

sommaire du n° 113, mars 2017

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris « La parole et son dire »	
Colette Soler, Dire... L'Un	6
■ Séminaire Champ lacanien à Paris « Croyance, certitude, conviction »	
Claire Montgobert, L'athée, le psychanalyste et le politique	18
Marc Strauss, Tromperie, ambiguïté et erreur	28
■ Journées nationales EPFCL 2017 à Toulouse « Le devoir d'interpréter »	
<i>Textes introductifs</i>	
Marc Strauss, La loi du silence	38
Michel Bousseyroux, Le devoir d'interpréter, de Freud à Lacan	45
Colette Soler, Quel devoir ?	51
■ Autre texte	
Armando Cote, Jouissance et jalousie	57

Directrice de la publication

Françoise Josselin

Responsable de la rédaction

Anastasia Tzavidopoulou

Comité éditorial

Jacques Gayard

Hervé Gaye-Bareyt

Camilo Gomez

Sybille Guilhem

Patricia Martinez

Claire Oriol-Trillard

Élisabeth Pivert

Éléfthéria Salamé

Giselle Sanchez

Jean-Luc Vallet

Coralie Vankerkhoven

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

À l'horizon des travaux qui nous attendent cette année 2017 pointe le doigt levé du *Saint Jean-Baptiste* de Léonard de Vinci fraîchement restauré et qui va figurer sur l'affiche de nos prochaines journées de l'EPFCL-France sur « le devoir d'interpréter » qui se tiendront à Toulouse. L'interprétation est pour l'analyste un devoir. Voilà qui ne peut que questionner au plus haut point les analystes et vivement intéresser les analysants. Nous en donnons un avant-goût les exposés du dimanche après-midi des précédentes journées à Paris ici publiés.

Marc Strauss commente, dans son intervention, le passage de la « Postface » du *Séminaire XI* où Lacan parle du devoir d'interpréter, en particulier en tant qu'y intervient la fonction de l'écrit qui tranche dans le champ de la jouissance. Il rappelle aussi que si l'éthique de l'analyste est, au dire de Lacan, convertie au silence, le silence de l'analyste ne saurait être complexe, comme chez Dora, du fantasme.

Du devoir d'interpréter Colette Soler pose le préalable. Dans le cadre du discours où l'analyste a à se laisser être à la place de l'objet, comme tel silencieux, il y a pour l'analyste possiblement un péché de non-interprétation. L'interprétation de l'analyste est un dire spécifique qui ne dit rien qui ne soit de l'analysant, qui ne dit rien sur celui qui le profère, car elle fait silence sur lui-même, sur sa subjectivité propre. Ni impérative ni directive, elle se doit d'être a-normée, de ne s'autoriser d'aucune norme de l'ordre social et sexuel. Et si sa voie passe par l'équivoque et la coupure, c'est le plus en dire de l'analysant, toujours en manque de ce qui ne peut se dire, que le pas assez du dire silencieux de l'analyste indexe de son doigt levé.

Michel Bousseyroux nous montre dans son exposé que de Freud à Lacan l'écart sur la question de l'interprétation n'est pas si grand. Déjà, avec Dora, il suivait le rail de ce qui s'écrit par la voie des associations. Freud aussi pratiquait l'équivoque et l'*apophantique*. Mais c'est parce que, très tôt, Lacan a fait le choix décisif de pratiquer des séances courtes qu'il

a pu privilégier la coupure interprétative, dont il a plus tard rendu compte par la topologie du tore.

Armando Cote explore la question de la jalousie et de l'envie dans leur rapport à la jouissance et à travers la scène augustinienne que Lacan a diversement commentée au cours de son enseignement, la jalousie devenant dans le *Séminaire XI* « invidia », puis dans *Encore* « jalouissance ».

Pour son exposé au séminaire Champ lacanien du 24 janvier 2017, Claire Montgobert a choisi de parler de « l'athée, le psychanalyste et le politique ». Elle y revient sur l'hypothèse lacanienne d'un athéisme « viable », c'est-à-dire qui ne se contredirait pas à tout bout de champ, que l'analyse pourrait produire. Elle y interroge aussi la question de la conviction chez l'analyste, comme manifestation de la certitude issue de l'acte qui convoque la façon dont il répond de son action dans la cité, face au social de son époque. Marc Strauss, quant à lui, articule et oppose le ternaire qui fait le thème du séminaire, croyance, certitude et conviction, à tromperie, ambiguïté et erreur, se guidant de l'apologue des trois prisonniers. Puis il en vient à les situer sur les trois ronds du nœud borroméen R.S.I. mis à plat, inscrivant d'abord la certitude en R, la conviction en S et la croyance en I. Mais leurs places peuvent tourner et la croyance ainsi passer, avec le croire à l'inconscient, de l'imaginaire au réel, puis du réel au symbolique.

Paraît aussi dans ce numéro l'exposé de Colette Soler du 12 janvier 2017 au séminaire École. Il y a le dit et il y a le dire. Mais il y a dire et dire et Colette Soler en extrait trois, le dire du « qu'on dise » de « L'étourdit », l'Un-dire et le dire analysant de la demande. Avec le « qu'on dise », Lacan fait un pas hors des frontières de l'écoute et de l'interprétation freudiennes et ce qu'elles visent, la vérité, pour faire ressortir le rapport du « dire-acte » à la jouissance. Quant au Un que convoque l'Un-dire, il porte sur l'Un de la jouissance nodale borroméenne, seule à répondre au pourquoi du dire. Aussi, dans l'analyse, s'il enveloppe, capitonne l'ensemble des dits, le dire à venir reste suspendu à une contingence existentielle, celle de l'acte.

Des textes ici publiés je vous souhaite donc non seulement une bonne lecture mais aussi de n'en point trop laisser le dire oublié.

Nicole Bousseyroux

SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

La parole et son dire

Colette Soler

Dire... L'Un *

Dans une telle question je suis embarrassée non par le manque de matière mais par son excès. C'est à la fin du ...*Ou pire* que Lacan en juillet 1972 ouvre « L'étourdit » sur cette phrase fameuse « Qu'on dise reste oublié ¹... ». Avec ça, malgré les apparences, un coup d'arrêt est mis à la période logicienne des années précédentes. Je dis malgré les apparences, puisque ce texte recourt à la logique des ensembles, à la logique propositionnelle de Frege, ainsi qu'à la subversion de la logique modale d'Aristote, sans parler de la topologie qui y est centrale. Il n'empêche, avec « L'étourdit », ce qui précède trouve son point de capiton et un nouveau chantier s'ouvre avec le modal du « qu'on dise ».

Il introduit des termes nouveaux, et pas seulement un, le dire comme verbe, « qu'on dise... », le dire comme substantif, « un dire », celui de Freud et d'autres, puis le « dit » qui, pour la première fois, substantive le participe passé du verbe dire, un dit, des dits. Et à tirer ces fils c'est toute la psychanalyse qui vient et qui est remise en perspective. D'où la difficulté. Je commence par le plus simple :

Les dits analysants et le dit de l'inconscient

Ce participe passé est nouveau, mais en fait, ça reprend, en d'autres termes, du déjà connu.

Dès lors qu'il précise, les dits se posent en vérité, ou ils ont la vérité pour signifié, il ne s'agit donc de rien d'autre que de ce que Lacan a intitulé « la chose freudienne ». Il l'explique : la chose freudienne qu'il a « située d'être le dit de la vérité ² ». Il en a donné la structure de langage, avec signifiant et signifié. Nous sommes là en terrain connu. Cela permet de conclure qu'avec ce substantif, il condense l'expression « ce qui se dit dans ce qui s'entend ». Un dit c'est « ce qui se dit dans ce qui s'entend » en supposant que ce qui s'entend ce sont les signifiants et que ce qui se dit c'est à la place du signifié, la vérité du sujet. On est là dans la spécificité de ce que l'on a nommé « l'écoute analytique » depuis Freud, laquelle n'a d'autre

fin, avouée et effective, que de capter, et d'interpréter ce qui se dit, la vérité, dans ce qui s'entend, soit la chaîne de signifiants.

Mais qu'est-ce qu'entendre un signifiant dès lors que le verbe entendre est à double sens, équivoque ? Il signifie d'un côté, je perçois un bruit ou un son avec les oreilles, et de l'autre, je comprends, et parfois même je veux, quand on dit « j'entends bien », démontrer, obtenir, etc. Dans la parole on entend d'abord avec les oreilles, mais les sons organisés en langage se distinguent du bruit, et dès lors le registre de ce qui se capte de signifiant est « d'entendement », comme Lacan s'exprimait des années auparavant.

Le sonore de la parole a cette propriété, toujours, d'être lui-même équivoque, pour la raison que, dans l'entendu sonore, les unités sont incertaines, elles y sont à identifier, et du coup toute séquence sonore prête à lectures variées. Quand Lacan disait : « Ce que j'ai à capter est d'entendement », et pas d'audition donc, c'était pour souligner le fait que dans cette parole Freud nous a appris à identifier d'autres signifiants que ceux de l'intentionnalité du locuteur, et sans qu'il s'agisse cependant de lire dans le marc de café comme les diseuses de bonne aventure. Les *Uns* de signifiant proprement dit, *i. e.* en tant que conjoignant l'élément formel et le sens, s'entendent donc, non comme le bruit par les seules oreilles, mais par l'entendement qui les identifie. J'ouvre ici une parenthèse : on ne devrait pas trop se flatter de faire des interprétations équivoques, l'équivoque nous précède et la visée de l'analyse c'est plutôt de la réduire.

Quant au dit de l'inconscient qui parle, dans la parole analysante, que dit-il ? Ce dit de l'inconscient Lacan le met au singulier, il n'y en a donc qu'un, un seul dit, bien qu'il y ait autant d'inconscients que de sujets. Quel est-il ? Si je faisais un séminaire je vous le demanderais mais puisque je fais un exposé, je vous dis ma réponse. Ce point, en fait, ne me paraît pas problématique. Il tient en un mot : [le] phallus, ou plutôt en deux [le] phallus et [la] castration, popularisés par Freud, dont il a fait la clé de la sexualité sans distinction de sexe, et où il a reconnu la butée universelle de la fin de l'analyse. Lacan ne dit pas non, d'ailleurs, il dit seulement que ce n'est pas une butée, ce qui change tout. C'est la seule vérité véhiculée par le dit de l'inconscient qui parle. Lacan l'a explicité d'ailleurs dans « Radiophonie », disant qu'avec la vérité, de rapport, je cite, « il n'y en a qu'un de sûr, si vous voulez qu'elle vous ait bien, la castration, la vôtre, bien entendu et d'elle, pas de pitié³ ».

L'inconscient ne dit que le phallique, qui relève du « Y a de l'Un », car le phallique c'est du Un et du Un hors corps qui vient du langage, de la

rencontre des mots avec le corps, laquelle a effet de jouissance, mais de jouissance *castrée* ⁴, selon le mot de Lacan. Cette jouissance c'est ce que produisent les formations langagières de l'inconscient, le « travailleur idéal », jamais en grève, qui dans le rêve, le lapsus, etc., travaille, je cite, à « la jouissance qui fait fonction de sujet », celle qui a même structure que le signifiant. Elle s'écrit dans « L'étourdit » avec la fonction propositionnelle de Frege ⁵, $\Phi(x)$. Cette jouissance positivée en tant que telle, mais qui, incluant le manque qu'écrivait au départ le $(- \phi)$, peut être dite *castrée*. Pas d'autre dit de l'inconscient que cette vérité de la jouissance castrée. Et que l'on ne me dise pas qu'il y a l'autre jouissance puisque, par définition, c'est celle qui ne relève pas du dit de l'inconscient. D'où l'aveu final de Freud. Et d'où aussi l'affirmation de Lacan, pas si étrange qu'il y paraît, disant que la femme n'a un inconscient que de là d'où la voit l'homme.

Je passe maintenant à ce qui est plus inédit.

En ajoutant le « qu'on dise » Lacan fait déjà un pas hors des frontières classiques de l'écoute et de l'interprétation freudiennes, qui visaient ce qui se dit dans ce qui s'entend, la vérité. Il introduit quelque chose qui n'est pas du registre de la vérité articulable. Et n'oubliez pas qu'en 1974 il stigmatise les amours de Freud avec la vérité, modèle qui doit tomber pour que le discours analytique soit fondé, dit-il. Et quand il insiste sur le mi-dit inéluctable de la vérité il donne, en fait, le principe de l'impasse freudienne. On est donc sur un terrain crucial pour la psychanalyse et sa fin.

L'acte de langage

Le modal du « qu'on dise », marqué par le temps grammatical du subjonctif, ne désigne rien du langage structuré, mais seulement l'acte d'en user. L'acte qui profère, quels que soient les dits du sujet. Il n'a pas pour signifié la vérité, mais... l'existence, dit Lacan. En écrivant *ex-sistence* avec le trait d'union que l'on sait, Lacan réfère encore à la logique, évidemment, celle des ensembles qui a su construire ce qui manque à toute rigueur logique, avec des notions telles qu'incomplétude, inconsistance, indémontrabilité, et indécidable. En effet le trait d'union d'*ex-sistence* évoque le site « hors de ». Le « qu'on dise » *ex-siste* à la structure.

Pourquoi cette dimension du dire fait-elle à ce point problème ? Outre qu'elle s'oublie, elle se saisit mal, c'est patent.

Mais comment ne pas saisir que pour qu'il y ait effets de langage, au premier rang desquels l'objet *a* qui manque, et qui a pris la suite du $(- \phi)$, encore faut-il qu'il y ait usage de *lalangue*. Pas d'articulation sans profération, sans « jaculation » dit *Le Sinthome*.

Qu'il dise « for-da », le petit, plutôt que « pas », est autre chose que le binarisme phonétique et signifiant de ce qu'il prononce, avec son effet de perte, et on sait que pas tous les petits pourraient le dire, même ceux qui parlent.

De même que « pourquoi votre fille est muette ? » n'est pas une question sur ce qu'elle pourrait formuler et que réciproquement, même quand on n'a rien à formuler, on peut n'être pas muet.

D'ailleurs, tout enfant passé par le catéchisme dans la tradition chrétienne n'a-t-il pas appris, sans même y penser, à distinguer l'existence de Dieu de son être ? L'existence on lui apprend à l'invoquer, « Notre Père qui êtes aux cieux... », quant à son être, qui est autre chose, il est objet de prédication langagière dès les premières lignes du catéchisme, si ma mémoire est bonne, « Qu'est-ce que Dieu ? C'est le créateur du ciel et de la terre ». Notez d'ailleurs que Dieu, même s'il n'existe pas, reste le créateur du ciel et de la terre, puisqu'on peut parler de ce qui n'existe pas et que l'être ne se pose qu'à partir des énoncés de la parole. Ça commence au catéchisme et ça va bien plus loin et même au-delà de la science-fiction.

Et puis sur l'*ex-sister* du dire, pensez à cette jolie phrase que notre cher Molière, dans *Les Femmes savantes*, met dans la bouche de Chrysale, accablant monsieur Trissotin, le snob : « On cherche ce qu'il dit après qu'il a parlé. » Elle ironise sur ses dits, mais sans douter de ses mauvaises raisons de les dire, et ce sont elles qu'elle dénonce.

D'ailleurs comment une période électorale comme celle dans laquelle nous sommes ne rendrait-elle pas sensible cette *ex-sistence*, avec le trait d'union, du dire et de ses finalités autonomes, disjointes de tous les dits concernant l'avenir que chacun des candidats promet.

Enfin, je souligne que cliniquement il y a des symptômes différents au niveau du dire et des dits. C'est au niveau des dits que l'inconscient injecte ses formations, notamment lapsus, ou rêve – puisque dans l'analyse on n'a pas affaire au rêve mais au récit de rêve donc à des dits – et mot d'esprit bien sûr tout entier localisé au niveau de la matière verbale. « Il n'y a d'inconscient que du dit ⁶ », si vous en croyez Lacan, page 92 du séminaire *Encore*, et ce sont toutes les *une-bévués* des dits. Par contre les symptômes, ou plutôt les ratés du dire, de ce que je vais appeler le dire-acte avec un trait d'union, sont autres, le premier de tous, le plus radical est le mutisme. Et puis, fréquentes mais moins radicales, les inhibitions du dire-acte dans des conjonctures spécifiques. C'est tout le problème de ce que l'on appelait à une époque la « prise de parole » dans sa différence d'avec le texte de la parole. Prendre la parole est un acte qui n'est pas à la portée de tous, ses

symptômes diffèrent selon les structures cliniques, il peut même être à l'origine d'un déclenchement, et en outre, pour chacun, il n'est à sa portée que de façon intermittente.

Bref, John Austin a pu publier en 1962 un ouvrage consacré aux actes de langage, intitulé *Quand dire c'est faire*, pour distinguer les propositions performatives du genre « je te baptise », des propositions affirmatives, telles que « Socrate est un homme », mais, en fait, il faut étendre le performatif au dire-acte. Le « qu'on dise » est un acte de langage, en lui-même performatif. « Au début était le verbe », ce n'est pas le signifiant, le verbe, c'est le dire... *spermatique*, si je peux dire.

Au début de « L'étourdit » Lacan est allé jusqu'à appliquer ce performatif à la fameuse proposition affirmative, universelle dans les termes d'Aristote, « Tous les hommes sont mortels ». Elle se présente comme une proposition énonçant ce que l'on croit être un fait, mais ce n'est pas un fait, elle n'est que possible, dit Lacan. En effet, elle ne serait pas sans le dire-acte qui la pose et qui donc est assez performatif pour promettre la mort à chacun. Égalité suprême dont les politiques et les religions n'ont jamais manqué de se servir. Les oraisons funèbres de Bossuet sont exemplaires à cet égard, et la ruse politique bien sensible, que Lacan pointe dans cet universel, en disant que « la loi s'allège de s'affirmer comme formulée de nulle part ⁷ ».

L'ex-sistence du dire-acte est donc en position d'exception fondatrice par rapport à tout ce qui se dit, par rapport aux dits, et en s'y référant Lacan introduit quelque chose qui va au-delà de l'inconscient travailleur.

En tout cas, je tiens pour acquise la distinction entre l'acte de langage que j'appelle le dire-acte, et la structure de langage, ainsi que la différence de leur portée. Elle est indispensable dans l'analyse, mais pas seulement. Aussi bien quand il s'agit de situer toutes les techniques d'influence de ce que Lacan appelle la canaillerie, également quand on parle du surmoi, Lacan l'a marqué dès 1958 ⁸, et même pour situer ce à quoi nous nous référons souvent maintenant avec dilection... le style. Bien sûr, c'est seulement son enjeu et son usage dans l'analyse qui m'importent.

Cette distinction s'applique même au fameux aphorisme « Moi, la vérité, je parle », le mot de la chose freudienne. Qu'en a-t-on retenu ? D'abord la subversion freudienne, qui a démontré que dans les énoncés de l'analysant, ceux qu'il veut transmettre, ou qui lui viennent à l'esprit, un autre texte est latent, le texte d'une vérité inconsciente, qu'il ne sait pas le sujet qui dit *je*, et que Freud nous a appris à extraire par voie de déchiffrement et interprétation, car produite, ajoute Lacan, par voie de métaphore et métonymie, rhétorique et *tutti quanti*, et qu'il écrit dans son graphe du

désir à la ligne supérieure. Dit en d'autres termes, « au revoir Kant, le "je pense" n'accompagne pas toutes mes représentations ». Cependant, qu'on la dise ne doit pas rester oublié, et il faut injecter dans cette phrase célèbre l'acte de parler, plutôt que de se taire, je pourrais dire la vérité en acte à côté du texte de la vérité, car la chose freudienne, comme dit de la vérité, ne va pas sans dire, elle non plus.

À l'inconscient qui parle, il faut donc demander plus que ce qu'il dit, pourquoi il le dit ? Aucun signifiant ne pourra jamais l'expliquer et n'en sera que justification. Il faut donc faire entrer dans ce que Freud appelait le registre économique.

Quand Lacan insiste pour souligner que la vérité, soit la chose freudienne, ne peut aller au-delà d'un mi-dire, cette affirmation se situe au niveau du texte de la vérité. Il le précise dans « L'étourdit », elle ne sera que mi-dite car les mots y manquent. Ça ne veut pas dire que la langue est incomplète, une langue ne manque jamais de rien, d'aucun mot pour dire tout ce qui peut s'y formuler – sauf à ce que la traduction fasse apparaître qu'une autre langue peut dire autre chose, mais c'est un autre problème. « Les mots y manquent » veut donc dire qu'il y a une part de la vérité qui est sans mot. Qu'est-elle, cette part ? Je peux dire, je l'ai déjà dit, c'est la part « jouissance impossible à articuler ». Ce qu'articule le travailleur idéal dans ses formations langagières, c'est la jouissance phallique. L'autre part, nous la nommons « jouissance opaque ». Opaque, c'est le terme qui connote le sans mot. Division donc de la jouissance, entre sa part articulée et l'autre part, qui n'a pourtant pas moins rapport au langage, puisque qu'elle peut se situer de la lettre.

Quelle est donc la fonction propre, non de la vérité mi-articulée, mais de son dire ? Quelle est la finalité spécifique du dire-acte, s'il y en a une, par rapport aux effets du langage, qui sont tous des effets de négativation ou de fixation de jouissance ? Et quel est plus précisément le rapport du dire à la jouissance ? Avant de répondre, je passe par le substantif, un dire, le dire de.

L'Un-dire

Le dire, substantif, n'est jamais énoncé mais inféré, accessible donc par la logique, et à distinguer dans chaque cas des dits de celui qui parle. Exemple du dire de Freud, sur lequel Lacan se fait non seulement explicite mais didactique. Je cite : « Le dire de Freud s'infère de la logique qui prend de source le dit de l'inconscient. C'est en tant que Freud a découvert ce dit qu'il *ex-siste* ⁹ [...]. » Si le dit de l'inconscient ne dit que le Un de la

fonction phallique, ce que tous les dits de Freud indiquent, eh bien, c'est logique, on infère que l'Un-dire de Freud c'est : « Pas de rapport sexuel. »

Avec cet exemple, et là il n'y a pas de difficulté, le dire substantif, inféré des dits, c'est donc au fond la formule unique, non énoncée mais énonçable par voie logique, qui, *ex-sistant*, elle aussi, à tous les dits, les constitue en ensemble. Il s'appelle l'Un-dire selon ...*Ou pire*, et plus tard *sinthome*.

On comprend que, contrairement à l'acte de dire qui ne peut manquer à aucun dit, puisqu'il en est la condition, (pas de dit sans dire), le dire substantif qui donne l'unité de tous les dits peut manquer. S'il manque, la série des dits reste incomplète et, par défaut de ce que Lacan appelait auparavant le point de capiton, reste seulement la série sans fin, des (dit, dit, dit...). C'est ce qui se produit avec l'enseignement même de Freud quand on méconnaît son dire. Vous savez l'insistance de Lacan : pas de maintien de la psychanalyse hors de ce dire. Je cite : « Le dire de Freud ainsi posé se justifie de ses dits d'abord, dont il *se prouve*, ce que j'ai dit, – *se confirme* à s'être avoué de la stagnation de l'expérience analytique, ce que je dénonce – *se développerait* de la ressortie du discours analytique, ce à quoi je m'emploie ¹⁰ [...]. »

Dans l'analyse un dire peut venir à *ex-sister*. À partir des dits analysants, ces dits « dont on ne peut pas se dédire », peut surgir, je cite, « un dire qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir *ex-sister* au dit. À cause de ce qui vient au dit comme conséquence. C'est là l'épreuve où, dans l'analyse de quiconque, si bête soit-il, un certain réel peut être atteint ¹¹ ». Il faudra dire lequel. Cet « Un-dire » qui enveloppe, capitonne l'ensemble de l'association libre, il est dire que quoi ?

Eh bien, le Un de l'Un-dire n'est pas le Un de la fonction phallique, quoiqu'il ait également rapport à la jouissance. Que Lacan l'ait nommé ensuite *sinthome* fait conclure que c'est le nom du métabolisme de jouissance d'un individu ; et je dis métabolisme pour indiquer disons la *varité* de la jouissance, puisqu'il y a la phallique, l'opaque du symptôme, et celle du sens. On pourrait dire que l'Un-dire définit ce que je peux appeler la jouissance nodale, le Un de jouissance nodale puisque dans le nœud borroméen chacune des jouissances limite les deux autres, et c'est ce métabolisme que l'on corrige éventuellement dans une analyse par suture et épissure. N'est-ce pas ce qui est impliqué quand Lacan dit que pour le passant il s'agit de reconnaître le nœud qui le constitue ?

C'est ce Un-dire *ex-sistant* que parfois nous idéalisons et attendons de l'analyse accomplie, car il permet d'arrêter l'association libre. Il diffère du

dire-acte. Pas de dit sans dire-acte, c'est une implication logique qui ne peut pas rencontrer *pas d'exception*, mais des dits sans l'Un-dire *ex-sistants* sont possibles.

Dans le *timing* de l'analyse ils ne se placent pas de la même façon : le dire-acte conditionne les dits, tout au long et dès l'entrée, il ouvre l'espace de l'association sous transfert, dont le résultat, avec le temps, peut être de faire *ex-sister*, au terme, l'Un-dire, un peu homologue de l'aleph zéro de Cantor.

Dire-acte des dits analysants → Un-dire.

Champ de l'association libre capiton

Je souhaitais faire une parenthèse : l'incidence de l'analyste est à ne pas oublier non plus. L'association libre est suspendue au dire-acte, mais ça ne se fait pas tout seul ; causer ce dire est la première tâche de l'analyste. L'Un-dire à produire lui-même ne va pas sans l'analyste, de la même façon qu'il a fallu Lacan pour formuler le dire de Freud. On pourrait se demander là s'il n'y a pas une homologie avec ce que Freud a avancé comme une construction en analyse. Je passe.

La question est donc : quel est le lien entre le dire-acte, l'acte de langage, et la jouissance, son lien avec l'Un-dire de la jouissance ? Le second ne va pas sans le premier, mais sont-ils de la même étoffe ?

Jouir et dire n'apparaissent pas immédiatement appartenir au même registre. Pour jouir il faut un corps et le dire vient du sujet libidinal. J'ai d'ailleurs accentué leur distinction, quand je commentais la différence entre symptôme et *sinthome*, telle que donnée par Lacan, le premier, le symptôme, défini comme une formation de jouissance, le second, le *sinthome*, quatrième rond du nœud borroméen, défini comme un dire, et également à propos des discours. Mais je tempère aujourd'hui cette différence. L'Un-dire étant le dire de la jouissance nodale, ne donne-t-il pas en fait la raison du dire-acte, celui-ci étant indissociable de ce à quoi l'analyse aboutit, à savoir à l'Un-dire qui fait l'unité des jouissances diverses d'un individu ? Il y a là une homologie avec la remarque faite par Lacan sur les biographies. Il notait que, quand une biographie est bien faite, on peut y lire la phrase qui a orienté toute une vie, qui donc donne l'unité de toutes les options vitales de celui dont on parle, de ses dits comme de ses actes. Il y a donc un Un-dire, « supérieur au sujet, soit inconscient », dit Lacan dans *...Ou pire*, qui aura présidé à toutes ses conduites et son dire-acte.

Tout cela va dans le sens d'affirmer que l'on parle, « pourquoi me dis-tu que... », que l'on parle dans l'analyse, non sans la contribution de l'analyste,

pour faire *ex-sister* le dire de jouissance. Le dire, l'acte de dire, provient, dit Lacan, de l'être qu'il « situe de l'*ex-sistence* », soit l'être non représenté par le signifiant, et dans l'analyse c'est de lui que se fait le trajet vers l'Un-dire de l'Une jouissance borroméenne. C'est la jouissance qui répond au pourquoi du dire, l'acte énonciateur et le Un de tous les énoncés étant indissociables. Cela se vérifie d'ailleurs au niveau des discours, où la division de jouissance entre production et vérité, écrite à la ligne inférieure, est déterminée par le terme qui vient à la place du semblant ; mais celui-ci n'y vient que par le dire-acte qui préside au discours. On doit bien supposer que ce dire-acte est animé par un désir, une volonté, une visée au moins, et donc chercher la réponse au *Che vuoi* ? moins dans le texte de la vérité que dans son dire.

Qu'est-ce qui change dans la psychanalyse quand cette dominance du dire existentiel, on cesse de l'oublier et que l'on en saisit la dimension fondatrice ?

1. Toute proposition qui se présente dans la forme de l'universelle est mise en question. Lacan a tiré cette conséquence, disant, à propos de l'inconscient réel, « si on [l]'en croit ». On est très au-delà de la subversion freudienne, qui posait certes que je ne sais pas ce que je dis et que je ne sais pas le vœu qui m'anime, qui mettait fin à l'illusion d'être maître de soi comme de l'univers, mais qui croyait que ça avait statut de science. La dominance du dire, que Lacan applique même à la mathématique, suspend tout ce qui s'élucubre à une contingence existentielle. Les conséquences seraient à développer.

2. Un changement dans la visée de l'acte est aussi impliqué : l'interpréter doit aller à la cause du dire, elle ne peut plus se réduire à l'interprétation sémantique qui cible le « ce qui se dit », même si on y inclut ce qui ne se dit pas, mais doit aller à la cause du dire-acte sans lequel rien ne se dit.

Je laisse de côté le dire apophantique de l'analyste. Pour ce qui est de l'analysant, son dire est demande, alors même que tous ses dits ne sont pas des dits de demandes : il y a notamment tous les dits qui racontent ce qui se passe ou ne se passe pas dans l'actuel, ce qui s'est passé ou ne s'est pas passé dans le passé, et puis les dits d'espoir, comme de désespoir. Il n'empêche, son dire, s'il est analysant, est demande, et il n'y en a qu'un. On pourrait dire l'Une-demande avec une majuscule à Une. Ce dire de demande est impossible à satisfaire, mais il est à interpréter, la « demande à interpréter ¹² » dit Lacan dans la « Postface au *Séminaire XI* », plus précisément la demande à lire, l'interprétation étant une lecture. Qu'est-ce à dire, sinon cibler dans l'Une-demande la jouissance qui s'y requiert.

Plus précisément, « *l'objet a* est le rail par où la demande à interpréter en vient au plus de jouir ». Surprise pour ceux qui en sont restés à « La direction de la cure », et qui peuvent s'imaginer que ça disait le contraire, à savoir non-réponse à la demande intransitive, c'est-à-dire qui ne demande rien d'autre que la présence de l'Autre, et interprétation du désir. Doigt pointé vers ce qui manque par conséquent. Interpréter le désir, c'était cibler le manque inhérent à celui qui parle, et dont le signifiant était le phallus. En fait, janvier 1973, ça dit presque la même chose mais complétée, donc plus du tout la même chose. On part de l'effet de langage, écrit désormais par *a*, l'objet qui manque. Le dire de la demande, tout comme le désir qu'elle porte, trouve son ressort dans l'objet qui manque et elle va vers l'objet qui ne manque pas, nommé plus de jouir, et que l'interprétation est censée faire paraître. De ce qui manque à ce qui ne manque pas c'est un sacré rail, en effet, même un ravinement, soit un trajet écrit dans le signifié, quand l'analysant tâche de dire ce que veut la chose qu'il est, ce qu'il veut en tant que chose et qu'il ne sait pas. Ce qui s'écrit par la parole analytique, par le dire de la demande, est un tracé vers une jouissance, voilà pour le complément. « Stance par en dessous » dit la postface. « Radiophonie » disait déjà de la métonymie qu'elle est métabolisme de la jouissance, mais *stance* à lire par en dessous y ajoute la référence à l'écrit. Ces développements impliquent que le sémantique de « ce qui se dit » s'interprète par le plus de jouir.

Ce n'est pas le dernier mot de Lacan évidemment, puisque avec le signifiant *joui* produit dans *Encore*, la *stance* (le mot est fait pour évoquer la jouissance) ne sera plus seulement en dessous mais aussi au-dessus, à l'étage du signifiant qui est au-dessus du signifié dans le mathème saussurien, et ce sera jouissance déconnectée de la sémantique. On pourra distinguer par conséquent la jouissance opaque de la lettre de la *joui*-sens, avec le problème, dès lors, de leur nouage. Changement de visée et de perspective : la jouissance divise le sujet, toujours, mais l'acte vise ce qui surmonte cette division, sans la supprimer d'ailleurs, par le nouage qui fait du Un. Bien avant cela, la « Proposition sur le psychanalyste de l'École » disait déjà que la destitution de fin fait... être.

Je voudrais rattacher finalement ces considérations complexes à la remarque très simple qui pourrait même paraître simplette, que Lacan fait aux États-Unis quand il dit qu'une analyse n'a pas à être poussée trop loin, et vous voyez que ça ne semble pas consonner du tout avec ce que l'on en dit aujourd'hui, et de préciser que quand le sujet est « heureux de vivre », le but est atteint. « Heureux de vivre », en voilà une notion théorique ! On pourrait s'indigner, quel rabattement vers le thérapeutique le plus plat ! Mais, mais, qui peut être heureux de vivre au terme d'une analyse où on est

venu parce que l'on était d'une façon ou d'une autre malheureux de vivre, sinon celui ou celle qui en est venu à se satisfaire du Un-dire de la jouissance nodale produit par son analyse ? – et sans qu'il soit nécessaire d'ailleurs d'en donner la formule. Ici la satisfaction pourrait bien signer l'élaboration. Il y a dans cette phrase le même type d'inversion que dans la « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI », inversion que j'ai tellement commentée, et où Lacan pose que c'est la satisfaction qui est signe, qui indexe la fin, qui est plus précisément le signe du savoir acquis, sur la division entre la vérité et le réel auquel elle est couplée, savoir informulable mais expérimenté et dont la satisfaction atteste.

Mots-clés : dit de l'inconscient, dire performatif, Un-dire à interpréter.

*  Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 12 janvier 2017.

1.  « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend », J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449.
2.  *Ibid.*, p. 452.
3.  J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet*, n° 2-3, p. 94.
4.  J. Lacan, « ... ou pire », *Scilicet*, n° 5-6.
5.  L. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 458.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 92.
7.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 451.
8.  J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 683.
9.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 454.
10.  *Ibid.*, p. 457.
11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 25.
12.  J. Lacan, « Postface au Séminaire XI », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 505.

SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

Croyance, certitude, conviction

Claire Montgobert

L'athée, le psychanalyste et le politique *

Je vous remercie pour votre invitation et pour la mise au travail qu'elle a suscitée à partir de ce titre qui s'est invité « L'athée, le psychanalyste et le politique », et qui a fait ouverture sur la question suivante : en quoi ces trois termes, croyance, certitude et conviction, peuvent-ils contribuer à interroger d'une part la position du psychanalyste dans sa pratique et d'autre part celle de la psychanalyse dans la cité ?

Concernant la croyance, c'est une phrase de Lacan qui a fait point de départ pour interroger la possibilité – ou pas – d'une non-croyance : « Peut-être l'analyse est-elle capable de faire un athée viable, c'est à dire qui ne se contredit pas à tout bout de champ ¹. »

La question de la certitude a soulevé deux interrogations : 1. Qu'est-ce qui peut fonder une certitude ? 2. Le psychanalyste peut-il se fonder sur une certitude pour son acte ?

Il s'agira en conclusion d'interroger le passage de la certitude à la conviction, à partir de l'acte de Freud et de Lacan.

La croyance

Avec l'intitulé de ce séminaire : « Croyance, certitude et conviction », nous avons là trois termes qui, en visant les propositions ou les énoncés tenus pour vrais, mettent en jeu la question de la vérité. La difficulté, c'est que dans le langage courant – dans les dictionnaires aussi ! – ces termes se renvoient les uns aux autres, d'où la nécessité d'en préciser la signification.

Le terme de croyance, s'il appelle d'emblée la dimension de la vérité, convoque aussi celle du doute, dans une gradation allant du simple assentiment de l'esprit à la foi la plus assurée. La croyance se traduit par toute une série de modalités allant de l'opinion, ce qui peut inclure l'habitude ou la coutume, en passant par ce qu'on appelle le savoir rationnel ou la vérité scientifique, jusqu'à la foi, qu'on la nomme foi religieuse, idéologie ou conviction politique.

1. La croyance n'est pas le savoir

L'expérience a montré à Freud que l'essentiel n'est pas seulement de savoir, mais de croire ce que l'on sait. Lorsque Freud dévoile à Miss Lucy R. l'inclination refoulée à l'origine de ses symptômes, elle lui répond : « Je l'ignorais ou plutôt, je ne voulais pas le savoir, je voulais le chasser de mon esprit, ne plus jamais y penser et je crois y avoir réussi ces temps derniers. » Le texte est de 1885, on est au tout début de la psychanalyse et Freud commente ainsi : « Je n'ai jamais disposé d'une autre meilleure description de cet état singulier où le sujet sait tout sans savoir ². » Ce que le sujet sait, il ne le croit pas – c'est une expérience que chacun peut faire dans la cure analytique.

2. La croyance est l'effet de la parole

Pour Lacan, le sujet est pris dans les rets, les filets, du langage : en tant qu'il est représenté par un signifiant pour un autre signifiant, il n'y a rien qui puisse garantir une signification le concernant. C'est pourquoi toute parole convoque l'Autre, le grand Autre comme garant. « [...] cet Autre, où non seulement *je peux*, mais où je ne peux pas faire autrement que de *m'établir*, chaque fois que quelque chose s'articule qui est du champ de la parole ³ ». L'Autre est invoqué, convoqué par le sujet comme lieu garant de la bonne foi et de la vérité, à chaque fois qu'il prend la parole... et même si c'est pour mentir.

Lorsqu'elle s'adresse à un semblable, à un petit autre, la parole vise autre chose derrière ce semblable, elle vise le grand Autre, que le sujet place dans la position absolue de garantir ce qu'il engage par cette parole. Lorsqu'il énonce « tu es mon maître » ou « tu es ma femme » à l'adresse d'un petit autre, son message lui revient sous une forme inversée, en le situant comme élève, comme époux, et en l'aliénant à ces signifiants.

Ce grand Autre institué par la parole n'est pas seulement le symbolique, ce que Lacan appelle « le trésor des signifiants ». C'est aussi l'Autre de la demande et du désir, du « *Che vuoi ?* – Que me veux-tu ? », qui se transforme (inversion du message) pour le sujet en « Que me veut-il ? ». Énigme du désir qui trouve sa solution dans le fantasme comme réponse à la volonté de jouissance que le sujet attribue à l'Autre.

3. La croyance est une des conditions de l'analyse

Comme tout dispositif de parole, la cure analytique institue le grand Autre. La règle fondamentale tient sa valeur de la croyance mise par l'analysant dans cette figure de l'Autre qu'est le sujet supposé savoir. Mais si le

sujet supposé savoir est là d'entrée, comme effet de la parole, cela ne suffit pas pour s'engager dans l'analyse. Il y faut autre chose, qui est plutôt de l'ordre de la foi, car s'y ajoute l'amour, c'est-à-dire le transfert comme amour qui s'adresse au savoir. Mais pas sans un partenaire qui refuse de répondre à la demande d'amour et de savoir, soit un partenaire qui ne se prend pas pour le sujet supposé savoir et qui offre un dispositif de parole où c'est la cause du désir – et non pas le savoir – qui est en position d'agent.

4. *L'hypothèse dieu est incluse dans la parole*

Cet Autre que convoque la parole, les humains lui ont donné le nom de Dieu. Lacan dans le *Séminaire XX* énonce ceci : « L'Autre, l'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place, quoique irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le dieu – le dieur – le dire. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. *Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là [...] Il est impossible de dire quoi que ce soit sans aussitôt le faire subsister sous la forme de l'Autre* ⁴. » Dieu, comme lieu de la vérité, est la fonction à quoi nous attribuons le savoir et le jouir qui nous échappent, fonction qui serait supposée pouvoir répondre de la question du sens, de la jouissance, du sexe et de la mort.

Or, « le sujet supposé savoir dans l'analyse conjoint le dieu des philosophes et le dieu des prophètes ⁵ », c'est une distinction que Lacan reprend de Pascal. Le dieu des philosophes est le garant du savoir ; dans l'analyse, c'est le savoir qui se déchiffre, et pour les scientifiques, c'est celui qui garantit les règles. « Dieu ne joue pas aux dés », disait Einstein, et Descartes fonde son *cogito* sur un Dieu non trompeur qui ne peut pas vouloir que 2 et 2 ne fassent pas 4. C'est le dieu qui rend compte du sens, de ce que le monde est intelligible. L'autre face de dieu, le dieu des prophètes, est un dieu de désir, de volonté et de jouissance. C'est le dieu qui avait demandé à Abraham de lui sacrifier son fils, et qui l'avait choisi pour fonder son peuple.

5. *Tout le monde est religieux, même les athées, et Dieu est inconscient*

Qu'on dise croire ou non en dieu, on a affaire à cette place de l'Autre, ce qui amène Lacan à dire que « tout le monde est religieux, même les athées [...]. L'athéisme, c'est la maladie de la croyance en Dieu, croyance que Dieu n'intervient pas dans le monde. Dieu intervient tout le temps, par exemple sous la forme d'une femme ⁶ ». L'athée est celui qui croit qu'il ne croit pas. Il s'affirme athée tout en maintenant la croyance convoquée par la parole, par le *logos*. Et d'ailleurs Lacan se faisait fort de prouver à tout un

chacun qu'il y croyait : « Je mets au défi chacun d'entre vous que je ne lui prouve pas qu'il croit à l'existence de Dieu ⁷. »

C'est ce qui amène Lacan à énoncer que « la véritable formule de l'athéisme n'est pas que Dieu est mort [...] c'est que Dieu est inconscient ⁸ » : ce qui est appelé Dieu a ses racines dans la structure déterminée par le langage et l'inconscient ⁹. Et à cette place peuvent venir diverses figures : l'Autre, le sujet supposé savoir, Dieu, le Père, un chef, un idéal, une femme... On est loin de Freud qui pensait que les avancées du savoir scientifique permettraient à l'humanité de se passer du recours à dieu : l'athéisme freudien est celui des Lumières et de la croyance dans le progrès de l'humanité. Lacan est bien plus pessimiste.

6. Peut-on faire l'hypothèse d'un athéisme analytique ?

Pourtant, que l'analyse puisse produire un athée, c'est la conjecture de Lacan : « Peut-être l'analyse est-elle capable de faire un athée viable, c'est à dire quelqu'un qui ne se contredise pas à tout bout de champ ¹⁰ », mais il ne donne pas d'indications sur son « ne pas se contredire à tout bout de champ ».

À la fin de l'analyse, ce qui met un terme à la quête de la vérité, à la croyance dans le sujet supposé savoir, c'est la rencontre avec ce à quoi se réduit l'être et avec les effets de *lalangue*, ce savoir sans sujet, qui se manifeste dans le symptôme, le fantasme et la répétition. Cette expérience d'un impossible à dire, et dont il y a à prendre acte, s'accompagne de la chute du sujet supposé savoir. C'est cesser de croire qu'il existe une vérité ultime, un savoir qui donnerait le sens du symptôme et qui répondrait du manque sous ses trois formes : manque à savoir, manque à être et manque à jouir. C'est ce que Lacan formule avec « il n'y a pas d'Autre de l'Autre » : rien ne vient garantir l'Autre comme lieu de la vérité. La place est vide et la parole est sans garantie ¹¹. C'est un athéisme par rapport au dieu des philosophes, ce grand Autre supposé être le garant du savoir et de la vérité.

Mais qu'en est-il de l'autre face de dieu, le dieu de désir et de volonté de jouissance ? Colette Soler, dans son intervention aux journées « Psychanalyse et religion » de 2009, pose que « la psychanalyse par effet de structure met en question le sujet supposé savoir [le dieu des philosophes], mais la séduction du dieu qui veut [du dieu des prophètes] reste à la merci des options singulières ». Il paraît intéressant de rapprocher cela de ce que dit Lacan à la fin du *Séminaire XI* : « Concernant l'issue de l'analyse [...] après le repérage du sujet par rapport au *a*, l'expérience du fantasme fondamental devient la pulsion. Que devient alors celui qui a passé l'expérience de ce

rapport opaque à l'origine, à la pulsion ? Cela est au-delà de l'analyse et n'a jamais été abordé ¹² ».

Je propose de mettre en discussion l'hypothèse que cette expérience de la fin de l'analyse pourrait faire un sujet un peu plus averti de la fascination du sacrifice et de la jouissance qui s'y attache, un sujet qui n'y chercherait plus « le témoignage de la présence du désir de cet Autre que [Lacan] appelle le Dieu obscur ¹³ ». À partir de là, pour l'athée viable, ne pas se contredire à tout bout de champ, ce serait d'une part ne pas recouvrir la place vide avec du sens et d'autre part dévaloriser la jouissance en visant le réel par le « bien-dire ».

La certitude

7. Si l'analyse peut produire un athée viable, sur quoi l'analyste peut-il établir sa pratique ?

Freud considérait que le but de l'analyse didactique était accompli si elle apportait notamment au futur analyste « la ferme conviction de l'existence de l'inconscient ¹⁴ ». Si on assimile cette « ferme conviction » à une certitude, la question qui s'ensuit est la suivante : sur quoi se fonde cette certitude de l'analyste ?

8. Une question préalable : qu'est-ce qui permet de fonder une certitude ?

Avant d'aller plus loin, précisons ce que nous entendrons par certitude : c'est une croyance qui exclut le doute. Il y a un modèle implicite de la certitude qui nous est donné par les disciplines scientifiques : la preuve, c'est qu'il suffit en général d'invoquer la scientificité d'une thèse pour qu'elle soit considérée comme légitime. Je vous renvoie par exemple aux récentes polémiques entre économistes dits « orthodoxes » et ceux dits « hétérodoxes », les premiers se prévalant de la scientificité de leurs méthodes. Alors, que peuvent nous enseigner les mathématiques et les sciences expérimentales sur ce qui peut fonder une certitude ?

Parce qu'elles reposent sur des démonstrations rigoureuses, les mathématiques apparaissent comme un domaine privilégié pour produire des énoncés vrais, c'est-à-dire relevant de la certitude. D'ailleurs, avec sa « méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences », Descartes avait pour objectif d'étendre la certitude mathématique à l'ensemble du savoir. Or, les développements de la logique et de l'informatique ont mis à mal l'idée d'une notion de certitude absolue en

mathématique. Kurt Gödel démontre en 1930 que « la certitude mathématique qu'on obtient en écrivant une preuve, même formelle, est atténuée par l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons d'être certains que le système que nous utilisons est non-contradictoire ¹⁵ » ; car, si le système est contradictoire, alors la démonstration formelle n'a aucun sens. En pratique, les mathématiciens se placent dans un système formel donné pour mener leur travail, précisent le cadre et, sauf exception, ne se préoccupent pas de l'incomplétude.

Pour les sciences expérimentales, le problème est celui du passage des énoncés singuliers que sont les résultats d'observation ou d'expérience à des énoncés universels ¹⁶. Un nombre aussi grand qu'il soit de cas conformes à une loi ne constitue pas une preuve que la loi s'appliquera à l'avenir. L'apport de Karl Popper au débat sur la validité des théories scientifiques a été de faire remarquer qu'on peut prouver qu'une théorie est fautive – c'est ce qu'on appelle falsifier une théorie –, mais qu'on ne peut jamais la confirmer expérimentalement de façon absolue. Par exemple, on peut observer un très grand nombre de cygnes blancs, cela n'établira pas expérimentalement que tous les cygnes sont blancs ; par contre, l'observation d'un seul cygne noir falsifie – réfute – la théorie selon laquelle tous les cygnes sont blancs ¹⁷.

9. Pas de certitudes qui valent pour tous, il n'y a que des certitudes singulières

Donc, ni les mathématiques ni la science ne peuvent garantir la vérité. La vérité n'est que partielle, limitée à un système formel en mathématiques, ou provisoire, dans l'attente de sa falsification, dans les sciences expérimentales. Reste ce qu'on appelle la certitude morale. Pour Thomas d'Aquin, le domaine du contingent – qui comprend en particulier les actions humaines – relève de la certitude morale, qui est fondée sur l'assentiment accordé à la plus grande ou à la très grande probabilité : « Dans les actes humains, sur lesquels les tribunaux se prononcent, et qui ne sont révélés que par des témoignages, il ne peut y avoir de certitude démonstrative car ces actes portent sur des choses contingentes et variables. Pour cette raison une certitude probable suffit, laquelle atteint la vérité dans la plupart des cas, même si, dans quelques-uns, elle s'en écarte ¹⁸. »

Avec Lacan, la psychanalyse apporte un éclairage différent sur la question. *La certitude va de pair avec l'inconnu de la signification, avec ce qui fait énigme*. Dans l'angoisse, la certitude est liée à l'approche de l'objet *a*, et Lacan précise que la seule certitude qui soit fondée est celle de l'angoisse, en tant que tout objet lui échappe ¹⁹. Concernant la psychose, dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose »,

Lacan définit la certitude comme signification de signification : « Il s'agit en fait d'un effet du signifiant, pour autant que son degré de certitude [...] prend un poids proportionnel au vide énigmatique qui se présente à la place de la signification ²⁰ ». C'est l'exemple de l'intuition délirante à propos de la voiture rouge rencontrée dans la rue qui prend une valeur de signifiant et qui fait signe que cela veut dire quelque chose concernant le sujet ²¹.

La certitude a donc rapport avec l'énigme. C'est le cas de Descartes qui pose la question de l'existence – plus précisément la question *essentielle* ²² – et qui aboutit à la certitude du *cogito*. Lacan dit que « cette certitude, à la chercher dans son véritable fondement, s'avère pour ce qu'elle est, un déplacement, une certitude seconde par rapport à la certitude de l'angoisse ²³ ».

Dans le même ordre, la certitude de l'acte, qu'il soit analytique, politique, artistique ou autre, va avec l'inconnu de sa signification. L'acte, tel que le définit Lacan dans son séminaire, a toujours une valeur signifiante, et il prend sa valeur dans l'après-coup. Là est la certitude de l'acte. C'est une certitude singulière, propre au sujet, c'est le « on le sait soi ²⁴ ».

10. C'est la certitude issue de son acte qui soutient la démarche de Freud

Dans le *Séminaire XI*, Lacan revient plusieurs fois sur la certitude de Freud. La certitude de Freud, c'est qu'il y a là une pensée inconsciente qui se manifeste et que ça pense. « Freud place sa certitude, *Gewissheit*, dans la seule constellation des signifiants tels qu'ils résultent du récit, du commentaire, de l'association, peu importe la rétractation ²⁵. » Freud assure sa certitude à partir de sa découverte des manifestations de l'inconscient, mais sa certitude, il la tient de son désir. « Freud s'avance, nous dit Lacan, soutenu par un certain rapport à son désir et par ce qui est son acte, à savoir la constitution de la psychanalyse ²⁶ », et par là « se fait le progrès où il nous change le monde ²⁷ ».

La conviction

11. De la certitude à la conviction

Si c'est sa certitude qui a permis à Freud de s'avancer, il a fallu qu'il lutte pour faire reconnaître ses découvertes, d'abord à Vienne, puis bien au-delà. C'est sa certitude qui l'a soutenu tant dans son élaboration théorique que pour que la psychanalyse se répande dans le monde. De même, Lacan a dû lutter pour faire valoir les implications de son retour à Freud et des élaborations qui ont suivi, dans la pratique analytique et dans la

formation des analystes. C'est de la politique de la psychanalyse qu'il est question.

Si la certitude est plutôt de l'ordre de l'intime, la conviction ²⁸, elle, se manifeste. Elle doit sans doute cela à son sens premier, qui était de prouver la culpabilité de quelqu'un et dont nous gardons encore l'expression « pièce à conviction ». Convaincre vient de *convincere*, « convaincre, dénoncer, démontrer victorieusement, prouver ». Convaincre, c'est, en termes juridiques, administrer à quelqu'un la preuve irréfutable de son crime, de son délit, et par extension amener quelqu'un, par des preuves ou par un raisonnement irréfutable, à admettre quelque chose comme vrai ou comme nécessaire ²⁹.

Tant Freud que Lacan ne se sont pas avancés seuls, leur conviction s'est manifestée, notamment dans leur enseignement, ce qui a fait que d'autres les ont suivis. Cela ne s'est pas fait sans difficultés et sans luttes – l'histoire de la psychanalyse en témoigne –, y compris contre certains de ceux qui les suivaient.

12. La question de la politique

La question que je pose est celle des manifestations contemporaines de la conviction analytique, c'est-à-dire de la conviction comme manifestation de la certitude issue de l'acte.

Posons d'emblée la question de la conviction dans les cures : il ne s'agit pas pour l'analyste de convaincre, là n'est pas sa place, il n'est ni un maître ni un rééducateur. Pour l'analyste, la question de la conviction me semble se poser en dehors des cures, et plus particulièrement dans la façon dont il répond de son action dans la cité, face au social de son époque. C'est une réponse politique à produire pour chacun, du côté de ce « travailleur décidé » que Lacan appelait à le suivre dans « L'Acte de fondation de l'École freudienne de Paris ». La place de la psychanalyse a beaucoup changé depuis l'époque de Lacan et de la réponse des analystes dépend qu'il y ait des chances que « l'analyse continue à faire prime sur le marché ³⁰ ».

Ce qui ouvre à de nouvelles questions... sur la place de la psychanalyse aujourd'hui et sur les réponses à produire par les psychanalystes.

Mots-clés : athéisme, Dieu, certitude, conviction.

*↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 26 janvier 2017.

1.↑ J. Lacan, « Yale University, entretien avec les étudiants », Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines, *Scilicet*, n° 6-7, 1975, p. 32-37.

2.↑ S. Freud, 1895, « Miss Lucy R... », dans *Études sur l'hystérie*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, 13^e éd. 1996, p. 91.

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

4.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 44-45.

5.↑ C. Soler, « L'exit de Dieu, ou pire », *Revue Champ lacanien*, n° 8, mars 2010, p. 25.

6.↑ J. Lacan, « Yale University, entretien avec les étudiants », art. cit.

7.↑ Cité dans *Le Monde*, 23 janvier 1987.

8.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1992, p. 58.

9.↑ S. Rabinovitch, « Penser l'athéisme dans la psychanalyse », *Mensuel*, n° 45, Paris, EPFCL, octobre 2009, p. 55-65.

10.↑ J. Lacan, « Yale University, entretien avec les étudiants », art. cit.

11.↑ S. Rabinovitch, « Penser l'athéisme dans la psychanalyse », art. cit., p. 59 : « Une bonne part des institutions humaines vise à faire consister cette fiction, cet Autre de l'Autre, garantie de la parole et de la loi. »

12.↑ J. Lacan, 1964, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 246.

13.↑ *Ibid.*, p. 247.

14.↑ S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, Presses universitaires de France, 1985, 4^e édition, mars 1995, p. 264 : « Sa tâche [de l'analyse didactique] est accomplie si elle apporte à l'apprenti la ferme conviction de l'existence de l'inconscient, si elle lui procure lors de l'émergence du refoulé des perceptions de soi habituellement non dignes de foi et si, grâce à un premier échantillon, elle lui indique la technique qui est la seule à avoir fait ses preuves dans l'activité analytique. Cela seul ne suffirait pas à instruire, mais on escompte que les incitations contenues dans l'analyse personnelle ne prendront pas fin avec l'arrêt de celle-ci [...]. »

15.↑ J.-P. Delahaye, « Démonstrations et certitude en mathématiques », *Pour la science, Les Chemins de la logique*, dossier n° 49, octobre-décembre 2005, p. 38-43.

Par ailleurs, l'usage des ordinateurs pour démontrer des résultats mathématiques (logiciels assistants de preuve, utilisation de preuves probabilistes) vient perturber l'idéal de démonstration formelle conforme au modèle axiomatique défendu par les Grecs et adopté universellement depuis par tous les mathématiciens.

16.↑ Les énoncés scientifiques se présentent sous la forme d'énoncés universels, c'est-à-dire sous celle d'énoncés qui portent sur la totalité des événements d'un type particulier, en tous lieux et en tous temps. Par exemple : « Les planètes tournent selon des ellipses autour du Soleil » ; « Lorsqu'on chauffe un métal il se dilate ». Or les énoncés d'observation dont nous disposons sont toujours singuliers. Par exemple : « Le 1^{er} janvier 1975, à minuit, Mars était visible dans le ciel en telle position. » Source : *Encyclopædia universalis*.

17. ↑ Le falsificationnisme de Karl Popper a été contesté de plusieurs manières. D'une part, s'il est indéniable qu'un seul énoncé d'observation tenu pour vrai peut établir la fausseté d'un énoncé universel, une telle réfutation suppose de disposer d'énoncés d'observation parfaitement sûrs, ce qui, en fait, n'arrive jamais. Tous les énoncés d'observation dépendent d'une théorie et sont faillibles. D'autre part, un fait historique est embarrassant pour le falsificationnisme : des théories scientifiques d'une immense portée, comme celle de Newton, n'auraient jamais pu se développer si les savants y avaient renoncé sous prétexte qu'elles étaient réfutées par les comptes rendus d'observation acceptés à l'époque de leur naissance. Source : *Encyclopædia universalis*.

18. ↑ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa, IIae, question 70, article 2, cité dans *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, *Les Notions philosophiques*, Dictionnaire, publié sous la direction d'André Jacob, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 295.

19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 253.

20. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 538.

21. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 17.

22. ↑ La philosophie essentialiste suppose l'existence d'une essence précédant l'existence. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 252 : « La certitude qui s'attache à ce que j'appellerai la preuve essentialiste, celle qui n'est pas que dans saint Anselme, car vous la retrouvez aussi bien dans Descartes, celle qui tend à se fonder sur la perfection objective de l'Idée pour y fonder l'existence de celle-ci, cette certitude [...] si elle se maintient malgré toute la critique, si nous sommes toujours portés par quelque biais d'y revenir, c'est qu'elle est l'ombre d'une autre certitude, et cette certitude [...] c'est celle de l'angoisse. »

23. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 253.

24. ↑ J. Lacan, 1976, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571.

25. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 45.

26. ↑ *Ibid.*, p. 48.

27. ↑ *Ibid.*, p. 37.

28. ↑ La conviction est définie comme le sentiment que l'on a de la vérité d'un fait ou de la justesse d'une opinion, d'un principe (source : <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/conviction>). La certitude morale de Thomas d'Aquin est de cet ordre.

29. ↑ Source : <http://www.cnrtl.fr/définition/convaincre>

30. ↑ J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 310.

Marc Strauss

Tromperie, ambiguïté et erreur *

Argument : Croyance, certitude et conviction s'ordonnent toutes autour d'un point commun : la parole. Dans la stratégie du discours qu'elle tient, plutôt que les séparer, essayons de voir où elles se confondent, deux à deux, isolant la troisième dans sa singularité. Comme une stratégie implique nécessairement tromperie, ambiguïté et erreur ¹, nous devons aussi essayer de préciser comment ces dernières s'articulent aux premières. C'est bien sûr l'apologue des trois prisonniers qui nous guidera.

De l'une à l'autre

Mon titre et mon argument mettent dans le même ensemble les trois termes qui font notre thème, et les trois autres que j'y oppose, la tromperie, l'ambiguïté et l'erreur, que je n'ai pas choisis au hasard puisque je les ai trouvés dans cet ordre chez Lacan, dans les *Écrits* à la page 352. Les trois du thème font depuis toujours l'objet de vastes réflexions philosophiques et théologiques, et il est possible de les commenter à l'infini. Quelle recette alors pour articuler ces six mots entre eux, et que pouvons-nous en obtenir à nous mettre sous la dent, sachant qu'avec une recette, il y a toujours deux écueils à éviter, la fadeur de la banalité d'un côté, l'immangeable de l'autre, que ce soit pour des raisons de goût ou d'esthétique ?

Partons néanmoins de ce que toute recette comporte d'automatisme et commençons par ordonner les ingrédients. Dans le titre, un ordre nous est déjà donné : croyance, certitude et conviction. Je ne sais comment il a été explicité par ceux qui l'ont proposé, mais, je l'ai souligné dans l'argument, elles se situent toutes les trois, croyance, conviction et certitude, dans l'ordre de la parole, de la parole de vérité ; elles répondent à une forme d'affirmation du « Je » qui s'énonce en vérité. De plus, comme il s'agit de parole, cela implique *a priori* que cette vérité peut être reconnue comme telle par celui à qui ce « Je » s'adresse.

Donc, qui sont le « Je » qui croit savoir, celui qui est certain de savoir, et celui qui est convaincu de savoir ?

Commençons par la croyance. Le « Je » qui y parle avance le point de vue, plus ou moins solide, du sujet. Se situer dans l'ordre de la croyance reconnaît l'existence d'autres croyances possibles, et va de la crainte de se tromper à la foi la plus affirmée. En face de la croyance, mettons donc la tromperie. « Je crois, mais je peux me tromper » sonne plus juste dans la langue que « Je crois, mais je peux être ambigu » ou « Je crois, mais je peux faire erreur ». Ajoutons qu'une croyance peut être gardée pour soi et peut se passer d'être exprimée ouvertement. Mais elle peut aussi vouloir faire entendre, et, du coup, les réactions de l'interlocuteur à une croyance exprimée se répartissent sur une gamme qui va de la pitié pour le pauvre idiot qui gobe n'importe quoi, au respect pour celui qui n'est animé que par sa foi, en passant par le bonheur de la croyance partagée, ce dernier toujours un peu ambigu quant à sa permanence.

Cette croyance passe à la conviction quand « Je » s'affirme sans équivoque dans sa croyance, quand, pour le « Je » qui l'exprime, elle ne prête pas au doute. L'autre peut bien avoir un avis différent, il ne compte pas, sa valeur de vérité est nulle. Cela dit, une conviction n'engage que celui qui parle, avec ce que cela peut avoir d'ambigu quant à la vérité qu'il affirme ainsi. Une ambiguïté qui peut être facilement ridicule, quand le convaincu se retrouve aussi... bête que vaincu. Pour l'interlocuteur, une conviction donc se rejette ou se partage. Pourtant, et c'est capital, il faut un minimum de conviction pour agir, et même pour parler.

La certitude va plus loin. Une conviction suppose déjà la croyance, et elle peut se faire certitude si elle est pour le sujet vérifiée, donc vérifiable dans un ordre de discours donné, dans un domaine. Ainsi, la certitude, si elle est entre les deux autres termes dans le titre, correspond en fait au niveau le plus élevé de l'ordre de la subjectivité, puisque le « Je » qui s'y affirme s'appuie, non comme dans la conviction sur le refus des objections possibles, mais sur leur prise en compte et leur réfutation argumentée. En même temps, la certitude est au plus bas niveau de la subjectivité, puisqu'elle se détache du sujet pour se faire vérité *objectivable* puisque démontrable. Ainsi, par exemple, dans le domaine de la géométrie euclidienne, nous avons la certitude que par un point passe une parallèle à une droite et une seule, et nous savons que nous sommes dans l'erreur si nous en trouvons deux. Cela dit, quand nous énonçons ce postulat, nous n'engageons pas beaucoup de notre intimité...

En fait, vous le savez, ce n'est pas moi qui distingue ainsi deux certitudes, l'anticipée et la vérifiée, c'est Lacan, dans le texte dont a parlé Jean-Jacques Gorog la dernière fois ², et auquel j'ai annoncé me référer dans

l'argument, « Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipée ³ », de 1945.

Par ce texte, Lacan montre que la certitude vérifiée, celle d'être un blanc en l'occurrence, constitue la forme la plus élevée de la subjectivité, mais aussi la plus basse. Elle ne peut s'atteindre qu'au terme d'une montée subjective avec toute sa dimension dramatique, celle qui s'exprime par : « Je me hâte de m'affirmer blanc, de peur que les autres ne me devancent » ; en même temps, le sujet ne peut atteindre à cette certitude qu'au terme d'un procès où sa *désubjectivation* se fait radicale : « Devant deux blancs, on sait qu'on est un blanc, car en bonne logique il ne peut en être autrement. » J'insiste sur le fait que *pathos* et logique ici ne s'opposent pas, et même si le premier peut cacher la seconde, ils disent la même chose. De plus, la logique la plus sèche n'empêche pas la satisfaction qui accompagne le fait de mettre la main sur un dire juste. Évidemment, ça ne marche qu'une fois ; quand on connaît la règle du jeu, il n'y a plus de jeu, seulement un pur non-sens.

Ce qui importe donc avec la certitude vérifiée, c'est qu'elle doit être énoncée au préalable, elle doit être anticipée. Il me semble que nous pouvons résumer les choses en disant que la certitude anticipée est du registre de la croyance, la croyance étant une vérité qui se fait conviction suffisante pour décider l'acte de parole qui met le sujet en mouvement, un premier mouvement dont la valeur de parole est encore dans l'attente de sa vérification par sa suspension au mouvement de l'autre.

Revenons du coup à la place de l'interlocuteur du « Je » : possible-ment autre dans la croyance, aboli dans la conviction, reconnu dans son existence et intégré dans la certitude. Face à la croyance, l'interlocuteur ne peut que répondre : « J'entends ce que tu crois », c'est le « Tu l'as dit » de l'interprétation qu'a commenté Jean-Jacques Gorog la dernière fois ; face à la conviction : « Peut-être le crois-tu, mais c'est toi qui le dis », le « Je ne te l'ai pas fait dire » ; face à la certitude vérifiée : « C'est vrai, c'est ça ! »... Et comme nous sommes psychanalystes et que nous avons affaire à des corps parlants, donc singuliers, nous ajoutons : « C'est ça... pour toi. »

Évidemment, la certitude est délirante quand elle se passe de la vérification qui prend en compte des positions énoncées des autres, et cela rend à mon avis triviales les distinctions entre certitudes, convictions et croyances délirantes.

Au départ de la série, il y a donc la croyance qui se résorbe dans la conviction, et qui s'assure dans la certitude qui les englobe toutes. Mais le tout de la croyance ne se résorbe pas dans la certitude. Au contraire, en elle

se loge déjà une certitude, même si elle est anticipée et encore en attente de vérification, en elle se loge une décision donc.

Alors, sur quelle certitude repose la croyance en la vérité ? D'autant qu'on ne peut pas ne pas croire à la vérité, puisque ne pas y croire est une croyance aussi. Dès qu'on parle, on suppose une vérité à l'œuvre, à moins d'être Joyce, et encore.

Notre question est donc celle-ci : quelle est la certitude constituante de la parole, distincte des certitudes constituées par elle, pour reprendre une opposition que fait Lacan entre les effets constituants du transfert et ses effets constitués ?

Nous pouvons marquer là une étape : toute imaginaire qu'elle semble, il y a un réel de la croyance, qui se révèle dans la conviction et qui s'affirme dans la certitude de l'acte. Quel est alors ce réel de la croyance ? Et pourquoi pas, en faisant référence au trépied fondamental de Lacan, son symbolique ?

Exercices pratiques

Après les avoir méthodiquement définies, Lacan nous a donné l'instrument pour manier ces trois catégories de l'imaginaire, du réel et du symbolique, les nœuds bien sûr. Et, dans « La troisième ⁴ », il nous a donné une application de référence en y situant le sens et les jouissances.

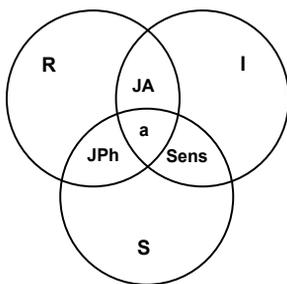


Schéma 1

Essayons de voir ce que ça donne si nous situons ces trois termes dans ces ronds. Bien sûr, c'est une utilisation eulérienne, par la mise à plat qui est un artifice réducteur, mais Lacan l'a fait lui-même dans cette « Troisième ».

Si nous faisons correspondre la croyance à l'imaginaire, comme Lacan l'a fait au départ de son enseignement avec le stade du miroir, nous devons

en suivant l'ordre, établi par Lacan, faire correspondre la conviction au symbolique et la certitude au réel.

I - S - R
Croyance - Conviction - Certitude

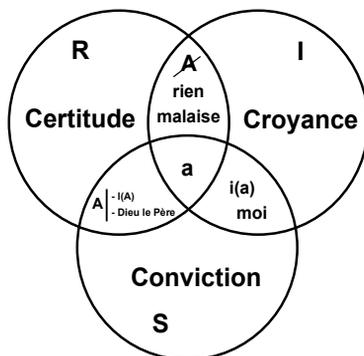


Schéma 2

Si nous les écrivons ainsi dans le nœud, pouvons-nous en déduire ce qui les noue entre elles ?

À l'endroit où se réunissent la croyance et la conviction, entre imaginaire et symbolique, là où Lacan écrit le sens, nous pouvons situer le moi idéal, $i(a)$, celui qui pense dire « je » en disant « moi personnellement je pense que... ». Ce moi idéal *ex-siste* à la certitude, d'où la difficulté du sujet à se reconnaître quand il parle de lui, son malaise.

Par ailleurs, la conviction, symbolique, et la certitude, réelle, se rejoignent dans le pacte fondamental de la parole, celui qui se noue au lieu de l'Autre où règne cet Idéal qui est Dieu le Père, avec son nom. Il est tellement idéal qu'il échappe à toute saisie véritable par un corps parlant, il lui *ex-siste*.

Dernier recouvrement, entre la certitude en place de réel et la croyance. Il n'y est besoin de rien, puisque la conviction suffit à donner sa garantie à la certitude, au prix bien sûr de devoir s'opposer à tout ce qui n'est pas elle, « rien » ne devrait lui échapper. Un rien qui n'en *ex-siste* que plus à la conviction, et ne cesse de la menacer. C'est la place de (A). Elle participe aussi de l'imaginaire, lorsque lui manquent les mots pour représenter sa part réelle, celle qui se manifeste dans l'accident qu'est le trauma.

Pour conclure ce chapitre, demandons-nous comment s'inscrit le « Je » de cette croyance rapportée à l'imaginaire. Ce « Je » s'inscrit, d'une part, comme *moi* en manque de référent réel et donc sans certitude, et, d'autre part, comme autorité indiscutable du côté de l'Autre sans reste, et enfin comme question inarticulable là où rien ne répond.

Jean-Jacques Gorog nous a laissés sur la question du statut de la croyance dans le symptôme, une fois repérée sa fonction de résister à l'absence de rapport. Reprenons-la, en la reformulant à partir de la croyance en l'inconscient, qui fait pour Freud l'essentiel de la formation du psychanalyste.

Pour soutenir un discours inédit, nous sommes en droit, et même en devoir d'attendre plus de cette croyance qu'une incertitude à tous les étages. C'est pourquoi nous devons tendre à situer notre « Je », celui qui fait l'offre du discours analytique, du côté du réel de la croyance vérifiée, et non plus anticipée.

I - S - R
Conviction - Certitude - Croyance

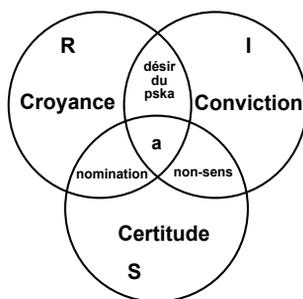


Schéma 3

Si donc nous écrivons la croyance dans le rond du réel, nous devons, pour respecter l'ordre imposé, situer la conviction en imaginaire et la certitude en symbolique.

Dans la part que cette croyance partage avec la certitude, nous pouvons reconnaître l'écart irréductible entre elles : aucune certitude, aussi vérifiée soit-elle, n'abolira la nécessité de son anticipation, toujours dénuée de garantie. Cet acte qui les divise nomme la jouissance, comme phallique.

Dans la part entre croyance réelle et conviction imaginaire, se manifeste ce qui ne peut se dire, et qui peut être rapporté au désir du psychanalyste. Nous le savons, ce désir se fonde d'un pari qui *ex-siste* à toute certitude.

À cette croyance enfin, puisqu'elle est jugement, *ex-siste* le non-sens de l'équivoque, dont Lacan nous a rappelé qu'il était le comble du sens.

Croire « réellement à l'inconscient », si nous lisons notre schéma, institue donc une division irréductible du sujet entre symbolique et imaginaire, quand elle n'est plus recouverte par le fantasme et son sens toujours en échec. Cette division vérifie l'absence de commune mesure entre la jouissance qui manque et celle qui s'éprouve.

I - S - R
Certitude - Croyance - Conviction

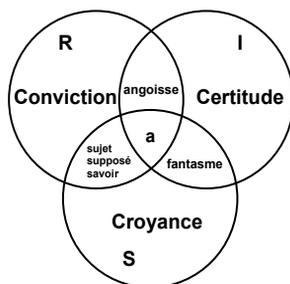


Schéma 4

Je suppose comme vous que ce passage de la croyance de l'imaginaire au réel passe par le discours analytique. Le symbolique, par le pacte de la parole qui ne vise que la parole, en fait le fondement. La conviction y est alors en réel, et la certitude en imaginaire.

Entre la fonction de l'Autre et sa jouissance peut s'intercaler un sujet supposé savoir, savoir répondre. Ce sujet supposé savoir particulier implique un « élément de réalité » sans lequel il n'y a pas de transfert analytique. Cette croyance au sujet supposé savoir trouve un appui imaginaire, celui qu'offre le fantasme quand une partie du corps se fait gage de l'échange avec l'Autre.

Enfin, cette croyance symbolique se distingue de l'irreprésentable de la Chose, avec son angoisse.

Nous n'en sommes donc pas encore à croire réellement à l'inconscient, il n'y a de réel dans cette croyance que sa supposition en acte.

Je n'ai certainement pas épuisé les élucubrations possibles à partir de ce jeu de lettres et de places, mais j'espère au moins avoir fait entendre mon envie d'expérimenter cette méthode de réflexion tirée de l'enseignement de

Lacan, ne serait-ce que pour voir où elle nous mène. Ces premiers résultats, proposés à la discussion, me semblent aller dans le sens d'une simplification opératoire qui n'enlève rien à la précision du raisonnement.

Pour conclure, nos trois mots, croyance, certitude, conviction, pour reprendre l'ordre du titre, se valent-ils ? Oui, absolument. Ils disent chacun la même chose : que la prison du langage n'a comme porte que la vérité. Néanmoins, par la façon dont ils le disent, dont chacun se rapporte aux deux autres, ils ne se valent pas. Et ce qui retient du vertige de tourner en rond quand l'un renvoie indéfiniment à l'autre, c'est la certitude qui fait le fond de la parole : elle provient toujours d'un *parlêtre*, donc de quelqu'un qui ne parle pas sans une hésitation toujours à surmonter, dont la parole est donc toujours le fait de la décision d'un sujet.

Mots-clés : nœud, cercles d'Euler, Je, vérité, croyance.

*  Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 26 janvier 2017.

1.  J. Lacan, « Variantes de la cure type », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 352.
2.  Jean-Jacques Gorog, « Le doute comme certitude », intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 8 décembre 2016, parue dans *Mensuel*, n° 112, février 2017.
3.  J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits, op. cit.*, p. 197-213.
4.  J. Lacan, « La troisième », inédit, 1974.

JOURNÉES NATIONALES EPFCL 2017 À TOULOUSE

« Le devoir d'interpréter »

Textes introductifs

The background of the poster is a dark, high-contrast image of Leonardo da Vinci's Vitruvian Man. The figure is shown from the waist up, with his right arm raised and index finger pointing upwards. The lighting is dramatic, highlighting the contours of his face and arm against a dark background.

LE DEVOIR D'INTERPRÉTER

25 et 26 novembre 2017

JOURNÉES NATIONALES
ÉCOLE DE PSYCHANALYSE
DES FORUMS
DU CHAMP LACANIEN

Centre des Congrès Pierre Baudis

11 Esplanade Compans Caffarelli 31000 TOULOUSE

Renseignements : 01 56 24 22 56 / 06 84 54 66 72
06 09 63 16 05

EPFCL-France 118 rue d'Assas 75006 Paris

www.champlacanianfrance.net

Formation continue n° 11754119375



Marc Strauss

La loi du silence *

Chers collègues,

Je mettrai cette contribution à notre entrée commune dans le thème de l'an prochain sous les auspices de celui que vous me permettrez d'appeler Prométhée. Il s'agit d'un Prométhée moderne, que j'ai rencontré et qui à cette occasion m'a confié les souffrances intolérables de chaque instant de sa vie, pour la simple raison qu'il avait voulu, selon ses propres termes, briser la loi du silence.

Comme c'était le jour même où je devais donner mon titre pour cette intervention, je me suis dit que ça tombait on ne peut mieux.

Qu'entendait notre sujet par « loi du silence » ? Il était prisonnier d'un conflit insoluble. D'un côté, il avait goût affirmé pour certaines substances, légalement prohibées ; de l'autre côté, il lui apparaissait absolument indispensable que la loi soit respectée par tous. Pour échapper à cette torture, il s'est précipité dans les bras de la loi, en se rendant tout retour impossible, puisqu'il a dénoncé ses complices. Il voulait ainsi – ce sont donc ses termes – « briser la loi du silence » et par là abolir les termes mêmes du conflit fondamental qui l'étranglait.

Mais ça n'a rien arrangé puisque, ce faisant, il avait trahi la parole donnée, qui a ses propres lois. Ayant donc trahi toutes les lois, il ne lui restait plus dans ce monde un seul endroit où se réfugier. C'est vraiment quelqu'un pour qui l'expression « un enfer sur terre » est à prendre au pied de la lettre.

Sans Lacan, aurais-je entendu qu'avec sa volonté de « briser la loi du silence », il ne m'exprimait rien d'autre que sa solution folle à sa lecture folle d'un monde qui se présente à lui comme une guerre sans issue entre la loi et le plaisir, qu'il lui faut résoudre en la rendant impossible ?

Idée folle, parce que nous savons bien que la loi du silence, ce n'est rien d'autre que la loi du signifiant et que celui-ci conditionne l'échange humain. Que serait le signifiant sans le silence qui y fait coupure, sinon un

monde de terreur comme celui dont témoigne notre sujet qui, de par sa structure, ne peut que se faire le support d'une vérité qui doit pouvoir se dire toute ?

Cela dit, quand j'entends la structure se dire toute crûment dans le cri de justification de cet homme qui dit ne pas savoir mentir, est-ce que je ne lui prête pas une vérité dont il n'a même pas l'idée ? Il me semble plutôt que sa parole actualisait sa vérité, en lui donnant une représentation, à partir des possibilités que fournit le discours ambiant.

Pour reprendre les termes de Lacan dans la « Postface au *Séminaire XI* », d'où est extraite l'expression qui fait notre thème « le devoir d'interpréter », nous pouvons dire qu'il fait une lecture du monde. Il lit tous les éléments de la réalité, il lie tout ce qui ne se soutient que de l'ordre de la parole, dans un seul ensemble, à partir d'une grille préalablement établie, qui s'impose de façon inexorable, à partir d'un « C'est écrit » sans appel. Toute parole, la sienne comme celle des autres, est déterminée et entendue à partir de sa grille de lecture, et ne prend sens qu'à partir d'elle.

Son interprétation de la réalité répond peut-être à un devoir, son devoir de parlant qui ne dispose d'aucun recours tiers, d'aucun discours, pour concilier l'inconciliable. Cela dit, l'interprétation théorique que nous faisons de ses propos n'est pas une interprétation opérée dans le dispositif analytique et adressée au sujet, à l'analysant.

Notre devoir d'interpréter n'est pas le même que le sien, le nôtre ressortit à un discours qu'il nous appartient de supporter, le discours analytique. Cela nous amène à situer la question du devoir d'interpréter à partir de chacun des discours.

Mais avant d'aller voir ailleurs, penchons-nous sur cette phrase de la postface du *Séminaire XI*, datée du 1^{er} janvier 1973 – un premier janvier ! – où se trouve notre intitulé : « Ça ne serait déjà pas mal que se lire s'entendît comme il convient, là où on a le devoir d'interpréter ¹. »

Remarquons d'abord que Lacan n'a pas dit « là où on est supposé interpréter ». L'interprétation n'est pas supposée comme le savoir, elle s'impose comme un devoir.

Comment satisfaire à ce devoir ? Ne suffit-il pas de prêter l'oreille, de laisser agir la puissance inhérente au dispositif freudien ? Nous le savons, à lui seul il conduit à l'épanouissement du transfert, si l'attention de l'analyste est assez flottante pour ne pas y faire obstacle par ses préjugés.

Mais le transfert est aussi un obstacle, c'est pourquoi l'application des règles fondamentales du dispositif ne suffit pas à conduire une analyse.

Imaginons, pour les besoins de la démonstration, un analyste absolument silencieux. Certes, le silence peut être preuve d'attention, il peut valoir à l'occasion comme un mode d'intervention, quand il se manifeste comme refus à une demande de réponse du sujet. Mais le problème, c'est qu'il y a deux silences, que nous trouvons développés dans les *Écrits* :

– il y a, page 219, le silence de Dora ², un silence complice qui entretient la danse du fantasme, et qui n'est pas loin de celui où les psychanalystes trouvent le refuge qui les rend imperméables à l'époque ³ ;

– il y a par ailleurs, très différent, le silence de la page 641, celui auquel doit – nous retrouvons le devoir – « s'obliger maintenant l'analyste pour dégager [...] le doigt levé du *Saint Jean* de Léonard, pour que l'interprétation retrouve l'horizon déshabité de l'être où doit se déployer sa vertu allusive ⁴ ? »

Voilà qui est proche de la page 684, où « une éthique s'annonce, convertie au silence, par l'avenue non de l'effroi, mais du désir ⁵ ».

Pourtant, qu'est-ce qui ressemble plus à un silence qu'un silence ? En fait, nous pouvons les distinguer par leurs suites. Des suites qui ne sont pas seulement que le patient continue de parler, mais qui se jugent à un changement dans sa façon de parler.

Alors, au contraire de notre Prométhée qui est bien seul avec son interprétation, l'analysant nous la demande, à la mesure du savoir qu'il nous suppose. Une attente qui relève pour lui du bon sens. Sauf que pour nous le bon sens n'existe pas : il est un semblant dans le discours du maître. Aucun sens ne répondra à la quête du sujet, qui est de trouver *l'un*, cet *un* qui lui échappe à mesure qu'il parle. Il est par le signifiant divisé et ça le tracasse, et cela fait partie de notre savoir de lacaniens. Et s'il n'est pas hors discours, il se fera hystérique pour revendiquer chez l'autre ce qui lui manque ; il va même essayer des drôles de choses pour faire un et, bien sûr, ça ne marche pas. C'est pourquoi nous substituons à la quête de sens le non-sens de la castration et ce pour des raisons de structure et non de goût. Opérer cette substitution de la castration au sens est un devoir car, contrairement au transfert, la castration n'est que supposée au dispositif et c'est notre acte d'interprétation qui la fait apparaître, en la faisant se présenter sur la scène du fantasme.

Mais nous orienter à partir de la division n'implique pas que *l'un* n'existe pas. Seulement il n'est pas là où le situait jusqu'à présent une tradition religieuse et philosophique. Ce qui me semble essentiel dans le texte de la « Postface » au *Séminaire XI* est que *l'un*, qui se rencontre par le non-sens, s'inscrit sous le régime non pas de la parole, mais de l'écrit.

Qu'est-ce que l'écrit ? Curieuse question, mais dans la « Postface » Lacan distingue l'écrit de l'écriture, celle par exemple qui se lit dans la transcription faite de sa parole à son séminaire. Il définit donc l'écrit ainsi : « Un écrit à mon sens est fait pour ne pas se lire. C'est que ça dit autre chose ⁶. »

Un écrit fait pour ne pas se lire, cet apparent paradoxe donne-t-il de l'écrit un sens nouveau, inédit ? Plus ou moins : Lacan le dira en pointe, mais il souligne que non seulement il n'est pas seul à le définir ainsi, mais que Joyce l'a précédé, et que bientôt ce sera acquis. Un écrit, au sens donc que lui donne Lacan, c'est $e = mc^2$, c'est pour nous le graphe du désir, $S1$, $\$$ (S barré), $S2$, a , c'est le nœud de trois consistances.

Un écrit, c'est la référence, au même titre que l'indicateur des chemins de fer, il est le texte imprimé qui tranche quand les débats s'enlisent, faute de s'accorder dans la bonne humeur sur le non-sens. Je fais bien sûr référence à l'histoire juive qui pour Freud illustre par excellence ce non-sens, « Pourquoi me dis-tu, etc. »

Mesurons le chemin parcouru par Lacan entre la référence qu'il y fait dans cette postface et celle, antérieure, de « L'instance de la lettre ». Il y en a d'autres, « La lettre volée », le *Séminaire XI*. Je garde « L'instance... », où il écrit, page 525 : « [...] dans les propositions par quoi j'ouvre avec lui [mon partenaire] une négociation de paix, c'est en un tiers lieu, qui n'est ni ma parole ni mon interlocuteur, que ce qu'elle lui propose se situe. Ce lieu n'est rien d'autre que le lieu de la convention signifiante, comme il se dévoile dans le comique de cette plainte douloureuse du Juif à son compère ⁷ [...] ».

Dans la « Postface », on trouve juste après notre phrase déjà citée sur le devoir d'interpréter : « Que ce soit la parole où ne se lise pas ce qu'elle dit, voilà pourtant ce dont l'analyste sursaute [...] tout lui sera bon pour ne pas entendre que le "pourquoi me mens-tu à me dire le vrai ?" [...] n'en dit pas moins que c'est de n'être pas un livre de lecture que l'indicateur des chemins de fer est là le recours par quoi se lit Lemberg au lieu de Cracovie – ou bien encore que ce qui tranche en tout cas la question, c'est le billet que délivre la gare ⁸. »

Le chemin part donc de l'instauration de la convention signifiante que réalise par excellence le mot d'esprit qui fait sa place au non-sens. Il aboutit au substrat matériel sur lequel repose cette convention signifiante : l'écrit. Un écrit qui tranche mais n'est pas à lire, puisqu'il est constitué, nos exemples le montrent, de lettres. Des lettres qui constituent les mots de la

langue, comme le « Gé » de notre alphabet, qui s'écrit, mais ne se lit ni dans l'écriture de girafe ni dans celle de guenon.

Nous connaissons de Lacan la fonction de la parole et le champ du langage ; dans le texte du même nom, il avance la fonction de l'écrit, comme « un mode autre du parlant dans le langage ». Mode autre que la parole, bien sûr. Cette postface pourrait donc porter comme titre « Fonction de l'écrit et champ de ... », je propose : « ... de la jouissance ».

Alors, comment en entendre comme il convient ce que doit être notre lecture de la parole analysante ?

Nous l'avons vu, il ne s'agit pas d'abonder dans le sens mais de dénouer les faux sens, les sens où le sujet a fixé de lui une représentation intenable, voire mensongère. Il ne l'a pas fait pour rien, ce sont les occurrences traumatiques où l'un lui a semblé se matérialiser dans son absence, le laissant d'abord sans voix. L'équivoque de l'interprétation, quelle que soit sa forme, montre d'abord que le sens qui semble s'imposer n'est pas le seul possible, et que son univocité est pour le sujet une option que rien n'impose. Comme le mot d'esprit, l'équivoque restitue l'espace du non-sens, celui de l'entre-deux au moins.

De ce point de vue, on le voit, l'interprétation de l'analyste va contre celle, *hystorisée*, du fantasme qui fixe des sens et arrête des certitudes. Lacan, à la page 251, dans « Fonction et champ de la parole... », nous dit déjà que « l'art de l'analyste doit être de suspendre les certitudes du sujet jusqu'à ce que s'en consomment les derniers mirages⁹ ». Cet art est donc de savoir résonner aux signifiants où le désir s'est fixé comme certitude imaginaire et de savoir en jouer pour en défaire les nœuds qui étranglent le sujet.

Reste à conclure, à conclure cette suspension progressive des certitudes, avant de conclure cette intervention. Sur quoi se fait cette conclusion ? Que reste-t-il quand les derniers mirages sont consumés ? L'horizon de l'analyse en effet n'est pas l'abolition de tout sens pour y substituer une steppe brûlée où l'indétermination règnerait en maître. Il est celui de la mise en évidence de la fonction même du sens, du mode dont pour chacun, de façon contingente mais singulière, le sens s'est accroché par la jouissance aux signifiants qui l'ont déterminé comme *parlêtre* ; pour le dire autrement, la façon dont pour chacun le rapport sexuel prétend exister.

Alors, pour conclure, quelques questions sur notre devoir d'interpréter.

Devons-nous distinguer notre devoir d'interpréter selon les structures, et si oui comment ? Nous l'avons vu avec notre Prométhée, le hors-discours du sujet ne nous permet pas de lui restituer les signifiants de sa traverse,

puisqu'il n'y en a pas ou qu'ils le sont tous également. Si nous pouvons interpréter théoriquement la structure de la parole qu'il soutient à son corps défendant, que pouvons-nous en extraire pour le sujet lui-même ?

Vous me permettez de faire état de mon expérience. Lorsque je lui ai répondu que la loi du silence s'était brisée pour lui depuis bien longtemps, il m'a confié, dans un débordement d'émotion, l'expérience de mort intime qu'il avait subie à l'âge de sept ans, à laquelle il ne cesse de penser depuis et dont il n'aurait jamais parlé à personne. J'ai pu, de surcroît, constater l'effet apaisant de cette confiance sur les phénomènes dont il pâtissait, dans l'instant et sur la durée.

Autre question : est-il possible, comme Lacan le laisse entendre, d'avancer plus rapidement dans une analyse si l'on y entend comme il convient ce qui se dit ? C'est là la question de la responsabilité de l'analyste dans les durées des analyses.

Autre question encore : peut-on parler d'interprétation conclusive, et si oui, comment se précipite-t-elle ? Quelle est la part de l'art de l'analyste, et celle de l'analysant ?

Enfin et pour terminer, une question qui me tient à cœur et qui n'est peut-être pas secondaire : ceux qui ont déjà lu la « Postface », les autres l'y liront, ont peut-être remarqué les deux désignations distinctes de ce que Lacan promet comme la moindre bêtise, la moindre bêtise au regard de l'*alphabétisation* de l'école dite maternelle, qui *dématernalise* la langue.

À propos de notre histoire Lemberg-Cracovie, il précise qu'on la dit juive de ce que c'y soit le moins bête qui parle ¹⁰. Et, à la fin de son texte, il dit que l'écrit du poème fait le dire le moins bête ¹¹. Donc moins bête qui parle d'un côté, dire le moins bête de l'autre. Mot d'esprit, poème, ce n'est pourtant pas la même chose. Qu'est-ce qui alors les réunit dans le moins-de-bêtise ? Mais aussi et surtout, qu'est-ce qui les distingue ? Entre non-sens et création, la division n'est-elle pas notre dernier mot ?

En tout cas, ce sera le mien pour l'heure.

Mots-clés : interprétation, parole, écrit, écriture.

*  Intervention du 27 novembre 2016 aux Journées nationales EPFCL 2016 à Paris en introduction du thème des Journées EPFCL 2017 à Toulouse « Le devoir d'interpréter ».

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 252.

2.  J. Lacan, « Intervention sur le transfert », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 219.

3.  J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits, op. cit.*, p. 325.

4.  J. Lacan, « La direction de la cure », dans *Écrits, op. cit.*, p. 641.

5.  J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », dans *Écrits, op. cit.*, p. 684.

6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 251.

7.  J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », dans *Écrits, op. cit.*, p. 525.

8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 252.

9.  J. Lacan, « Fonction de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits, op. cit.*, p. 251.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 252.

11.  *Ibid.*, p. 254.

Michel Bousseyroux

Le devoir d'interpréter, de Freud à Lacan *

Certains ici se rappellent les Journées de l'EPFCL sur la « Clinique de la vie amoureuse » qui eurent lieu à Toulouse en juillet 2003. Quatorze ans après, le Conseil d'orientation de notre École a eu l'heureuse idée de proposer que les Journées de l'EPFCL-France se fassent les 25 et 26 novembre 2017 en notre ville rose. Nous serons donc heureux de vous accueillir nombreux au centre de congrès Pierre-Baudis. Le thème proposé intéresse au plus haut point les analystes, puisqu'il les convoque en ce point de l'acte où l'interprétation engage la responsabilité de l'analyste et conditionne l'issue de la cure.

Dès le début de la psychanalyse, l'interprétation, la *Deutung* est au cœur de la technique et de la doctrine freudiennes. L'interprétation pour Freud est lecture, traduction. Il s'agit pour lui de lire le sens latent dans le dire et les conduites du sujet, ce sens latent concernant un conflit défensif et en dernier ressort un désir inconscient. L'interprétation peut être ou non communiquée au patient et Freud précise en 1911 ¹ les règles de son manie-ment au cours de l'analyse. Puis, après les succès de l'interprétation du début, il va se rendre compte de ses échecs, de ses limites, et va proposer en 1937 ², à côté de l'interprétation, la notion de construction en analyse, déjà présente en 1919 avec la construction du fantasme « On bat un enfant ».

Est-ce à dire que là où l'interprétation échoue la construction en analyse ait à faire advenir le dire oublié ? Mais qu'advient-il de la construc-tion chez Lacan ? Peut-on dire qu'il déplace la construction du lieu de l'ana-lyse vers celui de la passe ? Ce qui fait preuve dans la passe relève-t-il de la construction ou bien de l'interprétation ? Et ne pourrait-on dire que ce qui tient lieu de la construction pour Lacan c'est la topologie ? Et que l'inter-prétation que Freud pense avec la construction, Lacan la pense avec la topologie ?

Cela dit, on peut affirmer que Freud a pratiqué l'apophantique et l'équivoque. Trois ou quatre exemples. On connaît l'interprétation culottée de Freud déclarant au petit Hans, lorsqu'il le rencontre avec son père, « Bien

avant que tu viennes au monde, j'avais déjà su qu'un petit Hans naîtrait un jour qui aimerait tellement sa mère qu'il serait forcé d'avoir peur de son père », et son effet d'oracle qui fit qu'au sortir de cette séance Hans demanda à son père : « Le Professeur parle-t-il avec le bon Dieu pour qu'il puisse savoir tout ça d'avance ? » Comme dire apophantique dont l'affirmation *ex-siste* à toute proposition vérifiable, on ne fait pas mieux : pour Hans, qui à partir de là se mit à aller mieux, elle eut pour effet de mettre à sa place, comme le dira Lacan de l'apophantique ³ dans *Autres écrits*, la fonction propositionnelle Φx , la fonction castration. Très très tôt aussi, dès ses *Études sur l'hystérie*, avec Élisabeth von R. et Cécile M., Freud a perçu l'importance de l'équivoque, des assonances, du trait d'esprit et du jeu de mots. Je passe sur l'équivoque prise au vol de *l'Espe* de l'Homme aux loups. Déjà, en 1905, avec Dora, Freud accorde à l'équivoque un rôle décisif. À propos du premier rêve de Dora, le rêve de l'incendie ⁴, dans une note de *Cinq psychanalyses*, il se dit surpris, effaré, *stutzig*, par les mots du récit du rêve qui, dit-il, *klingen mir zweideutig*, le « sonnent avec un sens double. Ils sont dans le cours des associations, comme un *Wechsel*, un changement, un commutateur. Quand on met l'aiguillage autrement, on arrive à la voie, au rail sur lequel se meuvent les pensées cherchées et encore oubliées derrière le rêve ».

Ce rail, dira Lacan en 1973 dans sa « Postface » au *Séminaire XI*, est « *l'objet a* tel [qu'il l'écrit] c'est lui le rail par où en vient au plus-de-jouir ce dont s'habite, voire s'abrite la demande à interpréter ⁵ ». C'est ce que fait d'ailleurs Freud, il interprète la demande, son dire dans le rêve qui est d'éteindre le feu de la boîte à bijoux en mouillant le lit. Lacan introduit dans la question de l'interprétation la fonction de l'écrit, qui est de frayer la voie par où le train du désir roule pour un plus-de-jouir. En faisant entrer en jeu la fonction de l'écrit, comme tel « pas-à-lire », dans l'interprétation en tant que dire apophantique, Lacan veut la séparer de tout métalangage qui dirait, comme l'Évangile, ce que la parole dit en vérité. Ce n'est pas ce que la parole dit qui est à lire, c'est ce qu'elle ne dit pas et ne saurait dire, quel que soit le temps que prend le voyage pour aller à Cracovie ou à Lemberg, quel que soit le temps laissé pour dire par la séance. Car ce que la parole ne dit pas et qui est à interpréter court sur le rail que l'objet cause écrit mine de rien, sans faire proposition.

Loïn de vouloir formuler ou reformuler, loïn de vouloir faire proposition, l'interprétation se doit, pour Lacan, de faire allusion, équivoque, énigme, signe, oracle. Et c'est pourquoi il privilégie la coupure interprétative, qui, comme il le dit dès 1953 ⁶ à propos de son usage de la séance courte, brise le discours pour accoucher la parole du réel qu'elle porte. Le choix qu'a fait très tôt Lacan, puisqu'en 1951 il est venu s'en expliquer dans une

conférence faite à la SPP⁷, de ne pas obéir au standard de l'IPA imposant pour la séance la norme d'une durée figée de quarante-cinq à cinquante minutes, en se donnant la possibilité de la raccourcir, a été décisif, car il a ouvert à l'analyste la voie de l'acte. J'aime imaginer que cette idée, que ce choix de pratiquer des séances courtes a été inspiré à Lacan par son expérience hors du divan de Loewenstein, au congrès international de l'IPA à Marienbad où, en 1946, Ernest Jones, n'y tenant plus, avait coupé au bout de dix minutes son exposé intempestif sur le stade du miroir. Peut-être – c'est une pure hypothèse qu'il me plaît de hasarder – que sans cette *tuchê* avec la coupure au moment où il se séparait de son analyste, Lacan n'aurait pas inventé sa pratique des séances courtes – car ça ne s'invente pas sans qu'on se soit cogné à son effet de réel –, pratique sur laquelle il n'a jamais cédé et sans laquelle il n'aurait jamais pu désengrener l'interprétation de sa prise dans un métalangage qui vient boucher ce que l'analysant ne peut pas dire.

Certes, toute fin de séance, toute levée de séance ne fait pas coupure. Et toute coupure ne fait pas interprétation. La question est de savoir, quand elle fait coupure, avec quoi elle coupe, ce qu'elle sépare, déleste. Puis est aussi venue, avec le nœud que fait le dire, la question de l'interprétation comme épissure ou raboutage qui modifie, défait, refait le nouage.

Il faut bien voir qu'il y a chez Lacan un effort, une volonté déterminée à penser l'interprétation avec la topologie. Il est déterminé à rendre compte de l'efficace de l'interprétation au moyen de la topologie. C'est ainsi que Lacan a d'abord pensé l'interprétation-coupure : avec la topologie du tore de la névrose, dont très tôt il s'est servi pour montrer l'articulation de la demande et du désir dans la névrose. Il l'explique précisément dans « L'étourdit » : le dire de l'interprétation opère une coupure sur la surface du tore. Son efficace consiste à résoudre les tours de la demande, qui ne se ferment pas, la demande comme telle étant sans fin, en les appareillant au tour double du désir autour du trou axial du tore. L'interprétation de la demande est efficace pour autant qu'elle opère une coupure du tore névrotique selon un trajet qui suit ce double tour du désir qui en s'appareillant aux tours de la demande permet à la demande de se boucler. Ce type d'interprétation-coupure est donc une opération sur la demande. Du fait de cette coupure fermée, elle modifie la position du névrosé dans son rapport à son fantasme. Car cette coupure fait chuter du tore une bande bilatère que Lacan identifie au support-surface de l'objet *a*.

Il n'est pas inconcevable d'identifier les deux bords de cette bande au rail auquel Lacan, dans sa « Postface » au *Séminaire XI*, fait correspondre l'écriture de l'objet *a*, dans sa fonction d'écrit – on pourrait dire aussi dans

sa fonction de frayage et d'aiguillage vers la passe. Tant et si bien que le devoir d'interpréter, en tant que Lacan le fait porter sur le dire de la demande, me paraît être à comprendre avec la conception topologique qu'il en propose un an plus tôt, en juillet 1972 dans « L'étourdit », où il parle du « double tour de l'interprétation ⁸ ». Interpréter la demande implique que soit fait deux fois le tour du vide médian du désir. Le devoir d'interpréter concerne le devoir d'opérer la coupure fermée du tore de la névrose à même de faire chuter l'objet *a*, cette chute, précise Lacan, démontrant le sujet n'être qu'*ex-sistence* à la coupure dont il résulte. C'est cette *ex-sistence* qui est dire *et qui le prouve*. Il est également clair, à lire ce texte de « L'étourdit », que ce double tour de l'interprétation conditionne la possibilité de la fin d'analyse. L'analyste a donc le devoir de frayer la voie qui porte le sujet à l'*ex-sistence* du dire, soit à ce qui est en jeu dans la passe. Le devoir d'interprétation engage la finitude de l'analyse, la possibilité de sa fin.

Dès qu'il est entré dans son exploration du nœud borroméen, Lacan s'est encore reposé la question de l'interprétation, de ses moyens, de ses effets et de sa visée. Il s'agit alors pour lui de penser l'interprétation avec le borroméen, avec les questions que le borroméen lui pose. On sait qu'il en est venu à donner au symptôme la consistance de la quatrième corde qui noue ensemble le réel, le symbolique et l'imaginaire. C'est ainsi qu'il est amené à penser l'équivoque interprétative comme une mise en résonance de la corde du symptôme avec celle de l'inconscient. Il envisagera par la suite l'interprétation en termes de suture et de raboutage au niveau d'un lapsus du nœud, et donc de coupure, puisque pour suturer ou rabouter un brin de ficelle il faut d'abord y opérer une coupure. Le mathématicien John Horton Conway appelle, dans la chirurgie des nœuds, « flip » cette opération qui permet de modifier un nœud en « flipant » un de ses croisements (le flip consiste à transformer un croisement de ficelles en faisant passer, après l'avoir coupé, le brin supérieur par-dessous le brin inférieur, puis en recollant ce brin coupé).

Mais avant de donner au symptôme sa consistance de quatrième corde, Lacan a commencé par le situer sur l'écriture du nœud R.S.I. mis à plat comme un effet de l'inconscient dans le réel. Par son opacité de jouissance, le symptôme fait bouchon dans le rond de ficelle du réel, dans son trou. Cela permet de situer les voisinages topologiques du symptôme avec le trou de la jouissance phallique et le trou de la jouissance de l'Autre barré. C'est de nouveau l'occasion pour Lacan de critiquer, dans « La troisième ⁹ », l'interprétation comme déchiffrement, car déchiffrer, donner sens, entretient le chiffrage des Uns de la jouissance phallique. Alors que ce qu'il convient d'obtenir de l'interprétation, c'est au contraire qu'elle sépare, par l'équivoque, le

symptôme à la fois de cette jouissance phallique du chiffrage et du sens qui le déchiffre à *gogo*. Là, on voit bien que le devoir d'interpréter ne porte plus tant sur le dire de la demande et ce qui s'en écrit par le rail de l'objet *a* que sur le dire des jouissances nodales qui voisinent aussi bien avec l'objet *a*, que le nœud coince, qu'avec le symptôme comme fonction de jouissance de l'inconscient. Ce qui est sûr, c'est que Lacan privilégie l'équivoque comme mode d'interprétation seul à même de déjouer le « ça ne cesse pas de s'écrire » du symptôme comme ne cessant pas de faire chiffre.

Nombreuses, on le voit bien, sont les questions que soulèvent les considérations théoriques de Lacan sur l'interprétation, qui ont évolué et varié au fil de son enseignement. Une autre question est de savoir ce qu'il en est dans la pratique, ce que l'expérience permet d'en recueillir, d'apprendre sur l'interprétation, sur ses effets, sa portée. Et où peut-on le mieux évaluer ces effets et cette portée de l'interprétation, quand il y en a, si ce n'est dans l'expérience de la passe, dans les témoignages qui s'en recueillent et dans ce que les cartels de la passe en apprécient ? Ce qui est indéniable, c'est que l'interprétation est une question éminemment éthique : elle met la psychanalyste à l'épreuve de la *praxis* de sa théorie, elle conditionne sa visée et elle en commande l'issue. Gageons que ces journées à Toulouse nous permettront d'avancer sérieusement sur cette question et de prendre un aperçu des diverses modalités de l'interprétation et de ce qui peut se repérer de ses effets dans l'expérience de la psychanalyse aujourd'hui.

Mots-clés : interprétation, construction, équivoque, apophantique, ex-sistence, topologie.

*↑ Intervention du 27 novembre 2016 aux Journées nationales EPFCL 2016 à Paris en introduction du thème des Journées EPFCL 2017 à Toulouse « Le devoir d'interpréter ».

1.↑ S. Freud, « Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse », dans *Œuvres complètes*, tome XI, Paris, PUF, 1998, p. 43-48, ou « Le maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, (1953) 1977.

2.↑ S. Freud, « Construction dans l'analyse », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 269-281.

3.↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 490.

4.  S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1971, p. 47.
5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 252.
6.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 315.
7.  J. Lacan, « Psychanalyse didactique ? », décembre 1951, inédit.
8.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 487.
9.  J. Lacan, « La troisième », 1974, inédit.

Colette Soler

Quel devoir * ?

Préalable au devoir d'interpréter

Le devoir d'interpréter n'a rien d'universel. L'interprétation des textes sacrés de certaines religions est un choix, pas un devoir, l'interprétation de la psychose, un symptôme, etc. Comme l'éthique, le devoir d'interpréter est donc relatif au dispositif inventé par Freud. C'est un dispositif dont le réel touche au réel, dit Lacan, ce qui veut dire que l'impossible du dispositif, soit de dire toute la vérité, – autrement dit pas moyen de dire l'objet cause –, cet impossible touche à l'autre impossible propre au *parlêtre*, celui du rapport sexuel qui ni ne s'énonce ni ne s'écrit.

Il y a donc pour l'analyste, avant toute interprétation possible, un autre devoir : se laisser mettre, ou se laisser être à la place de l'objet. C'est l'objet des entretiens dits préliminaires inaugurés par Lacan, d'avant toute association libre.

Ce cadre une fois posé, il y a pour l'analyste possiblement un péché de non-interprétation, et il ne vaut que pour lui. C'est son impératif catégorique. Rien de tel pour l'analysant, il travaille, c'est une tâche commandée dans le dispositif, mais ce n'est qu'un impératif conditionnel subordonné à la demande. *Devoir* veut dire d'abord, donc, que l'analyste ne peut pas s'y refuser sauf à attenter au dispositif.

Qui est l'interprété ?

On parle, certes, de divers types d'interprétations, on peut se demander sur quoi elles portent, quels sont leurs moyens, toutes choses qui seront sûrement déclinées dans nos journées, mais quelles qu'en soient les variations, l'interprétation analytique peut être mise au singulier, comme nous le faisons, car c'est un dire spécifique, et je formule ainsi sa spécificité : ce dire ne dit rien qui ne soit de l'analysant. Pas d'exception, qu'elle porte sur le signifiant, le signifié, le non-dit, l'objet, le dire, le plus-de-jour, tous

sont du texte analysant. Que fait-elle donc paraître ? La vérité du sujet. J'y reviendrai. Dans tous les cas, c'est un dire qui ne dit rien sur celui qui le profère. Le contraire de l'interprétation au sens banal, parce que quand il s'agit de l'interprétation d'un texte théorique, philosophique, littéraire ou d'une pièce de théâtre, le mot *interprétation* désigne la touche personnelle, subjective que chacun apporte. Dans l'analyse, c'est l'inverse, c'est l'analysant qui parle de sa singularité, pas l'analyste, qui, lui, n'a pas à se dire, mais à faire dire. Du coup, même quand l'analyste *profère*, quels que soient ses mots, c'est un dire qui fait silence sur lui-même.

Ce fut un grand débat dans la psychanalyse qui a commencé avec Ferenczi, le problème du contre-transfert, avec l'idée de l'analyste se mettant au pair avec l'association libre, pour interpréter avec son inconscient. La thèse n'a pas disparu, mais ce n'est plus un grand débat, et même je crois, plus un débat du tout chez les lacaniens, et peut-être même peut-on l'interpréter quand il ressurgit comme le signe du non-analysé. Je crois que l'orientation donnée par Lacan est largement assimilée par ceux qui sont maintenant formés à son enseignement. Ce n'est pourtant pas la fin des difficultés, car ce suspens de la touche personnelle rend d'autant plus cruciale la question de ce sur quoi s'oriente l'interprétation.

Qu'est-ce qui peut guider l'interprétation de l'analyste si, contrairement à toute autre parole, elle n'est pas issue de son inconscient, disons de sa subjectivité propre, orientée ni par l'objet cause de son fantasme, ni par son symptôme de jouissance ? Freud a ouvert la voie avec son attention flottante, et un mode d'écoute décollé des significations communes du discours partagé. Il l'a ouverte mais il n'a pas tracé la voie. C'est Lacan qui l'a tracée et elle est pavée par le signifiant, sa combinatoire – d'où la référence à la linguistique –, et au final par sa logique, sans laquelle, dit Lacan, l'interprétation serait « imbécile ». Voilà qui soulève la question du joint de l'interprétation au savoir de l'analyste, thème qui sera à évoquer dans les Journées européennes de Barcelone ¹. Je la laisse en attente. Qu'est-ce qui nécessite le recours à la logique qui a beaucoup désarçonné les élèves de Lacan ? Rien d'autre que l'essence de la vérité qu'il s'agit de dire et qui est en deux parts constituée : la part articulée en signifiant, mais seulement mi-dite, « sœur de la castration », l'autre part étant sa part impossible à faire passer à l'articulation, impossible à dire, « sœur de la jouissance ». Nous avons différents termes pour la désigner, *objet cause* notamment, mais finalement, c'est *jouissance*. Seule la logique, et pas n'importe laquelle,

permet d'approcher ce qui, faisant trou dans le champ du langage articulé, y est réel.

De là on voit l'espace de tous les péchés qui guettent l'interprétation de l'analyste, outre la non-interprétation. Lacan en a indiqué le principe dans le séminaire *L'Acte analytique* : à cet égard la logique commande, dit-il. En effet, rien n'advient à un parlant qui ne soit pris dans la logique du langage, « à moins, sûr aussi, que des types, des normes s'y rajoutent comme purs remèdes ² ». Types et normes de quoi ? Eh bien, de ce qui loge dans l'autre part de la vérité d'un sujet, la chose *désir-jouissance*. Pas étonnant que les premières normes qui aient sévi dans la psychanalyse aient été celles dénoncées par Lacan à partir d'un certain moment, les normes de l'ordre social et sexuel. Souvenez-vous de ses ironies sur l'oblativité. Je les mets au passé, car il est sûr qu'aujourd'hui nous n'en faisons plus doctrine, de ces normes. Qui oserait ? Ce n'est pas dire cependant que l'on n'en fasse plus usage. Voilà un des problèmes de notre actualité.

Comment mettre en œuvre une interprétation qui ne soit ni impérative ni directive, le fût-elle, – car il est rare qu'elle soit ouvertement impérative –, fût-elle, dis-je, sur le mode très *soft* de la suggestion, du bon conseil qu'anime la bonne intention aidée des préjugés propres de l'analyste ? Le risque est grand d'une interprétation qui panse la plaie, *panse* avec un *a*, Lacan dit qui la « bourre », ce qui, d'une part, ne peut que ramener l'analysant au problème qui était à résoudre à l'entrée – et c'est le plus grave –, et, d'autre part, relève de ce que Lacan nomme la *canaillerie*, alors que l'interprétation analytique doit être un dire *a-normé*, – si je peux fabriquer ce mot –, ce qui ne franchit pas le pas d'*a-normal*. On pourrait citer beaucoup d'exemples, surtout en ce qui concerne la vie de couple avec son idéal de l'oblativité génitale, et c'est ce qui avait induit Lacan à admonester les analystes en leur disant « laissez-les se débrouiller », ou encore, tel praticien résumant en fin de séance ce qui s'y est dit, le contraire de la coupure : l'enveloppement protecteur. Tout cela répond évidemment aux difficultés de l'interprétation auxquelles nul analyste n'échappe.

Quelles règles pour l'interprétation ?

Lacan l'a dit, il y a des règles, et on pourrait les formuler. La première qui l'a été par Freud, c'est ce que j'ai évoqué au début : pas d'interprétation hors transfert. Règle d'une abstention qui tient l'interprétation en réserve, jusqu'à ce que le sujet supposé savoir soit institué. Ce qui oblige déjà à ajuster l'interprétation au mode de transfert propre aux diverses structures cliniques. Ce sera sûrement un chapitre de nos journées.

Je m'arrête sur un autre point de l'interprétation que je dis *a-normée*. L'interprétation analytique, si elle est analytique, ne commande pas. C'est un dire oraculaire, *apophantique*, mais qui ne dirige pas.

Comment est-ce possible ? Vaste question. Je condense sur deux points. Quand l'interprétation vise le texte de la vérité, elle use du signifiant, Lacan disait « intrusion de signifiant », or le signifiant en lui-même est impératif, il commande. En outre, cette interprétation signifiante reste dans le champ de la vérité mi-dite, et le problème, – on ne le sait que trop – c'est comment l'arrêter. La vérité mi-dite ne peut trouver de terme, de principe d'arrêt, que par l'impossible à dire, sous ses différentes formes. C'est ce que Lacan appelait le passage de l'impuissance à l'impossible.

Comment l'interprétation peut-elle y contribuer, elle qui n'endoctrine pas sur la structure du langage ? La voie passe par deux maîtres mots : équivoque et coupure. Je ne fais que les évoquer là. L'équivoque est en première instance un usage du signifiant qui use de ce que l'entendu est lui-même équivoque, les unités signifiantes y sont incertaines, à identifier donc, pour préciser ce que le texte dit. Un choix est donc laissé à l'analysant qui reçoit l'interprétation, quoique celle-ci, à faire entendre autre chose, vise non le doute, mais plutôt la certitude. Quant à la coupure, il y en a plusieurs, celle qui scande le texte, et celle qui ne passe pas entre les signifiants, mais qui cible soit ce qui s'en écrit, soit surtout son dire. Et sans doute que le dire silencieux y intervient, lui qui n'est pas n'importe quel silence. C'est que, dans la structure du transfert, le silence parle. Dans « La direction de la cure » Lacan l'évoquait déjà avec un doigt pointé, il l'évoque encore je crois avec cette affirmation étonnante : « Il n'y a qu'à plus en dire que répond le pas assez. » Or l'analyste n'énonce quasi jamais un « pas assez », mais son silence le dit, en réponse au « plus en dire », car, quel que soit « le plus », il est en manque de ce qui ne peut se dire, et que le dire silencieux indexe. Il le dit à condition que sa présence d'analyste n'en soit pas effacée évidemment.

Mots-clés : interprétation, signifiant, équivoque, a-normal, silence, dire.

* Intervention du 27 novembre 2016 aux Journées nationales EPFCL 2016 à Paris en introduction du thème des Journées EPFCL 2017 à Toulouse « Le devoir d'interpréter ».

1. Journées européennes de l'EPFCL à Barcelone, 21 et 22 janvier 2017, sur le thème « Le savoir du psychanalyste et son savoir-faire ».

2. J. Lacan, « L'acte psychanalytique. Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 380.

AUTRE TEXTE

Armando Cote

Jouissance et jalousie *

La jalousie est ce qui montre le mieux la prise du sujet dans l'ordre de la castration, elle est la « première jouissance substitutive ¹ ». Elle est un affect fondamental. Au XIII^e siècle, c'est au tour de la théologie d'introduire l'idée qui reste inchangée d'un Dieu jaloux ², qui veut être aimé sans partage. Le nœud amour-jalousie, nous le devons historiquement aux troubadours ³. Le mot « jalousie » vient du latin *zēlus* et du grec *zēlos*, il dévoile la prégnance du regard, qui jaillit dans l'image ⁴. Son étymologie nous renvoie au mot italien *gelosie*, qui désigne par métonymie un treillis de bois ou de fer qui permettait de voir sans être vu ⁵.

Lacan, dans sa manière de penser le collectif, a toujours tenu compte du besoin d'élimination ⁶ qui est en jeu dans l'émergence du désir ; c'est peut-être la raison pour laquelle, à chaque proposition qu'il a faite pour l'École, il n'a jamais oublié de faire allusion aux camps de concentration. Rappelons quelques éléments de l'histoire de la communauté analytique qui sont en lien avec la jalousie. Le rêve de Freud était de confier son œuvre aux « meilleurs » analystes. Ainsi, Freud a consenti à une hiérarchie, celle qui existe toujours à l'Association internationale de psychanalyse. Le rêve de Freud est devenu un cauchemar pour Lacan qui, en 1963, a été exclu de la liste des didacticiens. Lacan a interprété cet acte comme une *excommunication* pour faire allusion à la structure d'Église propre au groupe qui a décidé de l'exclure. Ce groupe ne voulait pas seulement sa mort symbolique mais son anéantissement social, il s'agissait d'une volonté d'élimination. En 1964, Lacan fonde une nouvelle expérience de communauté analytique où la question de la transmission de la psychanalyse est au centre. Une logique collective était aussi nécessaire, non seulement pour garantir la production d'un savoir nouveau, propre au discours analytique, mais aussi pour réduire les effets de rivalité imaginaire et les conflits propres aux groupes humains, qui risquent à terme de faire éteindre le désir de savoir et de produire un discours de vérité qui est le propre de la jalousie. Je vais tenter de montrer

que, même dans l'acte de dissolution de son école, les questions de l'envie et de la jalousie ont toujours été présentes dans l'enseignement de Lacan.

En 1980, Lacan, dans le séminaire de Caracas ⁷, fait allusion à la dissolution de son école, qu'il a dû « déraciner ». Dans cette même intervention, il a rappelé la base de son nœud borroméen, c'est-à-dire la fonction de « l'au-moins-trois ⁸ ». La définition du nœud borroméen part de trois – si vous rompez un des anneaux du nœud, ils sont libres tous les trois –, trois est le minimum, c'est la matrice du nœud borroméen. Lacan évoque également l'importance du « désir indestructible » qui parlotte à travers *lalangue*, et qui échappe au nœud borroméen parce qu'il « ne dit pas tout ». Juste avant de clore son intervention, il parle de la question du nombre, point central dans la jalousie. Il dit : « Le surprenant est que le nombre nous soit fourni dans *lalangue* même. Avec ce qu'il véhicule du réel. Pourquoi ne pas admettre que la paix sexuelle des animaux, à m'en prendre à celui qu'on dit être leur roi, le lion, tient à ce que le nombre ne s'introduit pas dans leur langage, quel qu'il soit ⁹. »

Dans le *Séminaire IV, La Relation d'objet*, Lacan nous fait part de la révélation qu'il a eue un jour dans un parc zoologique, non loin de Londres. En observant un lion et trois magnifiques lionnes, il se pose la question suivante : pourquoi n'y a-t-il pas de rivalité ? La réponse qui lui vient est : « Parce que le lion ne sait pas compter jusqu'à trois ¹⁰. » Le lien entre le trauma et la langue est semble-t-il là. Le traumatisme de la langue est l'irruption du signifiant. Dès l'entrée du signifiant dans la vie du *parlêtre*, s'organise quelque chose qui est inhérent à la mémoire humaine, il y a toujours des éléments qui sont structurés autrement que dans la mémoire vitale ¹¹. Le signifiant introduit la réalité du conflit humain, à partir de son émergence le sujet aura toujours l'impression que sa vie est tramée, comptabilisée ¹². Lacan conclut le *Séminaire IV* en disant que l'être humain ne franchit pas véritablement ce *gap* entre le deux et le trois. Il affirme : « S'il n'était pas si difficile d'arriver à articuler le nombre trois, il n'y aurait pas ce *gap* entre le précépien et l'œdipien ¹³. »

La jalousie exige que le sujet sache compter ¹⁴. Avec la jalousie, nous touchons du doigt le désir, du côté non de la privation mais de la castration, seulement, cet objet peut être numérique, il porte le nombre comme une qualité. Pour pouvoir le repérer, l'éclairer, il faut un espace topologique, il faut une double boucle, la répétition qui est en jeu dans le transfert. La jalousie est un affect qui touche le sujet dans son corps. Du côté de l'objet, la souffrance est comparable à celle du deuil, du côté du sujet, c'est une blessure associée à la culpabilité et au surmoi. Ces éléments épars entrent

en relation à l'insu du sujet par le travail, d'une part de l'identification et de la projection et d'autre part du fantasme.

En 1932, Lacan propose une traduction du texte principal de Freud sur la jalousie ¹⁵. Freud la répartit en trois couches en leur donnant des noms. La jalousie normale *concurrentielle* est omniprésente dans la conduite de tout être, à tel point que Freud conclut que si un homme n'éprouve pas de jalousie c'est à cause du refoulement ¹⁶. La jalousie peut se présenter sous l'état *pathologique* de deux couches, la *projetée* et la *délirante* ¹⁷. Le cas Aimée au centre de la thèse de Lacan est un cas de jalousie de persécution.

La jalousie infantile joue un rôle dans la genèse de la sociabilité et de la connaissance humaine, elle représente non une rivalité vitale mais une « identification mentale ¹⁸ ». Avec la jalousie infantile, il y a un double mouvement : le moi se constitue en même temps que l'autre. Cette discordance dans la satisfaction implique l'introduction d'un tiers, la jalousie est donc nécessaire pour établir « l'archétype des sentiments sociaux ¹⁹ ». La jalousie infantile a longtemps frappé les observateurs, Lacan a commenté l'observation de saint Augustin tout au long de son enseignement. Il a proposé plusieurs traductions de ce passage :

Video et expertus sum zelatem parvulum ; nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlacteam suum ²⁰.

« J'ai vu de mes yeux et bien observé un tout-petit en proie à la jalousie : il ne parlait pas encore et il ne pouvait sans pâlir arrêter son regard au spectacle amer de son frère de lait. »

Cette première traduction, proposée par Lacan, date de 1938 ; Freud est encore en vie et vient d'être forcé à prendre le chemin de l'exil pour sauver sa vie, à Londres. Il continue d'écrire sur la question du destin paranoïaque, de la jalousie fraternelle dont l'antisémitisme est sa mise en acte. Freud conclut qu'une des raisons du désir d'extermination du peuple juif tient à la légende de Joseph et de ses frères : « Si l'on est le favori déclaré du père redouté, on n'a pas à s'étonner de la jalousie des frères et sœurs. » La haine antisémite serait donc due à l'identification et l'acceptation de la place d'exception du peuple juif. L'enfant augustinien donne à voir le ressenti de la frustration d'une relation réciproque d'*anéantissement*, d'une relation mortelle ; soit le désir s'éteint, soit l'objet disparaît. Lacan fait de ce lien premier la structure de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, c'est une impasse de la société humaine.

La scène augustinienne est l'image fondatrice du désir. Les mots sur lesquels revient le plus souvent Lacan dans ses diverses traductions sont : *amaro aspectus*. En 1938, il insiste sur le pouvoir de captation optique du

frère de lait, « il ne pouvait pas sans pâlir arrêter son regard ». La traduction de Lacan introduit une scansion temporelle, un arrêt sur l'image comme dans un événement traumatique. Dans les années 1940 ²¹, Lacan propose une nouvelle traduction. L'expérience de la guerre se reflète dans la traduction, un changement de position subjective de Lacan est palpable : *amaro aspectus* est traduit par « un regard empoisonné ». Il est question du deuil, il anticipe la perte de l'objet, l'anticipation dont parle Lacan dans le temps logique. Il s'agit de l'ambivalence propre au stade du miroir, d'avant l'acquisition du langage : une absorption spéculaire. Dans les années 1950 ²², la scène augustiniennne devient une expérience cruciale et générale. C'est le moment de la construction du fantasme, le sujet saisit l'objet, le sein, comme objet du désir et en même temps il en est privé par un autre, par son semblable qui lui prend la place, d'où la pâleur ²³. Nous retrouvons ici les deux pôles qui font irruption simultanément : d'un côté, la constitution de l'objet du désir, de l'autre côté, la destitution du sujet.

Dans le séminaire *Les Quatre Concepts de la psychanalyse*, la jalousie deviendra *invidia* ²⁴, le visage pâle pour Lacan est plutôt un effet de l'envie que de la jalousie, étant donné que la nature de l'objet envieux implique qu'il n'a aucun usage. Dix ans après, en 1973, dans le séminaire *Encore*, Lacan parle de la haine solide qui s'adresse à l'être dans la *jalouissance* ²⁵ de celui qui *s'imageaille*, qui jaillit dans l'image. Il va nourrir l'observation d'une différence entre la haine pure et la haine jalouse qui est celle que révèle l'anecdote de saint Augustin.

C'est le moment d'un basculement fondateur d'une temporalité vers une autre. Ce basculement de l'envie vers la jalousie fait date pour le sujet. « Un enfant est battu » est la matrice de la jalousie et le travail du fantasme, il faut rouer de coups son frère de lait, c'est le ressort masochiste dans la jalousie. La jalousie rend possible le transfert, la jalousie originaire est mise en scène dans le transfert. En 1974, il y a un retour de la question du transfert chez Lacan, qui dit que le transfert nous permet de découvrir la vérité de l'amour. Ce retour de la question du transfert est aussi l'occasion pour Lacan de reprendre la question de la jalousie sous la forme de la *jalouissance* et de l'*hainamoration* ²⁶. La formule du transfert recouvre la question d'un sujet à qui on suppose un savoir. Maintenir la supposition est essentiel dans la cure, donc pas de certitude, le passage de l'analysant à l'analyste sera le passage d'un savoir supposé à un savoir su.

L'amour en psychanalyse implique un cadre, une règle, d'où les jeux de l'amour et le jeu de la *mourre* ²⁷. L'amour augustinien donne les bases de l'amour hégélien. L'amour lacanien n'est pas un amour pacifique, qui

cherche la paix, comme le lion en cage. Tout au contraire, la fin de la cure et le dispositif de la passe ne cherchent pas la pacification du sujet. Le désir de savoir est au centre de cette connivence entre l'amour et la haine. Lacan avait l'espoir qu'à la fin d'une analyse ce sentiment pût produire un savoir du côté du réel de la castration. En 1978, une auditrice suggère de traduire *amaro aspectu* non par « regard » mais par « regard endeuillé ²⁸ ». Lacan donne son accord à cette traduction et déclare : « Le mot endeuillé se réfère à ce qu'on appelle à proprement parler le deuil, c'est-à-dire à un symptôme en fin de compte. C'est pour ça que je suis optimiste, un symptôme, ça s'envole, ça passe ²⁹. »

Dans ses derniers séminaires, Lacan a insisté sur l'importance de tenir compte de la haine dans la dimension de l'amour, autrement, il y a un sacrifice du savoir. Il faut mettre la « haine à sa place ». Ce qui fait limite entre l'amour et la haine c'est le nœud borroméen ³⁰. Cette limite est loin d'un bien-être du sujet, l'effet borroméen de l'amour c'est le réveil d'un désir de savoir. *L'hainamoration* est le nom d'un nouveau rapport à l'autre qui tient compte de l'amour mais de la haine aussi. Le nœud borroméen commence à trois, le glissement se produit de l'amour vers le désir. Pour parler de ce glissement il faut la poésie, mais pas n'importe laquelle, la poésie amoureuse de Dante. Ce dernier a inventé un nouveau langage, que Lacan a qualifié de bouffon, dans le sens que le rapprochement au réel implique qu'il exclut tout sens. Le tour de force du poète est justement d'arriver à ce sens double du S_2 . L'amour que propose Lacan pour la fin de l'analyse est un amour vide, comme l'amour courtois, qui vide le S_2 de son sens pour lui donner un « sens blanc ». C'est, finalement, donner des ailes à l'amour, c'est l'amour, *une bévue qui s'ailait à l'amour, une aile, s'ailer*, un nouvel enthousiasme. C'est une proposition inouïe de la jalousie qui se dégage de l'enseignement de Lacan ; elle peut, elle est nécessaire pour maintenir le principe du savoir supposé, mais il y a toujours le risque de la certitude collective. La proposition de Lacan « Y'a de l'Un » est à explorer comme un effet issu du passage de l'analysant à l'analyste, effet auquel nul humain ne peut s'identifier, c'est donc l'envers de la religion.

Mots-clés : jalousie, jouissance, compter, enfant, envie, saint Augustin.

*  Intervention aux Journées nationales de l'EPFCL « Les symptômes, les affects et l'inconscient », à Paris les 1^{er} et 2 décembre 2012.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 91.

2.  Ici l'image maintes fois commentée du Dieu obscur du *Séminaire XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, est sans doute en lien.

3.  A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2010, p. 1129.

0. Bloch et W. Von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1968.
J. Coromines, *Breve diccionario etimologico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2008.

4.  Dans *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, Lacan a forgé un mot, *imageaillisse*, qui coupe *image* et *jaillit* : « [...] de celle qui s'imageaillisse du regard (de celui) qui l'observe ».

5.  Victor Hugo dans *Notre-Dame de Paris* le décrit ainsi : « C'était une de ces fameuses cages à prisonniers d'État qu'on appelait *les fillettes du roi*. Il y avait aux parois deux ou trois petites fenêtres, si drument treillisées d'épais barreaux de fer qu'on n'en voyait pas la vitre. » Lorsqu'on parle du peuplement de la Nouvelle-France, on évoque souvent les « filles du roi », des jeunes filles envoyées par Louis XIV et son ministre Colbert pour qu'elles se marient avec des célibataires déjà installés dans la colonie.

6.  Lacan a donné beaucoup d'importance à l'amour courtois, qui marque la problématique du désir dans la culture européenne, et il souligne l'apparition d'un rite féodal, une réunion de barons du côté de Narbonne, qui comportait une énorme destruction de biens sous la forme d'un festin. Lacan s'interroge sur le lien entre l'émergence du désir qui est le produit de l'amour courtois et le besoin de destruction. C'est dans son *Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse* (Paris, Seuil, p. 276) que Lacan fait référence à ce rite féodal.

7.  J. Lacan, *Almanach de la dissolution*, Paris, Navarin, coll. « Bibliothèque des Analytica », 1986.

8.  *Ibid.*, p. 82.

9.  *Ibid.*, p. 85.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 2004, p. 237.

11.  *Ibid.*, p. 234.

12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 365 : « Chaque fois qu'un de ces fracas se produit, nous voyons s'agiter frénétiquement la caisse enregistreuse. Je trouve cela très beau, et même génial. Cette caisse définit très bien la structure à laquelle nous avons affaire. Ce qui fait qu'il peut y avoir désir humain, que ce champ existe, c'est la supposition que tout ce qui se passe de réel est comptabilisé quelque part. » Le fracas auquel fait référence Lacan est celui du personnage principal du film de Jules Dassin, *Jamais le dimanche*, de 1960. Le personnage qui nous y est présenté comme merveilleusement lié à l'immédiateté de ses sentiments prétendus primitifs, dans un petit bar du Pirée, se met à casser la figure à ceux qui l'entourent pour ne pas avoir parlé convenablement, c'est-à-dire selon ses normes morales. À d'autres moments, il prend un verre pour marquer l'excès de son enthousiasme et de sa satisfaction et le fracasse sur le sol.

13.  *Ibid.*, p. 238.

14.  J. Lacan, *L'Identification*, 1961-1962, séminaire inédit, leçon du 20 juin 1962 : « Tout me laisse à penser, au point où j'en suis de l'éclaircissement de notre route, que ce que j'ai voulu indiquer seulement aujourd'hui, c'est cette fonction que dès longtemps j'avais repérée pour

vous la montrer comme exemplaire des incidences du signifiant les plus décisives, voire les plus cruelles dans la vie humaine, quand je vous disais, la jalousie, la jalousie sexuelle exige que le sujet sache compter. »

15.  « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », *Revue française de psychanalyse*, tome V, n° 3, 1932, p. 391-401.

16.  S. Freud, « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », dans *Névrose, psychose et perversion* (1922), Paris, PUF, 1981, p. 271.

17.  *Ibid.*

18.  J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 43.

19.  *Ibid.*, p. 43.

20.  Saint Augustin, *Confessions*, livres I-VIII, trad. Pierre de Labriolle, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 10.

21.  En 1946 et 1948, « Propos sur la causalité psychique » et « L'agressivité en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

22.  J. Lacan, « Quelques réflexions sur l'ego », *Le coq héron*, 1980, n° 78. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, leçon du 11 février.

23.  Le sein donc, en tant qu'objet, devient en même temps signifiant de l'objet du désir et substitut de la mère. Cela correspond à la fameuse phase dépressive de Mélanie Klein.

24.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 105.

25.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 91.

26.  *Ibid.*

27.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, 1976-1977, séminaire inédit.

28.  J. Lacan, « Ouverture du séminaire de Deniker à Sainte-Anne », 10 novembre 1978, *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 7, 1984.

29.  *Ibid.*

30.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 15 avril 1975.

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

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version 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