs, l'acharnement sexuel sur un bouc émissaire, les grossesses précoces – ne sont pas des succédanés des rites adolescents ? Des passages à l'acte du côté du réel viendraient remplacer ce qui, symboliquement, n'est plus pris en charge par la culture environnante.

Le travail d'organisation psychique trouve ainsi son point d'orgue à la puberté avec la confirmation de ce que l'enfant œdipien avait testé, la nécessité de faire face à son destin d'être sexué et mortel. L'enfant avait déjà expérimenté la solitude du désir lorsque le parent aimé fermait la porte de sa chambre en lui souhaitant une bonne nuit, l'abandonnant pour un autre avec qui il partage son lit, et plus si affinités.

Déjà, le manque s'est actualisé pour lui sous la forme de son incapacité à satisfaire totalement sa mère, à faire honneur à son père, à soutenir son idéal du moi. Maintenant le manque se présente sous la forme des insuffisances parentales. Une mère trop ou pas assez là ; un père jamais à la hauteur de sa tâche. Les jeunes adolescents sont plus que jamais sensibles aux défaillances parentales, qu'ils perçoivent nettement, en même temps que ces défaillances les laissent démunis et angoissés. Car le roman familial de la sortie œdipienne ne vient plus réhabiliter le père et sauver la mère. Voilà le désormais vieil enfant seul avec son tourment alors que, écrit Freud dans les *Minutes de la société de psychanalyse* ¹¹, « la puberté se caractérise par un énorme accroissement du besoin d'amour et en même temps une distanciation par rapport aux parents ». La puberté relance donc l'expérience de la traversée du désert du non-sens fondamental de la vie, qui donnait des cauchemars, provoquait des phobies, angoissait le jeune enfant.

Devant l'impossibilité de faire le deuil d'une perte non identifiable, chacun construit son fantasme, dont les théories sexuelles infantiles sont une première version, pour donner un sens au manque fondamental, structural. L'autre parental ne lui a pas assez donné, lui a interdit d'avoir, lui en a trop ou pas assez demandé, ou, à l'inverse, l'a étouffé de son désir, de sa demande. Toutes force raisons qui, même véritables, sont indexées de l'insupportable de la castration, que Lacan désigne comme d'abord un « manque à être » avant le manque à avoir que relevait Freud, et qui concerne tout le monde, sauf peut-être certains sujets psychotiques.

Paloma, 11 ans, la petite désenchantée de *L'Élégance du hérisson*¹², a beau regarder d'un œil acerbe et désillusionné les adultes, elle n'en regrette pas moins qu'ils ne tiennent pas la promesse qu'elle leur a supposée : qu'ils lui donnent le sens de la vie. Je la cite : « La vie a un sens que les grandes personnes détiennent. Quand on comprend que c'est faux, c'est trop tard. » Et c'est quand Paloma accepte, grâce à son « élégante » concierge, que la vie n'a pas d'autre sens que celui qu'on lui donne soi-même, qu'elle trouve le courage de renoncer à se suicider. Reste à accepter l'imposture structurale qui a bercé son enfance.

Comme Paloma le révèle, il n'y a rien à attendre côté adulte, pas la moindre puissance qui comblerait le manque. C'est cette désillusion qui peut pousser le jeune adolescent vers des figures d'exception, vers celui qui aurait échappé à la castration : gourou, maître à penser, grand frère, etc., ce qui lui donne l'illusion d'une exception possible. Ou bien vers la consolation dans des produits qui le complètent : drogue, alcool, objets de consommation, jeux vidéo, etc.

La séparation d'avec les parents est pourtant l'aboutissement du désir de grandir qui accompagne les rêveries de la période de latence. « L'enfant ne connaît pas souhait plus ardent que de devenir grand », remarque Freud à plusieurs reprises. Mais devenir grand, tâche nécessaire mais douloureuse¹³, disait-il encore, est pris dans l'illusion d'un accès à une connaissance qui aurait été réservée aux adultes sur la vie, les choses du sexe en particulier : qu'en est-il du désir et de la jouissance de la mère, de la jouissance parentale et de la jouissance tout court ? Or, il est impossible d'en parler, il n'y a pas de transmission possible de ce qu'est la jouissance, expérience par excellence singulière.

De fait, lorsque l'enfant est enfin grand, l'adolescent déçu se voit obligé d'inventer. La question de son propre rapport à la jouissance se présente incontournable. Le pubère se trouve seul responsable de sa position sexuée, destiné à assumer la rencontre désormais possible avec le sexe et,

je cite Lacan, « l'appel fait au corps vers le lieu de l'acte ¹⁴ ». Il n'y a pas de mode d'emploi suffisant pour soulager cette « bizarre souffrance », terme emprunté à l'éternel adolescent que fut Arthur Rimbaud. Pas de mots pour parler de cet excédent de sensations « qui empêche la traduction en images verbales », écrivait Freud à Fliess ¹⁵. Moritz, un des personnages essentiels de Wedekind dans *L'Éveil du printemps*, a beau rechercher dans le dictionnaire, il ne trouve que « des mots – rien que des mots... Pas la moindre explication claire... À quoi bon un vocabulaire qui, sur les questions les plus pressantes de la vie, ne répond pas ¹⁶ ». Alors la poussée pulsionnelle peut venir affecter le corps : plaintes somatiques à répétition, apathie généralisée, claustration dans la chambre, laisser-aller vestimentaire, troubles de l'alimentation, scarifications, jusqu'au passage à l'acte suicidaire. Lorsque la boussole phallique s'emballe, l'excédent pulsionnel envahit le corps. Car la jouissance en trop, l'au-delà du principe du plaisir freudien, est toujours possible, trop là, à portée de main, sans la nécessité d'en passer par un autre pour sa satisfaction ; ce qui pour autant n'apaise que provisoirement la tension.

Fille/garçon

L'adolescent doit donc re-passer par toutes ses réponses œdipiennes pour accepter définitivement de se plier, seul comme il l'a toujours été sans le savoir, sous le boisseau du manque. Il s'agit pour lui non plus de désirer être grand mais de l'être. Soit de s'identifier à des coordonnées signifiantes, toutes de semblant qu'elles soient : l'avoir de la parade virile ou l'être de la mascarade féminine. Le sujet sort de l'enfance où il était apparu comme objet *a* (produit de la rencontre d'un couple parental), avant de s'y tenir comme possesseur ou désireux du phallus, le ticket en poche. Possesseur côté mâle et désirant côté fille. Il croit qu'il a, elle croit qu'elle ne l'a pas, mais en fait ni il/elle a, ni il/elle n'a pas ; personne ne l'a, pas plus l'un que l'autre.

La sexuation se définit par rapport au manque, que ce soit pour le garçon ou pour la fille, c'est ce qui laisse à désirer. Accepter la sexualité suppose de pouvoir se référer à la « norme mâle », pour reprendre le jeu de mots inauguré par Lacan, au phallus, signifiant du désir qui permet la rencontre sexuelle mais pas le rapport. Car il y a une dissymétrie des sexes quant au rapport au phallus. C'est ce qui permet à Lacan d'avancer que « le rapport sexuel n'existe pas ». Pas de complémentation possible, il y a toujours un reste ; ou bien, comme le dit Woody Allen dans l'un de ses films : « Mon amour, toi et moi, désormais, nous ne faisons plus qu'un : moi. »

Le non-rapport sexuel rend impossible toute fusion qui protégerait de la solitude de l'existence.

Il y a une épreuve supplémentaire côté sexualité féminine, où il ne suffit pas, notons-le, d'être de sexe féminin pour s'y ranger. Le garçon doit trouver la bonne distance par rapport au phallus ; la fille aussi, mais sa position sexuelle n'est pas toute référée à la fonction phallique. Freud en avait eu l'idée avec le « continent noir » qu'il attribuait à la relation précoce de la fille à sa mère, ce que Lacan reprend dans « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine ¹⁷ ». La fille a affaire, avec l'Autre du sexe qu'est sa mère, à une semblable. Si elle n'en attend plus le phallus, elle en attend la révélation de ce qu'est une femme. Mais l'une comme l'autre se heurtent à une impossibilité logique : le tout phallique universalise l'Homme, tandis que l'absence de définition de ce qu'est la femme les particularise. La femme n'existe pas, des femmes existent, chacune avec sa solution mais intransmissible. C'est ce qui donne aux femmes ce penchant à l'égarément, ce pousse à un « sans limite » où les mène l'absence de bornes du « pas-tout dans la fonction phallique », et que l'on pourrait confondre avec l'errance de la psychose.

Pour se protéger de ce manque d'appui identificatoire, la fille va chercher côté « bande de filles », ou avec une *alter ego* privilégiée, un trait imaginaire qui pourrait définir le féminin : maigreur (anorexie), exhibition (séduction), passage à l'acte (maternité précoce)...

Pour conclure

Tout pubère plonge dans un chaos qui impose une élaboration renouvelée de ses expériences fondamentales. Le voilà obligé d'adopter un nouvel être à partir de l'enfant qu'il fut, d'accepter de devenir « un autre moi-même », comme le dit le Melchior de Wedekind. La rencontre avec le réel de l'horloge biologique réveille non plus l'enfant qu'il n'est plus, mais le latent, l'être apparemment asexué de la période de latence, qui dort sur les lauriers d'un Œdipe somnolant. Ce peut être le réveil onirique de la Belle au Bois dormant surgissant de son sommeil léthargique dans sa fraîcheur phallique au regard du prince enamouré, belle mais utopique métaphore du passage adolescent. Mais ce peut être aussi l'irruption du cauchemar qui s'empare du jeune sujet lorsque la poussée sexuelle s'anime dans un désert sans paroles, le laissant désarmé avec son vécu intime. Ainsi, quand les coordonnées signifiantes pour aborder ce passage sont absentes – parce que, si elles sont toujours insuffisantes de structure, elles sont parfois absentes –, en prendre acte devient impossible. C'est pourquoi les structures psychotiques

se révèlent souvent à ce moment de l'adolescence, où les déclenchements ne sont pas si rares. Le jeune vit les sensations qui l'habitent comme une sorte d'effraction ou d'étrangeté, et le délire s'impose comme un savoir fou, moins angoissant cependant que l'incompréhensible du sexuel.

Le plus souvent, au seuil d'une vie autonome qu'ils ont pourtant énergiquement appelée de leurs vœux, les jeunes reculent et voudraient, comme l'écrit Gérard de Nerval, poursuivre « l'épanchement du songe dans la vie réelle ». Or, ils ne peuvent empêcher « l'éveil de leurs rêves », écrit Lacan toujours dans « Préface à *L'Éveil du printemps* ». Ils rêvent de supprimer tout état de tension, d'anéantir tout désir, de retourner à l'inanimé. « Je voulais juste dormir, que ça cesse », déclare ce jeune garçon qu'un pêcheur matinal a sauvé d'une noyade alcoolisée. Dormir, c'est-à-dire ne pas mourir, mais ne pas vivre non plus. Être dans cet état d'entre-deux incarnant la pulsion de mort contre les pulsions de vie qui agitent cet âge plus qu'aucun autre. Se mettre en sommeil, différer le moment d'affronter sa solitude fondamentale. En somme faire comme la Belle au Bois dormant, sauf qu'il y a bien un moment où il faut se réveiller. Et le prince, c'est un détail qui illustre l'imposture qui a bercé nos enfances, s'il arrive, ce n'est en rien grâce à son charme personnel mais tout simplement parce que c'est le bon moment. La Belle a 15 ans, la puberté est terminée.

Le réveil pubertaire révèle la nature et renforce le caractère insupportable de la sexualité. Melchior acceptant d'être dupe du père qui n'apparaît que masqué, « le semblant par excellence » dit Lacan, figure « sauvage » d'analyste, arrive à faire avec. À faire avec l'horreur de se savoir mortel et radicalement seul, conséquence du rapport sexuel inexistant. Alors le jeune pourra rencontrer un autre du sexe et, conjuguant le désir par l'amour, mettre le corps à l'épreuve de la jouissance. Rencontre tout à fait différente dans son exception de tout passage à l'acte sexuel préalable. C'est alors ce qui pourrait être la fin du passage adolescent ¹⁸.

Mots-clés : puberté, trauma, trou-matisme, sexuation, adolescent.

1.  S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Points, coll. « Points essais », 2012.
2.  *Les Premiers Psychanalystes, Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, tome 1, Paris, Gallimard, 1962 ; lire en particulier la séance du 13 février 1907 consacrée à *L'Éveil du printemps* de Wedekind.
3.  S. Freud, « Sur la psychologie du lycéen », dans *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984.
4.  Je dois cette information à David Bernard.
5.  J'emprunte cette appellation qui rend compte d'une traversée et non d'un état à Serge Lesourd.
6.  J. Lacan, « Préface à *L'Éveil du printemps* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
7.  J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, p. 519.
8.  S. Freud, « Analyse d'une phobie chez un garçon de 5 ans », dans *Cinq psychanalyses* (1909), Paris, PUF, 1979.
9.  J'emploie ce terme entre guillemets, faute d'en trouver un autre. Car, pour l'humain, la nature, c'est la nature des mots. Et les mots manquent, en particulier pour dire l'étrangeté, le caractère étranger du surgissement de l'émoi sexuel.
10.  F. Cabrel, « Animal », dans l'album *Sarbacane*, 1989.
11.  *Les Premiers Psychanalystes, Minutes de la société psychanalytique de Vienne*, tome 2, Paris, Gallimard, 1978, séance du 20 avril 1910.
12.  M. Barbery, *L'Élegance du hérisson*, Paris, Gallimard, 2006.
13.  S. Freud, « Le roman familial des névrosés » (1909), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.
14.  J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 7 juin 1967.
15.  S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess 1887-1904*, Paris, PUF, 2007.
16.  F. Wedekind, *L'Éveil du printemps*, Paris, Gallimard, 1974.
17.  J. Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, *op. cit.*
18.  Lire sur ce point L. Izcovich, « L'adolescence et le réel », *Mensuel*, n° 48, Paris, EPFCL, 2010.

RÉFÉRENCES

Marie-Laure Pathé-Gautier *

Du petit Hans à Herbert Graf

Une bibliographie sur le petit Graf : pourquoi ? comment ?

En écho au thème retenu cette année par les collègues de clinique psychanalytique : « Identité et identifications », les enseignants du groupe d'Angers ont fait le choix d'un travail autour de « L'analyse de la phobie d'un petit garçon de 5 ans », texte connu aussi sous l'appellation de « Cas du petit Hans », en lien avec la conférence sur le symptôme donnée par Lacan à Genève le 4 octobre 1975.

Connaître le devenir de ce petit bonhomme dont on continue de beaucoup parler, dans les cercles psychanalytiques, mais pas seulement, a excité ma curiosité. Naviguer sur Internet m'avait donné quelques pistes. Je me souvenais aussi de la circulation dans un groupe de lecture de deux numéros de la revue *L'Unebêvue* qui comportaient des textes de Max et de Herbert Graf. En effet, il ne suffit pas d'avoir les références, encore faut-il y accéder.

Sans être ni psychanalyste, ni éducatrice spécialisée, ni médecin, et même si le « bain » psychanalytique est plutôt froid et salé, mon accroche à la psychanalyse utilise des chemins détournés et plutôt germaniques.

J'en étais là, c'est-à-dire pas très loin, quand au cours d'une étude de textes, un des enseignants angevins a lancé la question de la vie adulte de ce petit Hans : « Sait-on finalement ce qu'il est devenu ? Qu'a-t-il fait de sa vie après l'analyse et le traitement de sa phobie par Freud par l'intermédiaire de son père ? » Il n'en fallait pas plus pour relancer ce qui était encore à l'état de quête floue. Je décidai de compléter mes recherches pour tenter de parvenir à quelque chose d'à peu près construit qui ne soit pas qu'un vague copier-coller d'Internet.

Si l'identité du petit Hans (1903-1973) n'a été révélée que très tardivement, en 1972, soit un an avant sa mort, la présence de son père Max Graf aux « Soirées du mercredi » chez Freud est notée dès 1902.

Pour situer rapidement son entourage familial proche à l'époque de sa phobie, on trouve donc son père, Max Graf (1873-1958), sa mère, Olga Hönig (1877-1961), et sa sœur Hanna (1906-1942).

Le fruit du travail que je livre ici n'est pas le contenu de l'exposé – par ailleurs incomplet – que j'ai proposé au groupe d'Angers, mais seulement la bibliographie non exhaustive des références que j'ai utilisées. C'est une bibliographie non pas sur la phobie du petit Hans, mais sur l'ancrage familial, le devenir personnel et professionnel de Herbert Graf, essentiellement à partir des écrits de Max et de Herbert, le père et le fils, mais aussi de ce qui a pu être écrit sur eux.

J'ai donc poursuivi les recherches commencées en prenant soin de noter les références bibliographiques de toutes mes sources. Très vite sont apparues quelques discordances de dates dans les différents textes auxquels j'avais accès. Il n'était pas non plus toujours facile de se repérer dans la famille de Herbert. Quels avaient été ses parents ? Ses grands-parents ? Ses femmes, ses enfants ? J'ai découvert qu'on rencontrait dans la famille de sa mère plusieurs cas de suicide. Je savais que son père était musicologue, critique musical et journaliste viennois. J'avais envie de connaître d'un peu plus près son entourage social, culturel et intellectuel dans la Vienne du début du ^{xx}e siècle, mais aussi plus tard quand il est devenu metteur en scène d'opéra.

J'ai alors commencé à faire un tableau avec les dates-clés de la vie de Max et de Herbert et constitué un arbre généalogique pour finir par en trouver un sur Internet ¹. Pour le compléter, j'ai tenté – sans succès – d'entrer en contact avec la fille de Herbert Graf, Ann-Kathrin Graf, née en 1966 et résidant actuellement en Suisse.

J'ai collecté des textes en différentes langues, essentiellement en allemand, anglais et français. Le choix de regrouper les textes par langue dans la bibliographie permet à chacun, en fonction de ses propres connaissances linguistiques, de sélectionner ce qui lui convient.

La bibliographie est introduite par le texte de Freud, prétexte de ce travail. On trouve ensuite dans l'ordre :

- ce qui concerne Max Graf, le père de Herbert, en commençant par ce qu'il a écrit, puis ce qui a été écrit sur lui – je n'ai volontairement pas cité les livres de Max Graf traduits du français car ils n'apportent rien au thème de la bibliographie ;

- ce qui concerne Olga, la femme de Max et mère de Herbert, puis sa petite sœur Hanna ;

– puis Herbert lui-même, avec les textes qu’il a écrits puis ceux qui ont été écrits sur lui ;

– enfin la seule référence de Lacan, celle dont la moitié traite du cas du petit Hans (Herbert) : *La Relation d’objet*.

C’est à dessein que la référence à Lacan est unique. Mon but n’est pas de donner toutes les références psychanalytiques autour du cas du petit Hans. Elles sont accessibles facilement dans l’index de Krutzen aux rubriques Hans et phobie.

Les liens internet permettent d’accéder directement aux références par un simple clic. Mais, pour certaines, cela nécessite d’être inscrit dans une bibliothèque universitaire ou d’avoir un abonnement à des bases de données.

Ma profession (conservatrice de bibliothèque) m’a été d’une grande aide pour réaliser cette bibliographie, exercice passionnant malgré les difficultés. Elle reste non exhaustive. Il me semble cependant qu’à partir des pistes de recherche de départ j’ai réussi à cerner ce que je souhaitais. D’autres pistes seraient maintenant à explorer, sur lesquelles il n’y a probablement pas beaucoup de documents ; par exemple, la vie de Max et de Herbert Graf pendant leur exil aux États-Unis parce qu’ils étaient juifs : avaient-ils l’occasion de travailler ensemble ? Rencontraient-ils beaucoup d’exilés, viennois comme eux ? La place de la musique dans leur vie...

Bibliographie

Du petit Hans à Herbert Graf

À jour le 10 février 2015.

1. De Sigmund Freud

1.1 En allemand

- « Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (1909) », in: *Gesammelte Werke*, 7. Band (1906-1909), 7. Auflage, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1993, p. 243-377.
- « Nachschrift zur Analyse des kleinen Hans (1922) », in: *Gesammelte Werke*, 13. Band (1920-1924), 10. Auflage, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1998, p. 431-432.
- « Psychopathische Personen auf der Bühne ² », *Die neue Rundschau*, 1962, Band 73, p. 53-57.

1.2 En anglais

- « Psychopathic characters on the stage », translated by H. A. Bunker, *The Psychoanalytic Quarterly*, 1942, vol. 11, p. 459-464 ³.
- « Psychopathic characters on the stage », translated by J. Strachey, in: *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1953, vol. 7, p. 303-310 ⁴.

1.3 En français

- « Analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans », trad. par René Lainé et Johanna Stute-Cadiot, dans *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. IX (1908-1909), Paris, PUF, 2006, p. 1-130. Comprend le post-scriptum de 1922.
- « Personnages psychopathiques à la scène », dans *Résultats, idées, problèmes*, t. 1, 1890-1920, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1984, p. 123-129.
- « Personnages psychopathiques sur la scène », *Digraphe*, n° 3, Paris, Galilée, 1974, p. 61-81.
- « Personnages psychopathiques sur la scène », trad. d'Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard, Supplément gratuit au n° 3 de *L'Unebêvue*, été 1993, bilingue, Paris, p. 8-19.

– *Le Petit Hans : analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans*, suivi de : *Sur l'éducation sexuelle des enfants*, trad. de Cédric Cohen Skalli, préface de Sébastien Smirou, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 816, 2011.

2. De Max Graf, son père

2.1 En allemand

– *Deutsche Musik im 19. Jahrhundert*, Berlin, S. Cronbach, 1898, 198 p. (Am Ende des Jahrhunderts ; Band V).

– *Geschichte und Geist der modernen Musik*, Stuttgart, Wien, Humboldt Verlag, 1953, 216 p. (Sammlung der Universität; Band 40).

– *Die innere Werkstatt des Musikers*, Stuttgart, F. Enke, 1910, 270 p.

– *Jede Stunde war erfüllt: ein halbes Jahrhundert Musik- und Theaterleben*, Wien, Frankfurt am Main, Forum Verlag, 1957, 288 p.

– *Legende einer Musikstadt*, Wien, Österreichische Buchgemeinschaft, 1949, 478 p.

– *Die Musik der Frauen in der Renaissancezeit* (Dissertation), Wien, 1896.

– *Die Musik im Zeitalter der Renaissance*, Richard Strauss (Hg.), Berlin, Bard, Marquardt, 1905, 59 p. (Die Musik, Sammlung illustrierter Einzeldarstellungen; Band 12).

– *Richard Wagner im « Fliegenden Holländer »: ein Beitrag zur Psychologie des künstlerischen Schaffens*, Leipzig, Wien, Deuticke, 1911, 47 p.

– « Väter und Söhne », *Die Fackel*, Juni 1924, Nr. 649, p. 112-113.

– *Vier Gespräche über die deutsche Musik*, Regensburg, Bosse, 1931, 86 p.

– *Von Beethoven zu Schostakowitsch: Psychologie des Kompositionsprozesses*, 1947.

– *Wagner Probleme und andere Studien*, Wien, Wiener Verlag, 1900, 182 p.

– *Die Wiener Oper*, Wien, Frankfurt am Main, Humboldt Verlag, 1955, 384 p.

2.2 En anglais

– *Composer and Critic: Two Hundred Years of Musical Criticism*, New York, London, W. W. Norton & Co, 1946, 331 p.

– *From Beethoven to Shostakovich: the Psychology of the Composing Process*, New York, Philosophical Library, 1947, 474 p.

– *Legend of a Musical City: the Story of Vienna*, New York, Philosophical Library, 1945, 302 p.

- *Modern Music: Composers and Music of our Time*, New York, Philosophical Library, 1946, 320 p.
- « Reminiscences of professor Sigmund Freud », trad. de Gregory Zilboorg, *The Psychoanalytic Quarterly*, 1942, vol. 11, p. 465-476.

2.3 En français

- *L'Atelier intérieur du musicien*, Paris, Buchet-Chastel, EPEL, 1999, 266 p.
- *Le Cas Nietzsche-Wagner* ⁵, Paris, Buchet-Chastel, EPEL, coll. « Cahiers de l'Unebêvue », 1999, 135 p.
- « Max Graf et les femmes : le soin que les femmes prennent de la musique », *Superflux*, novembre 2006, n° 1, p. 19-30.
- « Réminiscences du professeur Sigmund Freud », *Figures de la psychanalyse*, 2006, 2, n° 14, *Les Désarrois de l'enfant*, Toulouse, Érès, p. 153-162. Ou : Suppl. au n° 3 de *L'Unebêvue*, été 1993, p. 21-36.
<http://www.psychanalyse.lu/articles/GrafRememorations.htm>
(page consultée le 1^{er} février 2015).

3. Sur Max Graf

3.1 En allemand

- Graf, Familie
http://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik_G/Graf_Familie.xml
(page consultée le 25 février 2015).
- Graf, Max
<http://www.deutsche-biographie.de/sfz21990.html>
(page consultée le 8 février 2015).
- Graf, Max
http://www.lexm.uni-hamburg.de/object/lexm_lexmperson_00001390
(page consultée le 8 février 2015).
- Graf, Max
<http://www.psyalpha.net/biografien/max-graf>
(page consultée le 2 février 2015)
- J. Reiber, « Der kleine Hans und der große Max », in: *Magazin der Gesellschaft der Musikfreunde in Wien*, Jänner 2007.
<https://www.musikverein.at/monatszeitung/monatszeitung.php?idx=806>
(page consultée le 2 février 2015).

– Wien 1947: Berichte vom Juli 1947. 30.7.1947: Prof. Max Graf wieder in Wien.

<https://www.wien.gv.at/rk/historisch/1947/juli.html>

(page consultée le 1^{er} janvier 2015).

3.2 En espagnol

– Arbre généalogique de la famille Graf :

<http://www.fort-da.net/fort-da10/praz4.htm>

(page consultée le 25 janvier 2015).

– Fort-da : Revista de psicoanalisis con niños, diciembre 2008, n° 10

<http://www.fort-da.net/fort-da10.htm> (page consultée le 25 janvier 2015).

3.3 En français

– F. Dachet, « De la “sensibilité artistique” du professeur Freud », *L'Une-bévue*, été 1993, n° 3, p. 7-37.

– F. Dachet, « Entre création musicale et transfert : sensibilité, résonances, écritures (Max Graf, L'atelier intérieur du musicien, Buchet Chastel, 1999) », dans *Samedi d'Entretiens*, Ircam, 21 octobre 2000.

<http://www.entretiens.asso.fr/Samedis/Graf.Dachet.html>

(page consultée le 2 février 2015).

– « Entretien du père du petit Hans (Max Graf) avec Kurt Eissler », le 16 décembre 1952, *Bloc-notes de la psychanalyse*, 1996, n° 14, p. 123-159.

– M. Gauthron, « Max Graf, go-between entre Freud et Hans », *Revue du littoral*, avril 1992, n° 34-35, *La Part du secrétaire*, p. 151-158.

<http://www.epel-edition.com/epuises/Littoral34-35.pdf>

– B. Lalvée, « L'atelier intérieur du musicien : ou la passe musicale de Max Graf », *Insistance*, 2011, 2, n° 6, p. 23-40.

<http://www.cairn.info/revue-insistance-2011-2-page-23.htm>

(page consultée le 25 janvier 2015).

– A. de Mijolla (sous la dir. de), *Dictionnaire international de la psychanalyse : concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions*, nouv. éd. rev. et augm., Paris, Hachette littératures, coll. « Grand pluriel », 2005. Article « Max Graf », p. 722-723.

– J. Prax, « Le “petit Hans” et sa famille : données historiques et biographiques », dans *Fort-da : Revista de psicoanalisis con niños*, diciembre 2008, n° 10.

<http://www.fort-da.org/fort-da10/praz3.htm>

(page consultée le 8 février 2015).

– *Les Premiers Psychanalystes : minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, t. 1 : 1906-1908, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », série « La psychanalyse dans son histoire », 1976-1978, p. 275-285 et 382.

– É. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, nouv. éd. augmentée, Paris, Fayard, 2000. Article sur Max Graf, p. 411-413.

4. Sur Hanna Graf, sa sœur

– « Discover poison in body of woman found at Lake », *Chicago Daily Tribune*, 27 août 1942, p. 4.

<http://archives.chicagotribune.com/1942/08/27/page/4/article/discover-poison-in-body-of-woman-found-at-lake> (page consultée le 8 février 2015).

– fultonhistory.com (page consultée le 8 février 2015).

5. De Herbert Graf

5.1 En allemand

– *Aus der Welt der Oper: Textbuch und Musik, Regie, Ausbildung, Opernbauten, Television*, neu bearb., aus dem Amerikan. übers. von Werner Wolff, Zürich, Atlantis Verlag, 1960, 160 p.

– *Das Repertoire der öffentlichen Opern- und Singspielbühnen in Berlin seit dem Jahre 1771*, Berlin, Dünnebeil, 1934.

– *Richard Wagner als Regisseur: Studien zu einer Entwicklungsgeschichte der Opernregie* (Dissertation), Wien, 1925.

5.2 En anglais

– « Memoirs of an invisible man », *Opera News*, vol. 36, 1972.

– *The Opera and its Future in America*, New York, W. W. Norton, 1941.

– *Opera for the People*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1951.

– « Opera in television », G. Chase (ed.), *Music in Radio Broadcasting*, New York, London, Mc Graw Hill, 1946, p. 138-145.

– *Producing Opera for America*, Zurich, New York, Atlantis Books, 1961, 211 p.

5.3 En français

– « Mémoires d'un homme invisible » ; trad. et prés. de François Dachet, suppl. au n° 3 de *L'Unebvue*, été 1993 ⁶. (Texte traduit en français des quatre interviews en anglais de Herbert Graf par Francis Rizzo les 5, 12, 19 et 26 février 1972 parues dans *Opera News* en 1972.)

– Richard Wagner metteur en scène : étude pour une histoire du développement de la mise en scène à l'opéra, traduction Marc Dorner et François Dachet, préface François Dachet, Paris, l'Unebévue, coll. « Cahiers de l'Unebévue », 2011, 236 p. Thèse parue sous le titre : *Richard Wagner als Regisseur*.

6. Sur Herbert Graf

6.1 En anglais

– L. Mansouri with D. Arthur, *An Operatic Journey*, Boston, Northeastern University Press, Hanover, University press of New England, 2010, 330 p.

6.2 En français

– S. Bédère, « En passant par Hans, la trajectoire de Herbert : panorama sur la phobie », *Figures de la psychanalyse*, Toulouse, Érès, 2009, 2, n° 18, *L'Objet en psychanalyse*, p. 133-151.

– J. Bergeret, *Le « petit Hans » et la réalité, ou Freud face à son passé*, Paris, Payot, coll. « Science de l'homme », 1987, 245 p.

– H. P. Blum, « Le petit Hans : une critique et remise en cause centenaire », *Topique*, 2007, 1, n° 98, p. 135-148.

– F. Dachet, « Herbert Graf : moments biographiques et artistiques », à l'occasion du colloque « Herbert Graf metteur en scène », les 4 et 5 mars 2011, Paris.

<http://www.unebevue.org/lunebevue-editeur/les-cahiers-de-lunebevue/18-documents/146-herbert-graf>
(page consultée le 28 janvier 2015).

– F. Dachet, *L'Innocence violée ? Le petit Hans Herbert Graf : devenir metteur en scène d'opéra*, Paris, l'Unebévue-éditeur, coll. « Cahiers de l'Unebévue », 2008, 93 p.

– F. Dachet, « Wagner metteur en scène », *Topique*, 2014, 3, n° 128, p. 125-133.

– Graf, Familie

http://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik_G/Graf_Familie.xml
(page consultée le 25 février 2015).

– Graf, Herbert

http://www.lexm.uni-hamburg.de/object/lexm_lexmperson_00001468
(page consultée le 8 février 2015).

– Graf, Herbert

<http://nicolaschristou.over-blog.com/pages/herbert-graf-5763529.html>
(page consultée le 8 février 2015).

– « Herbert Graf, la vie sur la scène », *Superflux*, Paris, Unebévue éditeur, n° 4-5, nov. 2011.

– A. Martinez Westerhausen, « Que nous enseigne le cas du petit Hans sur le devenir de la perversion polymorphe ? », *Revue des collègues de clinique psychanalytique du champ lacanien*, n° 13, *La Perversion polymorphe, l'enfant dans l'adulte*, mars 2014, p. 51-61.

– A. de Mijolla (sous la dir. de), *Dictionnaire international de la psychanalyse : concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions*, nouv. éd. rev. et augm., Paris, Hachette littératures, coll. « Grand pluriel », 2005. Article « Herbert Graf », p. 722.

– « Le petit Hans et son “fait-pipi”, analyse d’une phobie chez un petit garçon de cinq ans : entretien avec Éric Laurent réalisé par Jacques Munier », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin éditeur, 2006, n° 64, p. 27-32.

<http://www.fort-da.net/reportages/laurent-fr.htm>
(page consultée le 25 janvier 2015).

– É. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, nouv. éd. augmentée, Paris, Fayard, 2000. Article « Herbert Graf », p. 404-411.

– J.-M. Vivès, « De l'épisode phobique au devenir metteur en scène d'opéra du “petit Hans” : une voi(e)x d'accès à l'inconscient et ses musiques », *Insistance*, 2011, 2, n° 6, p. 41-58.

<http://www.cairn.info/revue-insistance-2011-2-page-41.htm>
(page consultée le 25 janvier 2015).

– J.-M. Vivès, « Le “petit Hans” et l'invention de la mise en scène d'opéra », dans A. Didier-Weill (sous la dir. de), *Freud et Vienne : Freud aurait-il inventé la psychanalyse s'il n'avait pas été viennois ?*, Toulouse, Érès, coll. « Actualité de la psychanalyse », 2004, p. 55-64.

7. De Jacques Lacan

– « La structure des mythes dans l'observation de la phobie du petit Hans », dans *Séminaire IV : La Relation d'objet*, 1956-1957, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 1994, p. 199-408.

Mots-clés : bibliographie, le petit Hans, famille Graf, musique, mise en scène d'opéra.

* [↑](#) Participante au collège de clinique psychanalytique de l'Ouest, Angers.

1. [↑](#) Voir dans la bibliographie 3.2
2. [↑](#) Avait été rédigé en décembre 1905 ou au début de 1906.
3. [↑](#) Texte avec coupures de Max Graf.
4. [↑](#) Texte complet.
5. [↑](#) Traduction partielle des *Wagner Probleme*.
6. [↑](#) Ou : *L'Âne*, le magazine freudien, été 1994, n° 57-58, p. 70-71.

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

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

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

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

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

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

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

Frais de port en sus :

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

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

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