

Sonia Alberti

## Les discours et le symptôme

Dans le contexte préparatoire de notre prochaine rencontre internationale, à Rio de Janeiro, en juillet 2012 (du 6 au 9), ayant pour titre : « Que répond le psychanalyste ? Éthique et clinique », l'une des questions qui vont se poser sera relative au rapport de la psychanalyse à la politique. S'il est vrai que les dupes peuvent ne pas errer, comment se fait-il qu'on interroge la politique, identifiée ainsi par Lacan dans son séminaire des années 1973-1974 : « [...] ce à quoi nous avons affaire, c'est à un type d'informations dont le sens n'a d'autre portée que l'impératif, à savoir le signifiant Un. C'est pour nous commander, autrement dit, pour que le bout du nez suive <sup>1</sup> ». D'un côté, la théorie des discours nous ouvre une piste, celle qui situe le lien social et, donc, le politique <sup>2</sup>, de l'autre, les développements sur le symptôme nous permettent de circuler <sup>3</sup>, peu importe la gyre <sup>4</sup>. Pour le vérifier, nous reprendrons les acceptions du symptôme chez Engels, Marx, Freud et Lacan.

### Présentation de la question

Je vais d'abord essayer de vous rendre mon argument un peu plus clair : il part de l'intersection de deux champs, celui de la psychanalyse et celui de la politique. Je la trouve assez importante pour qu'elle puisse être explorée davantage dans le contexte du prochain rendez-vous international à Rio. Que cette intersection ne soit pas insignifiante, cela se voit d'une façon à mon avis assez remarquable, du fait que, tout au long de son enseignement, Lacan ne cessera

1. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, 1973-1974, séminaire inédit, leçon du 15 janvier 1974.

2. *Ibid.*, leçon du 21 mai 1974.

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

4. *Ibid.*

d'affirmer et de souligner que l'inventeur du symptôme fut Marx, un économiste, certes, mais aussi un penseur ayant produit les plus importantes références pour la politique contemporaine.

Donc, si pour nous, en psychanalyse, le symptôme reste quand même un des concepts qui spécifient ce que la psychanalyse a de plus particulier en soi et pour le sujet, et si cela a été inventé par Marx, alors le rapport entre psychanalyse et politique n'est pas moindre.

Quand Freud opposait la psychanalyse à la « politique de l'autruche », c'était déjà d'une certaine manière une façon de dire que la psychanalyse elle-même est une politique. Et si l'on se souvient que la politique de l'autruche, au sens de Freud, ne peut changer que si on la prend comme un symptôme, on y voit encore que le propre de la politique de la psychanalyse a tout à fait à voir avec le symptôme. Finalement, la politique de la psychanalyse se définit, chez Lacan, comme l'envers de celle du maître, à partir de ses quatre discours qui font lien social. Elle met à la place du semblant, ce qui veut dire aussi de l'agent, le « noyau élaborable de la jouissance » (cf. Lacan, « La troisième »), c'est-à-dire l'objet *a*, pour provoquer un sujet, à la place de la jouissance, à faire choir les signifiants qui le déterminent, ses  $S_1$ , au lieu de la production.

« L'avenir du discours du psychanalyste résulte de la responsabilité politique des psychanalystes », dit Lacan à Rome, le 15 décembre 1967, comme l'a récemment rappelé un collègue, Daniel Demey, sur nos listes Internet ! Et ce que répond le psychanalyste est nécessairement à prendre dans l'ordre de sa responsabilité politique.

Cela dit, qu'en est-il du rapport de la psychanalyse à la politique, dont « le sens n'a d'autre portée que l'impératif, à savoir, le signifiant Un » ?

Dans son séminaire *Les non-dupes errent*, Lacan observe que si nous sommes dupes, c'est de notre inconscient. Il articule  $S_1$  et  $S_2$  : l'inconscient en tant que savoir, auquel le sujet échappe toujours, permet de dialectiser le  $S_1$  en tant qu'impératif, dans la mesure où il y a les associations, les  $S_2$ . La sûreté de soi ne vient certainement pas de cette articulation mais, justement, de la fixité des signifiants Un, impératifs. Aucun doute, aucune duperie. Le sujet y croit. Alors, c'est parce que le discours psychanalytique se soutient de cette vérité – les  $S_2$  en tant que dialectisants – qu'il peut promouvoir la chute des  $S_1$ .

Et c'est pourquoi il est possible de ne pas errer. Cela se repère dans la théorie des discours. Qu'en est-il dans le contexte de l'étude du symptôme ? Pour le soumettre à examen, je vous propose de reprendre la construction de ce concept à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, soit d'où Lacan situe son invention.

### **La famille**

En 1997, j'ai écrit sur la famille un texte qui finit avec l'observation suivante : la défaillance du Nom-du-Père est telle aujourd'hui que lorsque l'État organise un travail de recensement de ses fonctionnaires – au Brésil –, il demande qu'on mette – sur le formulaire à remplir – uniquement le nom de la mère. Quand j'ai questionné un juriste à ce sujet, il a justifié cela en disant : il y a aujourd'hui une telle quantité de citoyens qui ne savent pas qui est leur père que c'est quand même moins contraignant de ne demander que le nom de la mère. En réalité, les pères ont très souvent été méconnus, mais on mettait alors « père inconnu », ce qui ségréguait ces citoyens par rapport à ceux dont le père était connu. Afin de ne plus pouvoir ségréguer les gens de cette façon – parce que aujourd'hui les fonctionnaires passent des concours pour être sélectionnés et la filiation ne compte plus du tout –, on a décidé d'identifier les fonctionnaires de cette manière au Brésil. Mais cela a quand même attiré l'attention du psychanalyste ! Friedrich Engels le prendrait comme un symptôme d'un changement, s'il en avait pris connaissance au moment où il écrivait son livre sur la famille.

Pour commencer, partons de la question : quelle est cette défaillance et de quel ordre est le Nom-du-Père ?

Je propose une mise en relation de deux affirmations : si le Nom-du-Père, tel que vérifié par Lévi-Strauss, est une « nomination, assurément, étroitement symbolique, une nomination limitée au Symbolique <sup>5</sup> », alors il faudrait poursuivre avec le questionnement de Lacan : « Est-ce que le Père est celui qui a donné leur nom aux choses ? Ou bien ce Père doit-il être interrogé en tant que Père, au niveau du Réel ? » Question qui nous intéresse particulièrement dans le contexte du symptôme puisque c'est dans ce séminaire, *R.S.I.*, que

5. *Ibid.*

Lacan introduit l'hypothèse du Nom-du-Père comme sinthome, justement, dans le cas de la névrose.

Pour Engels, le symptôme est le signe que quelque chose s'est transformé dans le lien social. Il existe en proportion directe avec cette transformation, quand une organisation sociale déterminée ne peut plus rendre compte des changements, ce qui détermine, par exemple, de nouveaux types d'alliances.

La première fois qu'Engels se réfère explicitement au symptôme dans ce livre sur la famille, il l'introduit comme le signe d'une « très profonde transformation », le passage au « mariage apparié <sup>6</sup> ». Hommes et femmes ne cohabitaient déjà plus d'une façon désordonnée ; au contraire, la cartographie symbolique des *gens* ou fratries ou tribus avait tellement délimité les mariages en fonction des lois de la prohibition de l'inceste de manière à chaque fois plus complexe <sup>7</sup> que cela a réduit d'autant les possibilités de se trouver une fiancée et qu'il a fallu les chercher ailleurs (exogamie). « Tandis que dans les formes antérieures de la famille, les hommes ne risquaient jamais de manquer de femmes, et qu'au contraire ils en avaient plus que suffisamment, les femmes devinrent alors rares et recherchées. C'est pourquoi, à partir du mariage apparié, commencent le rapt et l'achat des femmes – *symptômes* largement répandus, mais rien de plus que les symptômes d'un changement survenu et beaucoup plus profond <sup>8</sup>. »

Nous pouvons y observer que lorsque survient la tyrannie du symbolique – la loi de l'interdiction de l'inceste –, celle-ci force un trou dans le symbolique. C'est ce qui conduit Engels à proposer le terme de symptôme pour le décrire. Le rapt et l'achat des femmes sont un symptôme de la mortification par le symbolique à laquelle le sujet – toujours du côté homme, conformément aux formules de la sexuation (Lacan, 1971-1972) – a besoin d'échapper.

Donc, déjà dans ce premier passage, le symptôme implique le trou du symbolique qui n'apparaît que par un excès de symbolique, la tyrannie des lois, à l'image du père tyrannique, le père réel.

6. F. Engels, « La famille appariée », dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 1884.

7. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Plon.

8. F. Engels, *op. cit.* Site internet <http://marxists.catbull.com/francais/engels/works/1884/00/fe18840000g.htm>.

Les lois symboliques de la parenté créent le réel, puisque le symbolique crée le réel, ce qui ne peut pas être nommé. Paradoxalement, ce sont ces mêmes lois de la parenté – celles de Lévi-Strauss – ou les lois de l’inceste – conformément à l’usage freudien – qui servent à la nomination ! Nomination qui se fait par l’identification.

Engels observait que le nom des gens était donné à cette époque aux communautés d’origine, indépendamment du fait qu’elle soit une origine réelle, supposée ou inventée, dès qu’elle se maintient unie par des cérémonies religieuses, des tombes ou par un héritage commun <sup>9</sup>. Comme Marx l’avait déjà observé, « casuistique innée qui pousse l’homme à changer les choses en changeant leur nom. Et à trouver le biais qui permette, en restant dans la tradition, de rompre la tradition, quand un intérêt direct donnait l’impulsion suffisante ! » (Marx, cf. Engels).

Voyons l’exemple de la parentalité chez les Australiens du mont Gambier, répertoriés par Engels : toute la tribu se divise entre *krokis* et *komites*. Les mariages sont nécessairement entre ces deux classes. Personne ne peut se marier avec quelqu’un de la même classe. L’héritage étant maternel, la fille ne peut se marier avec son frère, mais rien n’empêche qu’elle se marie avec son père <sup>10</sup>.

Originellement, le nom propre coïncide avec le nom commun : « Une nomination symbolique, mais limitée au symbolique <sup>11</sup>. » C’est à partir de là que Freud (1912) construit son mythe *Totem et tabou*. Mais la construction freudienne ne se réduit pas à ça.

### **La perte de cette limitation**

Avec la création de l’État, étudiée par Engels dans son livre, se « proclame enfin l’antagonisme irréductible entre la société gentilice et l’État ; la première tentative pour former l’État consiste à mettre en pièces les *gentes*, en divisant les membres de chacune d’elles en privilégiés et en défavorisés, et ces derniers, à leur tour, en deux classes de travailleurs, les opposant ainsi les uns aux autres. Antagonisme entre la société gentilique et l’État <sup>12</sup> ». C’est le Nom-du-Père

9. Mommsen, dans F. Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

10. F. Engels, *L’Origine de la famille, de la propriété privée et de l’État*, op. cit., p. 45.

11. J. Lacan, *R.S.I.*, op. cit., leçon du 13 mai 1975.

12. F. Engels, *L’Origine de la famille, de la propriété privée et de l’État*, op. cit., p. 122.

maintenant qui est atteint proportionnellement à l'attentat contre les liens des *gentes*. Cela provoquera une nouvelle identification, qui amène le sujet à transférer l'idéal à la Patrie (Freud, 1917). Là où le trou du symbolique apparaît maintenant, surgit l'imaginaire, pour boucher le trou du réel sans nom, et le sujet s'inscrit dans la foule.

Le nom ne se lie plus à un héritage d'une *gens* ou tribu, mais, ces liens d'origine défaits, le nom désigne maintenant l'individu par régions, villes, métiers ou encore par des traits qui le caractérisent individuellement. Si, en revanche, vous appartenez à la noblesse, il faut s'assurer de la transmission de l'héritage des biens qui commencent à s'accumuler, c'est la raison qui fait passer du matriarcat au patriarcat. L'identification symbolique est alors concrètement référée au père en tant qu'exception dans son fief, ce à quoi, en tant que fils, vous aspirez. Le rapport maître-esclave, s'il n'y avait pas eu les révolutions bourgeoises du capital, règnerait toujours.

Pourtant, le Père humilié en est un produit, c'est la raison pour laquelle le petit Hans n'a pas pu symboliser comme il conviendrait la castration maternelle. Pour Freud, il y a symptôme là où justement le père défaille et ne barre pas la jouissance de la mère. L'enfant cheval – de Freud – ou l'enfant coq – de Ferenczi – permettent encore de soutenir, *via* le symptôme, le père qui barre l'Autre. Mais ce soutien n'est plus limité au symbolique : le cheval ou le coq impliquent une jouissance spécifique pour barrer celle de la mère. Cette jouissance est phallique. Elle est éprouvée par le sujet qui joue avec son *fait-pipi*, mais elle est éprouvée comme en moins, ce qui laisse encore au père la place d'exception du grand jouisseur.

Sociologiquement parlant, le père est le symptôme – ce que Lacan dit en toutes lettres dans *R.S.I.* – qui défaille, aux temps de Freud, de la nomination ou du symptôme en tant que signe de ce qui ne va pas dans le réel.

La dernière séance du séminaire *R.S.I.* fait surgir une question : devons-nous considérer la nomination comme supportée par le cercle dont nous supportons la fonction du réel ?

Politiquement parlant, nous pourrions alors associer la nomination à partir de la jouissance comme celle qui se supporterait de la fonction du réel. Le sinthome, tel que Lacan le travaillera à ce moment-là,

implique directement la nomination elle-même, singularisant le sujet en ce nouage de la nomination symbolique, imaginaire et réelle. Le réel, c'est le trois, là où R, S et I ont la même consistance.

Je propose alors : si dans le contexte des *gens*, la nomination collectivise le sujet en tant que membre d'une tribu, l'identifiant symboliquement au Nom-du-Père, totémique ; si dans le contexte de l'État il s'y ajoute l'identification aux autres membres de la communauté sous la forme spéculaire - i(a) - en même temps que l'État devient un Autre sous la forme d'idéal du moi - I(A) -, alors avec le Père humilié, et tout ce qui l'entoure dans notre histoire, si bien observé par Claudel, l'identification aux objets-gadgets que nous consommons et qui nous consomment, cette nomination par la jouissance pourrait bien nous montrer comment ça se noue dans le sinthome. Il reste encore à vérifier comment on peut dégager cette dernière à partir d'une psychanalyse...

### **Le symptôme avec Marx**

Donc, à chaque fois que Lacan se réfère au symptôme, statistiquement à peu près tous les deux ans, dans son séminaire, il commence en disant que la notion vient non pas de Freud mais de Marx, que c'est lui qui en est responsable. Déjà tout au début, dans ses « Propos sur la causalité psychique » (1946), Lacan met en série Socrate, Descartes, Marx et Freud comme étant de ceux qui « ne peuvent être "dépassés" pour avoir mené leur recherche avec cette passion de dévoiler ce dont l'objet est : la vérité <sup>13</sup> ». C'est parce qu'ils se réfèrent à cet objet que les deux derniers, Marx et Freud, ont pu se rendre compte qu'il s'agit en réalité de soutenir un semblant dans la mesure où la vérité est toujours un mi-dire et dans la mesure où elle insiste là justement où elle se voile. « [...] ce qui est au principe du symptôme, c'est à savoir l'inexistence de la vérité qu'il suppose quoiqu'il en marque la place. Voilà pour le symptôme en tant qu'il se rattache à la vérité qui n'a plus cours <sup>14</sup> ». C'est pour cela que « le symptôme a le sens de valeur de vérité », comme Lacan le dit dans ses conférences *Le Savoir du psychanalyste*. Cette observation est à associer avec cette autre : « Comme je le souligne souvent, c'est à très

13. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 193.

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...ou pire*, Paris, Seuil, 2011, leçon du 19 janvier 1972.

proprement parler le pas essentiel fait par la pensée marxiste que cette équivalence <sup>15</sup> » du symptôme avec sa valeur de vérité.

On pourrait le dire d'une autre façon : pour Lacan, Marx et Freud sont intéressés par le même objet : la vérité, dont la valeur équivaut au symptôme. D'où la valeur vérité = valeur symptôme, équivalant au symptôme chez Marx et chez Freud.

Quelle serait maintenant l'équivalence du symptôme chez Marx et Lacan ?

En 1844, époque à laquelle Marx établit les bases philosophiques de toute son œuvre, la vérité en question est celle du système capitaliste, que Proudhon jugeait chaque fois plus socialisé. C'est au moment où Marx questionne l'hypothèse de Proudhon que nous rencontrons l'acception peut-être la plus évidente de l'emploi du terme de symptôme chez Marx, tel que Lacan l'a souligné. Reprenons le passage chez Marx :

« La diminution de l'intérêt de l'argent – que Proudhon considère comme la suppression du capital et comme la tendance à la socialisation du capital – n'est donc bien plutôt qu'un symptôme direct de la victoire complète du capital qui travaille sur la richesse dissipatrice, c'est-à-dire la transformation de toute propriété privée en capital industriel – la victoire complète de la propriété privée sur toutes ses qualités encore humaines *en apparence* et l'assujettissement total du propriétaire privé à l'essence de la propriété privée, – le travail. Certes le capitaliste industriel *jouit* lui aussi. Il ne revient nullement à la simplicité contre nature du besoin, nier sa *jouissance* n'est que chose secondaire, récréation, subordonnée à la production, et elle est avec cela *jouissance calculée*, donc même conforme à l'*économie*, car il l'ajoute aux frais du capital et elle ne doit donc lui coûter que ce qu'il faut pour que ce qu'il a dépensé pour elle soit remplacé avec profit par la reproduction du capital. La *jouissance* est donc subordonnée au capital, l'individu qui *jouit* est subordonné à celui qui capitalise (qui accumule du capital), tandis qu'autrefois c'était le contraire, l'individu qui capitalisait le faisait pour en jouir, provoquant de la dépense –. La diminution de l'intérêt, laquelle a été identifiée par Proudhon comme une diminution de l'intérêt pour de l'argent – n'est donc un symptôme de l'abolition du capital *que dans* la mesure où elle est un symptôme de sa domination en voie d'accomplissement, donc de l'aliénation croissante.

15. *Ibid.*, p. 25.



C'est somme toute l'unique manière dont ce qui existe confirme son contraire <sup>16</sup>. »

Nous ne sommes pas des économistes pour développer tout ce raisonnement dans son articulation avec les destins du capitalisme après 1844. Effectivement, dans le champ de l'économie, les observations de Marx ont certainement eu des suites au travers de nouvelles contributions en rapport avec les changements du système capitaliste au XX<sup>e</sup> siècle. Mais ce qui m'intéresse, c'est de vérifier, à partir de la formulation du terme chez Marx lui-même, les raisons qui ont conduit Lacan à attribuer si souvent l'invention du concept de symptôme à Marx.

Tout d'abord, si dans les premières observations de Lacan la question semble articuler le symptôme avec la vérité – raison pour laquelle le symptôme chez Freud est le symptôme chez Marx –, pour quelle raison Lacan maintient-il la thèse de l'invention marxienne du symptôme, même au moment de son introduction du *sinthome* – dont ce n'est pas la dimension de vérité qui prévaut – dans le séminaire *Le Sinthome* ?

Reprenons avec soin le passage que nous venons de lire, les commentaires de Marx sur les thèses de Feuerbach.

1. « La diminution de l'intérêt de l'argent – que Proudhon considère comme la suppression du capital et comme la tendance à la socialisation du capital – n'est donc bien plutôt qu'un symptôme direct de la victoire complète du capital qui travaille sur la richesse dissipatrice, c'est-à-dire la transformation de toute propriété privée en capital industriel. » Marx commence par dire que le symptôme signe le fait que le capital qui travaille a vaincu la dissipation de la richesse, ce qui ne corrobore pas l'observation de Proudhon selon laquelle la diminution de l'intérêt pour l'argent serait un signe de l'arrivée du socialisme... Au contraire, dit Marx : au lieu de la propriété privée, qui perd pour le capital industriel, ce qui est visé, en réalité, c'est une toujours plus grande circulation des richesses où le capital lui-même est producteur d'encore plus de capital.

2. C'est « la victoire complète de la propriété privée sur toutes ses qualités encore humaines *en apparence* et l'assujettissement total

16. Marx, 1844, *grifos meus*, p. 87. [http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx\\_karl/manuscrits\\_1844/manuscrits\\_1844.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/manuscrits_1844/manuscrits_1844.html).

du propriétaire privé à l'essence de la propriété privée – le travail ». Le capital qui produit plus de capital soumet le propriétaire privé au travail puisqu'il faut travailler pour produire, pour mettre le capital au travail. En même temps, Marx dénonce ici la fin de l'humanisme : l'homme est maintenant soumis au capital, ce qui le fait travailler pour ce capital – et non plus pour qui que ce soit. Et l'homme qui travaille pour le capital peut être n'importe qui : du propriétaire à l'ouvrier, ce qui se confirme dans la phrase qui suit :

3. « Certes le capitaliste industriel *jouit* lui aussi. » Phrase un peu étrange... « Aussi » en rapport à quoi ? Je ne peux entendre ici que ceci : le capital lui-même est cette jouissance qui était déjà là, malgré qu'elle ait été voilée auparavant par les « qualités encore humaines *en apparence* ». En réalité, si auparavant il y avait l'idée que l'homme travaillait pour l'homme, ce n'était qu'une notion venant des apparences puisque, depuis qu'elle existe, la propriété privée, par essence, a toujours été soutenue par le travail ; c'est donc depuis toujours, en réalité, que c'est pour le capital que l'homme travaille. La différence est que Marx identifie la jouissance *du* capital, même s'il dit que le capitaliste industriel jouit encore.

4. Ce n'est pas parce que dans le capitalisme industriel il y a une diminution de l'intérêt pour l'argent que ce capitaliste serait en train de se vouer de nouveau à « la simplicité de la nécessité » qui, d'ailleurs, comme l'observe Marx en marge, n'a rien de « naturel », mais...

5. « sa *jouissance* n'est que chose secondaire, récréation, subordonnée à la production, et elle est avec cela *jouissance calculée*, donc même conforme à l'*économie*, car il l'ajoute aux frais du capital et elle ne doit donc lui coûter que ce qu'il faut pour que ce qu'il a dépensé pour elle soit remplacé avec profit par la reproduction du capital. La *jouissance* est donc subordonnée au capital [...] ». L'économie de jouissance, dans l'argument de Marx, se montre ici encore une fois comme le capital puisqu'elle est elle-même calculée, comme d'ailleurs le capital qui ne doit pas souffrir une dilapidation. Par ailleurs, le mécanisme obsessionnel est dénoncé : tant de jouissance pour tant de possibilités de substitution *via* le profit de la reproduction du capital, dénonçant combien cet homme annule son désir.

6. Nouveau malaise dans la civilisation : en mal de désir, désir dont le sujet ne peut plus jouir – dans le sens juridique de ce terme –,

« l'individu qui *jouit* est subordonné à celui qui capitalise (qui accumule du capital), tandis qu'autrefois c'était le contraire ». L'individu qui capitalisait le faisait pour en jouir, provoquant de la dépense, payant, donc, le prix pour désirer.

7. Et, alors, le Marx lacanien : au contraire de ce que prévoyait Proudhon, « la diminution de l'intérêt [laquelle a été identifiée par Proudhon à une diminution de l'intérêt pour de l'argent] n'est donc un symptôme de l'abolition du capital *que dans* la mesure où elle est un symptôme de sa domination en voie d'accomplissement, donc [symptôme] de l'aliénation [de la domination croissante du capital] ». Le symptôme y est toujours encore signe, mais pas seulement. Là, il noue l'imaginaire de ce qu'il y avait d'humain *en apparence* avec le symbolique qui se comptabilise et le réel de l'incommensurable qui est le travail, qui, dans cette opération, se perd toujours en tant que plus-value, dans...

8. L'« aliénation croissante », puisque la jouissance qui se perd, qui s'aliène, est la même dont s'origine la production, jouissance en plus, ou plus-de-jouir.

9. « C'est, somme toute, l'unique manière dont ce qui existe confirme son contraire ». S'il ne s'agit du « symptôme de l'abolition du capital *que dans* la mesure où elle est un symptôme de sa domination en voie d'accomplissement », en voie d'une domination croissante du capital, ce n'est qu'en fonction du fait que d'un côté ce symptôme présentifie ce qui ne se jouit pas – parce que ça contient un impossible : le travail auquel maintenant tous sont voués, du propriétaire au prolétaire, comme Sisyphe, ne leur revient jamais comme droit à la jouissance, puisque ce qui jouit là est le capital lui-même qui, d'un autre côté, présentifie une jouissance en plus, provoquée à partir de la perte. Sinthome, donc, avec « th », qui renforce le nouage entre réel, symbolique et imaginaire, les trois consistances, et le renforce justement là où le sujet est en mal de désir.

Nous pourrions donc commencer à observer que ce que le psychanalyste répond, par sa direction clinique dans la cure, par sa participation aux débats dans le contexte des connexions de la psychanalyse, ainsi que dans ses activités où il se voue à la psychanalyse appliquée, dans les trois sections de l'École de psychanalyse, donc, c'est ce que nous ne pouvons pas colmater, à savoir cet impossible.

Raison pour laquelle le symptôme n'est pas à rejeter ; au contraire, il est à mettre en valeur : valorisation du symptôme et dévalorisation de la jouissance. Mais non pas pour faire la révolution, puisque celle-ci ne fait que revenir à la même place (cf. « Radiophonie », où Lacan en 1970 démontre l'échec marxiste à vouloir s'orienter par la vérité du symptôme pour changer les choses de ce monde). La vérité du symptôme est qu'il y a toujours un impossible à être valorisé, ce qui veut dire à avoir valeur de vérité. En le mettant en valeur, le psychanalyste affirme, en même temps, la particularité de la politique de la psychanalyse !

Toulouse, le 17 février 2011.

#### Références bibliographiques

- ALBERTI, S. 1997. « La famille au Brésil », *Savoir. Psychanalyse et analyse culturelle*, 3 (1), p. 71-94.
- ALBERTI, S. 1998. « O Pai no candomblé », *Latusa*, 2 (1), p. 73-90.
- CLAUDEL, P. 1920. *Le Père humilié*. Paris, Gallimard, 1915.
- ENGELS, F. 1995. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil (originalmente publicado em 1884).
- FERENCZI, S. 1970. « Le petit homme-coq », *Psychanalyse II. Œuvres complètes, 1913-1919*, Paris, Payot.
- FREUD, S. 1940. « Deuil et mélancolie » (1915), dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, coll. « Idées ».