

sommaire du n° 117, octobre 2017

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris	
« La parole et son dire »	
Nicole Bousseynroux, Performatif de la parole et apophantique du dire	6
Patrick Valas, Je ne sais pas quoi dire...	12
Lydie Grandet, L'embarras du dire	21
Patrick Barillot, « Le dire de l'amour »	27
Patricia Zarowsky, Les conséquences du dit	36
Philippe Madet, De ce qui fait dire à ce que dire fait	44
■ Séminaire Champ lacanien à Paris	
« Croyance, certitude, conviction »	
Anita Izcovich, La femme : y croire ou la croire ?	55
Bernard Nominé, Destin des croyances, des certitudes et des convictions dans une cure analytique	63
■ Journées EPFCL 2017	
« Le devoir d'interpréter »	
<i>Florilège d'entretiens</i>	
Jean-Yves Masson avec Dominique Marin, L'étranger en notre langue	72
Quentin Sirjacq avec Anne Castelbou-Branaa, La composition musicale, une interprétation de l'indicible	84
■ Envie et jalousie	
Jean-Pierre Drapier, Envie et jalousie normales et pathologiques	90
Nicole Bousseynroux, Derrière la jalousie : de Robbe-Grillet à Proust La « jouissance » proustienne et la théorie du baiser	101

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

(...)

Lentement l'été glisse vers un sommeil d'or et de feuilles, et déjà, de toutes parts, notre communauté de travail reprend ses activités. Bientôt nous nous rassemblerons à Toulouse pour les journées nationales sur « Le devoir d'interpréter ». En guise de prélude à cet événement, vous pourrez lire, dans ce numéro du *Mensuel*, deux entretiens.

Dans le premier, Jean-Yves Masson, poète, romancier, mais aussi traducteur, a répondu aux questions de Dominique Marin sur la part de l'interprétation dans la traduction. Il se présente aussi comme théoricien et historien de la traduction. En effet, il travaille, en équipe, sur une *Histoire des traductions en langue française*. Si les traductions sont des œuvres secondes, elles n'en ont pas moins contribué à l'histoire de la langue française. Au cours de cet entretien sont abordées les relations entre l'auteur d'un texte, son traducteur et le lecteur. Se posera la question : de qui est un texte traduit ? Quant au lecteur, il oublie qu'il lit une traduction. Le traducteur interprète les limites de sa propre langue car il bute sur la part d'intraduisible de celle-ci.

Anne Castelbou-Branaa, quant à elle, est allée à la rencontre de Quentin Sirjacq, qui est pianiste et compositeur-interprète. Dans son travail de composition, il part de ses émotions qu'il ne peut dire avec des mots, qui restent indicibles, et va tenter de les traduire à l'aide de la musique afin qu'elles puissent résonner chez celui qui écoute.

Mais avant d'aborder ces entretiens, vous aurez lu les contributions issues du séminaire EPFCL sur « La parole et son dire » et du séminaire Champ lacanien sur « Croyance, certitude, conviction ».

Dans son texte, Nicole Bousseyroux traite du performatif de la parole et de l'apophantique du dire. Reprenant les références de Lacan à É. Benveniste et à J. L. Austin pour le performatif, elle ne s'en tient pas seulement, pour l'apophantique, à ce qu'en dit Aristote dans *De l'interprétation*, mais prend en compte la lecture que fit Heidegger du philosophe antique. Cela nous donnera l'occasion de relire ou de découvrir la traduction que Lacan proposa de l'article « Logos » du philosophe allemand.

Prenant son départ du *In principia erat verbum*, Patrick Valas en profite pour articuler et distinguer parole et langage, non sans aborder la fonction de l'écrit, qui n'est pas sans lien avec *lalangue*.

Patrick Barillot questionne le lien entre le dire et l'amour en partant d'une remarque de Lacan affirmant que pour l'homme, l'amour va sans dire parce qu'il se suffit de sa jouissance qui couvre tout ; tandis que pour la femme, les choses diffèrent parce que sa jouissance ne va pas sans dire, c'est-à-dire sans le dire de la vérité.

Ce lien entre femme et vérité est examiné, lui aussi, par Lydie Grandet à partir du *Séminaire XX*, où Lacan parle du « même embarras » entre la femme et la vérité. Cet embarras est à entendre avec cette remarque : « Je parle avec mon corps et ceci sans le savoir. »

Patricia Zarowsky interroge l'articulation entre le dit et le dire. Pour ce faire, elle part de l'énoncé de « L'étourdit » : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend » et le met en perspective avec cet autre, « C'est pourtant aux conséquences du dit que se juge le dire ».

Philippe Madet questionne, à son tour, le rapport entre parole et dire. Comment d'une parole faire surgir un dire.

Anita Izcovich interroge la différence entre croyance et certitude en l'articulant au statut que l'amour prend dans l'un et l'autre cas. S'appuyant sur la différence que Lacan introduit, dans *R.S.I.*, entre « y croire » et « la croire » concernant la femme, elle relit Stendhal et André Breton, avant d'interroger le statut de la croyance et de l'incroyance dans la cure analytique.

Avec Bernard Nominé, « conviction, croyance et certitude » sont mis à l'épreuve du nœud borroméen, non sans le dire, puisque le dire fait nœud.

Deux textes, pour conclure ce numéro du *Mensuel*, s'inscrivent dans le thème des collègues cliniques. Jean-Pierre Drapier, après avoir resitué le statut de l'envie puis celui de la jalousie et après avoir précisé son approche de l'autisme, expose un cas de jalousie chez un enfant autiste.

Quant à Nicole Bousseyroux, c'est du côté de chez Proust et de son Autre érotique, Albertine, qu'elle reprend la question de la jalousie et ce qu'elle cache.

Une fois les dernières pages de ce *Mensuel* tournées et la lecture vous ayant stimulés, nous nous serons rapprochés un peu plus de nos rencontres dans la ville rose, où vous viendrez, je l'espère, nombreux.

Christophe Fauré

SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

La parole et son dire

Nicole Bousseyroux

Performatif de la parole et apophantique du dire *

Dans sa théorie de la parole, Lacan a assez tôt fait usage de la distinction entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation. Dès le premier numéro de la revue *La Psychanalyse* il fait appel à Émile Benveniste, le théoricien de l'énonciation qui distingue le locuteur de l'allocutaire, l'énonciateur du destinataire. Lacan a construit les deux étages de son graphe du désir sur cette distinction entre énoncé et énonciation.

Inconscient et acte : ce qui vient au dire et ce qui a lieu du dire

L'usage du substantif « dire » semble plus tardif. On le repère dans « Radiophonie » avec la définition que Lacan donne alors de l'inconscient, qui « s'articule de ce qui de l'être vient au dire ¹ ». Cela sera repris et amplement développé dans *Encore* et dans « L'étourdit ». Ce qui est propre à l'être, à l'être vrai, c'est le dit et le propre du dire, c'est d'exister par rapport à quelque dit que ce soit. La thèse de Lacan, formulée dans *Encore*, est que le dire, *la venue du dit au dire*, « c'est là l'épreuve où, dans l'analyse de qui-conque, si bête soit-il, un certain réel peut être atteint ² ». Un réel, un impossible ou un insensé, peut être atteint à cause de ce qui vient au dit comme conséquence logique, le dire étant seul à pouvoir témoigner, comme *ex-sistant* au dit, de ce réel. Parler de témoignage, dire que de l'existence seul le dire est témoin, introduit la notion d'acte dans la parole. C'est ainsi que Lacan définit l'acte en 1969 : « L'acte (tout court) a lieu d'un dire, et dont il change le sujet ³. » C'est *l'alea jacta est* de Jules César franchissant le Rubicon, qui change le cours de l'Histoire. « Marchons » n'est acte qu'à ce que ça fasse que « j'y arrive » se vérifie en lui. Mais, comme dit le proverbe italien, *tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare*, entre le dire et le faire il y a la mer – la mer des paroles en l'air !

Austin : les actes de parole

Là, ce n'est plus vers Benveniste qu'il faut se tourner, c'est vers John Langshaw Austin, le philosophe du langage ordinaire. Il est l'auteur de la

théorie sur les actes de parole exposée dans *Quand dire, c'est faire*, titre du livre où sont traduites ses douze conférences à Harvard en 1955. Austin aboutit à l'idée que toute énonciation digne de ce nom est un *acte de discours performatif* qui nous permet de faire quelque chose par la parole elle-même. Il en arrive à soutenir que chaque fois que nous disons quelque chose nous produisons non seulement des actes de *dire* quelque chose mais des actes de *faire* quelque chose. Le fait de dire quelque chose a des effets, des conséquences chez les autres ou chez soi : c'est ce qu'Austin appelle *l'acte perlocutoire*. Par exemple, si je dis : « Maintenant, vous allez rentrer chez vous », je puis vous soulager, vous convaincre, vous irriter, vous faire partir, vous faire rester, au moyen de cette parole. Mais ce qui intéresse le plus Austin, c'est *l'acte illocutoire*, qui est produit *en disant* quelque chose. Le fait de dire « Maintenant, vous allez rentrer chez vous » peut avoir la valeur d'un ordre, d'une affirmation, d'une conjecture, d'une permission. La force illocutoire d'une parole ne dépend pas de ses effets, de ses conséquences, elle dépend d'un ensemble de conventions humaines, sociales, discursives, qui font que dire telle chose dans tel contexte revient à *accomplir* tel dire illocutoire. Cela vaut pour des énoncés réflexifs comme « je te baptise » ou « je vous marie » : on baptise, on marie en le disant. Mais cela vaut aussi pour la formule « je m'excuse » : non seulement elle sert conventionnellement à m'excuser mais elle désigne l'acte qu'elle sert à accomplir.

Ainsi, Austin met en évidence non seulement le fait qu'un dire entraîne comme conséquence un acte, mais aussi le fait qu'un dire puisse avoir en lui-même valeur d'acte : un acte s'accomplit dans le fait de dire. C'est ce qu'il appelle un énoncé performatif.

Un énoncé performatif, c'est-à-dire un acte de parole au sens austinienn, constitue l'état de chose dont il parle. Il n'est pas en tant que tel vrai ou faux. Il *ex-siste* à l'évaluation cognitive d'un énoncé en termes de vérité ou de fausseté. Un acte de parole n'a pas à satisfaire au « vrai ou faux ». Il est « heureux » ou « malheureux ». Il fait partie de ce que les sémanticiens Ogden et Richards appellent, dans *The Meaning of Meaning*, « les énoncés éthiques », pour lesquels il s'agit de dire de quelque chose, non que c'est vrai, mais que c'est bien et qu'on l'approuve. L'acte de parole dont parle Austin concerne donc ce que Lacan appelle le bien-dire, puisque c'est un énoncé éthique.

Il ne dit pas vrai, il dit bien, il est bien-dire. On connaît la thèse de Lacan, qui rejoint ici celle d'Austin et la dépasse : il n'y a que le bien-dire qui *satis-fasse*, en deux mots, qui *fasse assez*. À ce qui ne *satis-fait* pas assez ne saurait répondre que le plus-en-dire. C'est la thèse de Lacan dans son

compte rendu du séminaire ...*Ou pire*. Elle concerne la question de savoir comment finir une analyse : en *satis-faisant*. Quand le dire rejoint l'acte, quand le dire s'accomplit en acte, il n'y a pas à dire plus. C'est assez. C'en est assez de la jouissance de la demande.

Lacan austinien

Le dire selon Lacan est austinien. Pour Austin, les performatifs s'évaluent en termes de succès ou d'échec, de « félicité » ou d'« infélicité ». Si je dis : « Je te lègue ma montre » alors que je n'en ai pas, il y aura infélicité, ratage de l'acte de parole. De même si je dis : « Le roi est chauve » alors que nous sommes en république. Je ne peux vous baptiser ici et maintenant, même si je dis : « Je vous baptise au nom du Père... » Pour qu'un dire réussisse, il y faut des conditions conventionnelles institutionnelles. Baptiser, marier, léguer, ordonner sont des actes institutionnels avec des conditions de félicité bien particulières. Mais il en va de même pour Austin d'actes de parole aussi informels et quotidiens que « j'affirme... », « je t'avertis... », « je t'assure... », « je te conseille... », « je te remercie... », qui sont, pour lui, autant de performatifs au sens large, car c'est tout le langage lui-même qui est une vaste institution, ce qui fait que *chacune de nos paroles est, dans un contexte langagier donné, un acte social performatif*. Telle est la thèse fondamentale d'Austin : *dire c'est faire... partie d'un discours*, être partie prenante d'un discours et de ses conventions. Pour Lacan aussi le dire ne va pas sans le discours. Mais avec Lacan le discours n'est pas seulement affaire de conventions sociales, il est affaire de structure qui détermine un lien social.

Bien différente de celle d'Austin est donc la théorie du dire chez Lacan. Il y a pour Lacan quatre discours qui sont quatre *dire-secours*, quatre façons de secourir le dit propre à chaque discours. Lacan veut signifier par là que le dire porte secours au dit, qui sans le discours est en péril. Ainsi, non seulement le dire *ex-siste* au dit, mais il porte secours au dit grâce au discours. Car c'est par le discours que s'articule le lien du dire au réel, chaque discours ayant pour fonction de cerner l'impossible, c'est-à-dire le réel qui lui est propre. C'est par le discours que le dire se noue au réel.

Là où Lacan va encore plus loin par rapport à Austin c'est quand il définit le statut du « dire de l'analyse » dans « L'étourdit ». Il y pose que ce dire de l'analyse n'est « efficace » qu'à réaliser « l'apophantique qui de sa seule *ex-sistence* se distingue de la proposition ⁴ ». C'est radical car cela situe le dire hors proposition, hors les énoncés des dits.

Relevons le terme d'efficace. Tout dire donc n'est pas efficace. À quelle condition un dire, ici précisément le dire de l'analyse, est-il efficace, porte-t-il à conséquence ? Lacan répond : à condition qu'il réalise l'apophantique, précisant qu'il est à distinguer de la proposition, d'un énoncé propositionnel. Il s'en distingue de sa seule *ex-sistence*. Il *siste* hors la proposition. Lacan précise encore, page 473 des *Autres écrits* ⁵, que l'apophantique concerne le dire, qu'il privilégie, de l'interprétation, différent du dire modal de la demande. Mais qu'est-ce au juste que l'apophantique ?

Aristote : l'apophantique

L'apophantique nous vient d'Aristote. On le trouve dans son traité *De l'interprétation*, où il parle du *logos apophantikos*. *L'apophantikos*, c'est ce qui peut être dit vrai ou faux, la proposition. *L'apophansis* affirme ou nie quelque chose de quelque chose. Si l'on s'en tient à cette acception du discours déclaratif d'affirmation, ce que dit Lacan n'est pas compréhensible. C'est même contradictoire avec *l'apophantikos* aristotélicien que de dire, comme le fait Lacan, qu'il est hors proposition, hors la logique propositionnelle.

On ne peut saisir ce que Lacan veut dire sans se rapporter à l'interprétation que donne du *logos apophantique* Heidegger dans son cours de Marbourg en 1925. On lira avec profit à ce sujet le chapitre intitulé « Heidegger lecteur d'Aristote » du livre de Pierre Rodrigo, professeur de philosophie à Dijon, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*. L'apophantique, pour Heidegger, est tout premièrement *monstration*. Il ne dit pas le vrai et le faux. Il montre.

Il montre quoi ? *Il montre l'horizon*, comme le doigt levé du Jean-Baptiste de Léonard de Vinci. Il montre l'horizon au sein duquel la chose devient visible *sous un certain jour*. Lorsque je dis : « L'arbre est en fleur » je n'accrole pas simplement le prédicat « en fleur » au sujet « arbre » ; je montre l'arbre *sous un certain jour*, celui de son être-en-fleur. L'apophantique *montre, laisse voir ce dont il parle*. Il fait voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. Il fait émerger ce qui autrement s'oublierait. Ce dire de Heidegger résonne pour nous avec celui de Lacan : « Qu'on dise reste oublié ». L'apophantique, tel donc que l'interprète Heidegger, laisse émerger une vérité *antérieure à toute proposition*, qui précède tout jugement. Or c'est ainsi que Lacan distingue le dire apophantique dans « L'étourdit ⁶ » : il se distingue de la proposition. Sur ce point Lacan est donc très heideggérien. Lacan a lu Heidegger. Il connaît son interprétation de *De l'interprétation* d'Aristote. Heidegger corrige une lecture trop scolastique d'Aristote selon laquelle le lieu de la vérité est le

jugement porté sur la proposition. La thèse de Heidegger est que le discours apophantique est *monstration de quelque chose qui échappe à la proposition*, à l'énoncé. Ce quelque chose qui échappe à la proposition, c'est l'*Alètheia*, la vérité heideggérienne en tant qu'elle est dévoilement. L'énoncé n'est pas le lieu le plus propre au dévoilement de la vérité. C'est ce que retient Lacan : l'apophantique se distingue de la proposition, de l'énoncé propositionnel du dit.

Heidegger : le lais du dire

Dans « L'étourdit », Lacan parle de sa « fraternité » avec le dire de Heidegger. N'oublions pas que dès 1956 Lacan a publié dans le premier numéro de *La Psychanalyse*, à côté du texte de Benveniste, sa propre traduction du texte de Heidegger intitulé « Logos », traduction que Heidegger a accepté de corriger. Heidegger y interroge, à partir d'un fragment d'Héraclite, la question de l'Un, de ce que Lacan appellera, bien plus tard, l'Un dire. Car s'il y a le dire de Freud, à savoir « il n'y a pas de rapport sexuel », il y a aussi le dire de Lacan, qui n'est pas un « il n'y a pas » mais un « il y a », il y a de l'Un. C'est de l'Un qui jouit tout seul, sans l'Autre. C'est cet Un qu'il y a à faire venir au dire dans l'analyse. C'est cet Un que *montre* le Logos apophantique, dans l'interprétation qu'en donne Heidegger. Le Logos apophantique, le doigt levé de saint Jean-Baptiste, ne montre pas l'Autre, il montre l'Un tout seul, radicalement séparé de l'Autre.

Nous avons à nous mesurer à l'Un, au dire de l'Un. Car le Logos, selon Heidegger, n'est ni la raison ni le verbe. Il est *le dire de ce qui reste oublié par celui qui parle*. Pour dire ce qu'est le Logos, Heidegger se sert de l'étymologie : Logos vient du grec *legein*, qui signifie dire, parler, raconter, mais aussi et avant tout « mettre à reposer », coucher, étendre, qu'il associe au *legen* allemand, qui signifie poser, coucher, mettre au lit, et au *legere* latin, qui signifie lire, et aussi recueillir, ramasser, récolter, ou encore choisir. Pour être « en entente » avec ce qui parle, nous avons à « recueillir » ce qui se lit du Logos. Mais, dans sa propre traduction, Lacan va puiser dans le trésor de la langue française deux autres mots, le legs et le lais, ce dernier désignant une sorte de poème laissé en testament mais aussi un territoire formé des alluvions laissés par la mer quand elle se retire et que les hautes eaux ne recouvrent pas.

Le Logos, c'est le legs, le don que nous fait la langue et qu'il nous revient d'accueillir. Il est, traduit Lacan, « le pur lit de ce qui se lit dans ce qu'il recueille ». Il est, traduit encore Lacan dans une formule tout en alliterations, « le lais où se lit ce qui s'élit, et n'est que cela ». Le Logos, c'est

cela : le dire qui s'est retiré, déposé, oublié, et qui fait le lit à ce qui se lit de ce qui s'élite. Or, n'est-ce pas ce qu'il s'agit d'élire dans l'analyse : élire, privilégier le dire de l'Un qui est seul dans sa jouissance, seul dans sa signification, sans l'Autre qui lui donnerait sens ?

Bibliographie

- J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, postface de F. Récanati, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1991.
- P. Rodrigo, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, éd. J. Millon, coll. « Krisis », 1998.
- M. Heidegger, « Logos », trad. J. Lacan, *La Psychanalyse*, n° 1, 1956, p. 52-79 ; <http://parolesdesjours.free.fr/heideggerlacan.pdf>
- J.-P. Resweber, « De la traduction à l'interprétation », *Le Portique*, n° 31, 2013, p. 27-71.

Mots-clés : dire, apophantique, acte, lais.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 20 avril 2017.

1. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 426.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 25.
3. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 375.
4. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 490.
5. ↑ *Ibid.*, p. 473.
6. ↑ *Ibid.*, p. 490.

Patrick Valas

Je ne sais pas quoi dire *...

Comme « je ne sais pas quoi dire », c'est une parole analysante, je commencerai par le commencement selon saint Jean dans le Prologue : *In principio erat verbum*, qui est habituellement traduit ainsi : « Au commencement était la parole. »

Il y a un débat passionné entre Lacan et quelques-uns de ses séminaristes, dont Serge Leclair et Louis Beirnaert, qui seront plus tard nommés par Lacan AE et AME de l'EPF. On trouve ce débat dans la leçon du 15 juin 1955 du séminaire *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*¹. Alors que ses interlocuteurs traduisent *In principio erat verbum* par « Au commencement était la parole », Lacan soutient mordicus que ce Prologue de saint Jean doit se traduire par : « Au commencement était le langage. » Il va chercher ses arguments et ses références jusque dans saint Augustin et son texte « De la signification ».

Lacan dit que *verbum* n'est pas *fides*, ni l'hébreu *dabar*, car saint Jean, même s'il est nourri de l'hébreu, écrit en grec ancien et que nous avons là sa traduction en latin. *Verbum* pour Lacan, c'est la chose, le mot, le logos grec, le langage. Ce langage est antérieur à toute parole et même au *Fiat* de la Genèse. Nous sommes là dans le registre de la tradition chrétienne que Freud, du fait de son christocentrisme, ne désavouerait pas.

Lacan donc précise que pour qu'il y ait un commencement, il faut qu'il y ait quelque chose d'avant, soit le langage, qui pour lui est avant la parole. Pour l'être humain, le langage est là depuis toujours et il sera là après sa mort. C'est « le mystère du corps parlant », on ne peut pas l'élucider et il nous faut bien renoncer à rechercher l'origine du langage.

Cela tracasse Lacan quand même, qui dit quelque part une seule fois, je n'arrive pas à retrouver où, je le paraphrase, que le corps humain aurait une sorte de sensibilité, d'affinité spécifique au langage. Les animaux domestiques en témoignent aussi mais à un moindre degré : « Les animaux en mal d'homme, dits pour cela d'"hommetiques", et que pour cette raison parcourent des séismes, d'ailleurs fort courts, de l'inconscient². » Cela est

héréditaire chez eux, alors que pour les animaux sauvages c'est le contraire. On peut certes les apprivoiser, mais on ne peut pas en faire des animaux domestiques et cela depuis l'aube de l'humanité, pour ce que l'on peut en savoir.

À présent j'en viens à cette histoire de Moïse, des Tables de la Loi et de Dieu. Non pas celle du Dieu du Tétragramme (YHWH), dont il est interdit de prononcer le nom en dehors du Temple, et seulement une seule fois par le Grand Prêtre à l'occasion du *Yom Kippour*. Enfin tout cela n'existe plus, il n'y a plus de Temple, ni de Grand Prêtre. Je parle ici du Dieu de la version chrétienne après la sortie d'Égypte pendant l'Exode : Moïse va sur le mont Sinaï, convoqué par Dieu qui veut sceller une alliance entre lui et le peuple d'Israël. Moïse en sera l'intermédiaire. On a deux versions, que l'on trouve dans le Deutéronome :

1. Ou Dieu remet à Moïse les Tables de la Loi, gravées dans le marbre ;
2. Ou Dieu dicte à Moïse les Lois pour qu'il les grave sur la pierre.

À cette occasion Moïse demande à Dieu quel est son nom. Il lui répond : « Je suis ce que je suis », ou bien « Je serai qui je serai ».

Moïse va rejoindre son peuple et constate que pendant son absence il a trahi l'Alliance et se consacre à l'adoration du Veau d'or. En fureur Moïse brise les Tables de la Loi. Ensuite il retourne au Sinaï pour sceller une nouvelle alliance avec Dieu. À nouveau :

1. Ou bien Dieu remet à Moïse les Tables de la Loi, gravées dans le marbre ;
2. Ou bien Dieu dicte les Lois à Moïse pour qu'il les grave de nouveau sur la pierre.

Remises à son peuple, elles seront conservées dans l'Arche d'alliance dès la construction de celle-ci.

Pour le sujet le dilemme ici est le suivant :

1. Ou bien l'écrit a la primarité sur la parole qu'il engendre ;
2. Ou bien la parole est première par rapport à l'écrit, non sans produire parfois, au-delà de « dire » comme étant l'acte d'une énonciation, l'avènement d'un Dire, soit d'un bout de réel nouveau qui peut s'écrire et se lire.

Ce qui s'écrit et se lit, soit le lisible, est un savoir supposé sujet qui est à prendre et à apprendre, parce qu'il y a bien de l'écriture dans l'inconscient.

L'analysant, à partir des dits dont il ne peut pas se dédire, apprend à lire autrement les formations de l'inconscient que sont entre autres les rêves, les mots d'esprit, les lapsus et le *sinthome*, qui lui est un événement de corps.

Il apparaît ainsi que Dire comme verbe illustre très bien ce qu'est un signifiant « passibète ³ », qui comme tout verbe fait transition par son équivocité, au regard de la bêtise des autres signifiants dont s'engendre le sujet et qui le fixent à la stupidité de son existence.

Une remarque ici, puisque je l'ai mentionnée dans mon argument : Lacan parle de « mensonge ⁴ », pour qualifier la « dit-mension », la mension du dit. L'écrire ainsi indique que le dit n'est pas toujours forcément vrai. À cet égard il ne suffit pas de parler pour produire un Dire, mais aussi il faut bien parler, dire, pour fonder un Dire.

Avant de poursuivre je fais une petite incise ici. Freud ne nous adresse pas un petit salut avec ce qu'il déchiffre de la statue du Moïse de Michel-Ange, qui se trouve sur le mausolée du pape Jules II (un pape catholique), en la basilique Saint-Pierre-aux-Liens, alors que les chaînes qui emprisonnaient saint Pierre sont conservées dans cette basilique qui a été construite au ^ve siècle pour cet office. Freud, à chaque fois qu'il vient à Rome, va la visiter et témoigne de la façon dont il en est bouleversé.

Il n'est pas indifférent pour nous que Freud, Michel-Ange à l'appui, réfute le fait que Moïse ait brisé les Tables de la Loi. En effet, il demande à un artiste de décomposer en plusieurs schémas le geste de Moïse, ce qui lui permet d'écrire que Moïse, s'étant levé pour briser les Tables, se ravise et va s'asseoir en les tenant sous son bras. Cela va à l'encontre de la tradition juive selon laquelle l'Alliance avec Dieu n'est jamais sans une brisure. Freud prendrait ainsi Moïse en otage, on sait ce qu'il en adviendra dans son *Moïse et le monothéisme*, son dernier ouvrage.

Au fond, ce que nous saisissons là éclaire la façon dont Freud et Lacan procèdent. À partir de ce qui leur vient de leur pratique, ce qui caractérise leurs démarches est moins lié à des marques ou des traces qui s'effacent, qu'à des frayages. Lacan dit explicitement que ceux qui l'écoutent s'emploieront à effacer les traces de son enseignement. C'est le sort des traces qui, d'être effacées par le guano des commentaires, disparaissent, non sans être devenues parfois des signifiants, qui sont autant « d'effaçons » de la Chose freudienne.

Chez Freud et Lacan, il ne s'agit pas d'engrammes, marques biologiques imprimées dans le cerveau, comme le pensent les neurologues. Par exemple, Lacan souligne que *L'Esquisse* de Freud est à lire comme l'articulation d'un discours qui procède de la logique, voire de l'ébauche d'une structure, terme dont Freud ne disposait pas en son temps. C'est ainsi que Freud comme Lacan frayent des voies, des passages, des sillons, etc., qui sont autant de frayages logiques pour éclairer ce qu'est le champ de la psychanalyse, en

nourrissant leurs propos de notes très abondantes. La logique est définie comme la science du réel. À cet égard Lacan peut-il dire qu'il n'a pas cherché à être original mais à être logique.

Dans son texte « Lituraterre ⁵ », il propose une modalité d'écriture à lire dans ses frayages, dont les ravissements de la pluie dans les plaines de Sibérie sont la métaphore. Dans ces rainures coule le désir, soit la libido, ce fluide mythique, avec ce que cela comporte de plaisir du déchiffrement, qui a ses limites dans la cure analytique et qui n'est pas sans le chiffrage de la jouissance, d'un gain de jouissance.

Les Dix Commandements sont les lois écrites de la parole. À chaque fois que l'on transgresse n'importe laquelle, il en résulte une abolition de la parole qui perd de sa fiabilité, au regard du réel qu'elle cerne.

L'interdit de l'inceste n'y figure pas, et pour cause tout interdit désigne l'objet désiré, de sorte que l'inceste, qui n'est pas nommé, est impossible à dire et donc à réaliser, sauf dans la psychose. Bien entendu l'inceste n'est pas à confondre avec la copulation, ce qui n'exclut pas pour cette dernière les ravages qu'elle cause.

Partons d'abord de ceci : la parole est notre seul moyen dans la pratique, en rappelant ici que tous les dispositifs analytiques reposent sur elle, c'est-à-dire la cure, les contrôles, la passe et par extension le cartel, et aussi bien les présentations cliniques qui sont pratiquées par quelques-uns d'entre nous. voire aussi nos soirées savantes, nos journées, etc., pour celles-là c'est mon vœu. En effet, le dire de l'analyse ne procède que du fait que l'inconscient, d'être structuré comme un langage, c'est-à-dire *lalangue* qu'il habite, est assujéti à l'équivoque dont chacune se distingue, raison pour laquelle *lalangue* prime.

Dans son séminaire *Le Savoir du psychanalyste*, dont les séances alternent avec le séminaire *...Ou pire*, Lacan, dans sa leçon du 4 novembre 1971 ⁶, avance en le faisant écrire au tableau le terme de *lalangue*, à la stupéfaction de son auditoire. *Lalangue* est parlée, alors que pour lui le langage n'existe pas, c'est une élucubration de savoir sur *lalangue*, quant à l'inconscient c'est un savoir-faire avec *lalangue*.

Comme nous le savons, le petit d'homme est dans un bain de *lalangue* et témoigne, avec son babil et sa lallation, de la façon dont il s'en imprègne alors qu'il n'est encore qu'*infans* ou « assujéti ». Il y entre par la voie (la voix !) de *lalangue* maternelle, dans les échanges qu'il a avec sa mère. *Lalangue* plonge ses racines profondément dans le corps, en le colonisant, en parasitant sa jouissance, qu'elle civilise tout en l'animant. Elle est constitutive de l'inconscient structuré comme un langage, assimilée au tronc de

l'arbre noué au *sinthome* spécifique du sujet, alors que ses branches avec leurs feuillages sont autant de brins de jouissance. L'enfant n'en restera pas là, il lui faut faire l'apprentissage du lexique, de l'orthographe, de la grammaire et de la syntaxe, pour passer de *lalangue* dite proprement maternelle à l'idiome de sa contrée et de là à *lalangue* de son pays.

On comprend mieux ici pourquoi Lacan écrivait dans son texte « La Lettre volée » de 1955 : « [...] ce sont les scripta qui volent, alors que les paroles, hélas, restent. Elles restent même quand personne ne s'en souvient plus ⁷ ». *Lalangue* parlée prime, mais le plus fort « c'est que c'est une idée qui se confirme de ceci, que *lalangue* n'est efficace que de passer à l'écrit ⁸ ».

En effet, le réel est impossible à imaginer, à dire et à écrire, paradoxe car on ne peut le saisir que par l'artifice d'une écriture, et dans ce cas on retombe dans le « mensonge », grimace du réel, parce que ce n'est plus le réel, réel (*sic* Lacan) qui est sans ordre et sans loi. Tous les montages langagiers sont toujours mensonges selon Lacan, comme on peut parler de la vérité menteuse et aussi bien du *sinthome*.

Je cite : « [...] Descartes, lui, ne s'y trompe pas : Dieu, c'est le dire. Il voit très bien que *dieure*, c'est ce qui fait être la vérité, ce qui en décide, à sa tête. Il suffit de *dieure* comme moi. C'est la vérité, pas moyen d'y échapper. Si *Dieure* me trompe, tant pis, c'est la vérité par le décret du *dieure*, la vérité en or ⁹. »

Peut-on dire qu'au commencement était la parole, et pourquoi pas la parole de Dieu dans sa traduction lacanienne ? Au commencement « Yahvé-lalangue ». Je préviens ici, je me fous des religions, je m'en fous parce que je crois en *Dieure*. Comme analystes soyons attentifs, profère Lacan, on ne peut pas faire fi de la religion comme ça, surtout pour la vraie, soit la catholique romaine, parce qu'elle se qualifie comme telle d'être la vraie.

À partir du séminaire *Encore*, Lacan ne se rapporte plus vraiment aux mathèmes des discours, parce qu'il dit qu'il n'y a pas de transmission intégrale et que le nœud borroméen lui vient comme « bague au doigt ». En effet, Lacan avance que « le truc analytique ne sera pas mathématique ¹⁰ ». À présent pour lui et par lui, la psychanalyse doit situer son affaire selon la structure borroméenne, qui a l'avantage de résister à la mathématisation intégrale. S'il est impossible de parler et impossible de ne pas parler, du coup le nœud borroméen prend son importance, parce qu'il procède de la monstration, d'où, selon J.-C. Milner dans son ouvrage *L'Œuvre claire* ¹¹, les stratégies de l'entre-deux, du mi-dire et du pas-tout. Cela ne veut pas dire que la théorie des discours soit obsolète.

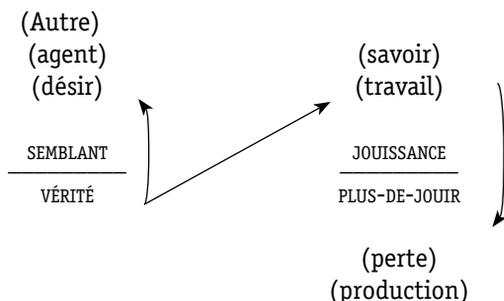
En passant de la logique modale à la logique nodale, Lacan va situer la psychanalyse entre la science et la religion, en les inscrivant comme discours sur la structure borroméenne de la façon suivante :

– S.I.R. La science symbolise les images qu'elle se donne du réel. Elle produit des « bouts de réel » de plus en plus insupportables pour le sujet ;

– I.R.S. La psychanalyse invente ce qui du réel peut se symboliser. Elle peut ainsi tamponner les effets de sens univoques que produit la science avec le concours de la religion en jouant de l'équivoque ;

– R.S.I. La religion réalise ce qui du symbolique peut s'imaginer. Elle donne sens aux avancées de la science.

Après ce long détour, j'en viens à vous montrer comment Lacan établit la matrice de la parole telle que la pratique analytique permet de la théoriser. En voici le schéma que j'ai fait à partir de ce que Lacan avance dans son séminaire *Le Savoir du psychanalyste* le 3 février 1972 ¹², je vais l'expliciter.



Toute parole s'émet d'un lieu de vérité et se déploie selon deux vecteurs : l'un aboutissant au lieu du semblant (signifiant, agent et désir) et l'autre aboutissant au lieu de la jouissance (Autre, savoir, travail, jouissance). Il s'en produit une perte, soit le plus-de-jouir (produit, production), ou encore la dîme que l'esclave doit payer au maître en plus de son travail.

Voilà établie la structure quadripartite orientée et toujours exigible depuis la découverte de l'inconscient. C'est un quadripode, sur lequel il vous sera facile de loger les quatre discours. La structure ainsi définie n'est pas celle de Lévi-Strauss, qui est fermée, alors que celle de Lacan est ouverte, permettant la permutation des lettres dont se produit un changement de discours. Par ailleurs, elle comporte une forme d'hérésie parce qu'elle inscrit d'une façon « bi-voque » des lieux qui sont inamovibles et des lettres qui changent de place et donc de sens, ce changement se faisant toujours selon une ordonnance subjective.

Il en émerge un bout de réel à chaque fois. J'ai longtemps pensé que les mathèmes n'avaient plus de raison d'être à partir de l'introduction du nœud borroméen. Or ce n'est pas vrai, parce que si le réel ne manque de rien, on peut encore y faire des trous et même le vide, c'est-à-dire ouvrir de nouveaux frayages, des artifices d'écrits qui n'invalident pas ceux qui les précèdent, en soulignant que pour la psychanalyse il n'y a rien d'intégralement transmissible.

Que l'on se rappelle quel sort Lacan fait subir à son dire : « Il n'y a pas de rapport sexuel. » Il le produit pour la première fois dans son texte « Radiophonie ¹³ ». C'est ce qu'il a écrit à partir des réponses qu'il a faites à sept questions posées par M. Robert Georquin pour la Radiodiffusion belge le 6 mai 1970.

« Il n'y a pas de rapport sexuel », ça c'est vraiment le Dire en béton armé d'un avènement du réel. Il le répétera à l'envi tout au long de son enseignement. Pourtant il n'en restera pas là, et ça devient :

a) « Il n'y a pas de rapport sexuel, sauf entre génération voisine. » On peut illustrer cela par ce qui se transmet comme signifiants de la mère à son enfant nouveau-né ;

b) « Il n'y a pas de rapport sexuel, sauf entre un homme et une femme quand elle se prête à se faire *Sinthome* pour lui, qui en même temps devient ravage, parce qu'il colonise son corps par sa jouissance phallique qui dénature pour elle sa "jouissance féminine", se spécifiant d'être au-delà, du phallus » ;

c) « Il n'y a pas de rapport sexuel sauf dans le fantasme » ;

d) Dire « qu'il n'y a pas »... c'est très suspect de ne pas être un réel.

Il y a d'autres choses comme cela chez Lacan. Par exemple dans « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », il affirme que « la jouissance est interdite à celui qui parle comme tel ¹⁴ ». Dans le séminaire *Encore* il se réconcilie avec la deuxième topique de Freud, et il dit que le signifiant est cause formelle, matérielle, efficiente et finale de la jouissance.

Lacan finira par dire qu'il n'arrive pas à trouver un signifiant nouveau, à l'égal de Newton, ce qui lui permettrait d'attraper un autre bout de réel. Avec le nœud borroméen il « tâtonne », il « cherche » comme il le dit, alors qu'auparavant il ne cherchait pas, mais trouvait, comme l'a exprimé Picasso.

On peut saisir ici que si le réel, réel (*sic* Lacan) est sans ordre ni loi, les frayages pour l'atteindre et l'éclairer peuvent être multipliés.

J'en resterai là. Suis-je parvenu à vous faire passer un Dire à travers ce que j'ai dit ? C'est vous qui me le direz.

Pour conclure, je cite encore Lacan, ce que je fais depuis quarante-sept ans, en passant par ses signifiants, selon sa méthode. Qu'il soit dit ici que l'analysant conseille de faire la même chose à son analyste. Voilà ce que Lacan écrit dans son texte « D'une réforme dans son trou ¹⁵ ». Vous pouvez le trouver sur mon site ¹⁶. Ce texte qui n'a pas été publié, je l'ai sauvé du naufrage, comme « La troisième » de Rome aussi bien.

« Le savoir ne s'apprend pas par le travail, mais par celui des autres... »

Donc, tous plagiaires de Lacan...

Alors n'hésitez pas à dire des bêtises, parce que si on ne va pas à la racine du bête, on tombe dans la connerie.

Mots-clés : verbum, fides, dabar, passibête, bête, connerie.

*  Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 20 avril 2017.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 319 et suiv.

2.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 511.

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 27.

4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 144.

5.  J. Lacan, « Lituraterre », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 18. Voir aussi *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, leçon du 12 mai 1971, p. 113-127.

6.  J. Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 25. *Le savoir du psychanalyste*, que Lacan tenait à la chapelle de Sainte-Anne, en alternance avec ...*Ou pire*, a été scindé en deux parties : les quatre premières leçons sont publiées à part sous le titre *Je parle aux murs* ; les autres leçons sont intégrées au séminaire ...*Ou pire*.

7.  J. Lacan, « La lettre volée », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.27.

8.  J. Lacan, *Ouverture des Rencontres de Caracas*, inédit, 12 juillet 1980.

9.  J. Lacan, « La troisième », intervention au Congrès de Rome, novembre 1974, dans *Lettres de L'EPF*, n° 16.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 105.

11.  J.-C. Milner, *L'Œuvre claire*, Paris, Seuil, 1995, p. 167.
12.  J. Lacan, *Je parle aux murs*, *op. cit.*
13.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 403.
14.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 861.
15.  J. Lacan, « D'une réforme dans son trou », journal *Le Monde* du 3 février 1969.
16.  www.valas.fr

Lydie Grandet

L'embarras du dire *

Lorsque, dans le Séminaire XX, Lacan parle du « même embarras » à propos de la femme et de la vérité, il nous invite à l'entendre avec cette remarque que reprend l'argument de notre séminaire d'École cette année, « je parle avec mon corps et ceci sans le savoir ». En quoi le dire qui s'infère d'une analyse peut-il permettre d'en saisir quelque chose ?

Dans la société rurale traditionnelle, jusqu'à l'école obligatoire avec Jules Ferry, avant que ne se systématisent l'usage de l'écriture donc, la parole pouvait prendre valeur d'acte : donner sa parole équivalait à un acte juridique pour les transactions, les contrats... Du reste, si les paysans étaient souvent qualifiés de « taiseux », on se référait à eux cependant pour les transmissions et les limites de voisinage par exemple. Aujourd'hui, nous sommes à l'époque du bla-bla – surinformation-désinformation – où priment les effets d'annonces parfois contradictoires et sans scrupules qui déconcertent ceux qui aimeraient pouvoir entendre des « hommes de parole » qui ne se dédisent pas (je souligne), notamment lorsqu'il est question de choisir ceux qui nous dirigent... Le discours politique – mais si l'on entend « discours » au sens lacanien, tout discours est forcément politique au sens où il fait lien social – en est l'illustration et ne peut pas ne pas nous interroger sur le devenir du lien social pour les générations futures...

En quoi le discours « du » psychanalyste pourrait-il nous prémunir contre cette déliquescence du lien social, et pourquoi y engageons-nous nos espoirs, jusqu'à y consacrer ce qui fait notre quotidien de vivant ?

J'introduis ainsi ce qu'on peut apprendre de son analyse, que j'ai choisi d'intituler selon un mot de Lacan, « L'embarras du dire », que j'écrirais volontiers « *l'en-barra* d'un dire »...

Un dire, parce que, bien malgré lui, tout *parlêtre* laisse passer un dire, qu'il ait fait une analyse ou pas. Il s'agit de ce que Lacan qualifie de « lambeau de discours », « lambeau » comme on dit lambeau de peau ou de chair,

qui fait marque et que *lalangue* maternelle charrie, sans que nul ne sache quel il est.

En quoi l'expérience d'une analyse peut-elle nous éclairer sur le dire qui nous anime, et s'agit-il du même dire avant et après une analyse ?

Dans une analyse, comme l'indique Lacan, il est question de parvenir à « tirer quelques conséquences des dits dont on ne peut pas se dédire » pour tenter de faire surgir un dire qui irait jusqu'à pouvoir « ex-sister au dit ¹ ». L'analyse est ainsi l'épreuve qu'un certain réel peut être atteint, un bout de réel certain, à partir des bêtises qu'on se laisse aller à exprimer... En effet, au-delà du bla-bla de l'association libre, nous faisons l'hypothèse que, derrière, il y a l'inconscient et que « de ce fait qu'il y ait l'inconscient, déjà dans ce que l'analysant dit, il y a des choses qui font nœud, il y a déjà du dire, si nous spécifions le dire d'être ce qui fait nœud ². »

La passe a plutôt à voir avec *les preuves*, en deux mots. À ce propos, Sol Aparicio, aux journées européennes à Barcelone en janvier cette année, disait qu'on ne demande pas la passe parce que la passe nous est offerte : l'École nous offre la passe ; j'ajouterai qu'on s'offre à la passe, dans le sens où on y va « avec ses tripes » – je n'ai pas d'autre mot, pardonnez-moi sa trivialité – sans savoir quels en seront les effets, et ce quel qu'en soit le résultat. Il faut certainement avoir lâché quelque chose du côté du sujet que l'on est, pour se risquer dans la procédure de passe...

J'en viens à ce qui, nous dit Lacan, fait pour lui « même embarras » : « Je ne sais comment m'y prendre, pourquoi pas le dire, avec la vérité pas plus qu'avec la femme. J'ai dit que l'une et l'autre, au moins pour l'homme, c'était la même chose. Ça fait le même embarras. Il se trouve cet accident que j'ai du goût aussi bien pour l'une que pour l'autre malgré tout ce qu'on en dit. »

La citation est tirée de la leçon du 15 mai 1973 du séminaire *Encore*, sur laquelle je vais m'appuyer. Je suis revenue à l'enregistrement de cette leçon parce que force est de constater quelques variantes non négligeables, que je vous livre : Lacan, à propos de « l'os de son enseignement », qui est, je le rappelle, « je parle sans le savoir », ne dit pas « l'analyse se distingue... », mais « l'inconscient... » – il insiste et répète – « L'inconscient se distingue entre tout ce qui a été produit jusqu'alors du discours, de ce qu'il énonce ceci [...] que je parle sans le savoir. Je parle avec mon corps et ceci sans le savoir. » D'une part donc il met l'accent sur la distinction entre inconscient et discours, et d'autre part il énonce que « je » parle sans le savoir. Il ajoute : « Ce qui parle sans le savoir, me fait *je*, sujet du verbe. »

Il ne dit pas non plus, « le discours de l'être suppose que l'être *soit* et c'est ce qui le tient » mais « le discours de l'être suppose que l'être *sait* et c'est ce qui le tient ». Du coup, l'équivoque entre « sait » et « c'est » fait que plusieurs écritures, plusieurs lectures sont possibles. La phrase suivante : « Il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir », en tout cas, indique bien que ce dont il est question, c'est le rapport entre l'être et le savoir du sujet ; j'ajouterai, en tant que le corps y est pris, puisque le sujet est effet de langage et que c'est le langage qui nous donne un corps.

C'est sans doute ce que la cure permet de repérer : sa propre position subjective à l'égard de l'inconscient parce que, en favorisant l'assomption – le mot est de Lacan- de son propre corps, l'assomption de son histoire et enfin l'assomption de la castration, grâce à l'interprétation, elle conduit à la production des trois impossibles, au niveau de la signification, du sens et du sexe, que Lacan avance dans « L'étourdit ³ ».

Le dire à l'issue de la cure n'est plus tout à fait celui d'avant la cure : bien sûr qu'il y a un reste, celui qui a permis l'émergence du sujet et qui a fait marque, mais la rencontre avec l'impossible ouvre à un dire indicible, puisque « le symbolique ne se confond pas loin de là avec l'être mais il subsiste comme ex-sistence du dire ⁴. » Il emporte des conséquences quant à la position du sujet.

À ce point, je reviens à la séance d'introduction du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Lacan dit que « la mort est un point terme de la jouissance de la vie ⁵ », jouissance de la vie en tant qu'elle est effet de discours. Quelques années plus tard, dans « La troisième », il localisera la mort à ce qui dans *lalangue* en fait signe. Contrairement à l'idée répandue qui veut que la mort s'oppose à la vie, il indique que la jouissance de la vie inclut la mort. Qu'est-ce qui dans *lalangue* fait signe de la mort ? Nous savons que Lacan a fait jouer l'équivoque entre signe et *thing* : « Entendez ce signe comme il vous plaira, y compris le *thing* de l'anglais, la chose ⁶. » J'en profite pour dire qu'ailleurs il fait la même chose entre « digne » et *Ding, das Ding*. Ce qui fait signe de la mort dans *lalangue*, c'est la lettre en tant qu'elle est du registre du réel, tandis que le signifiant, lui, est du symbolique : « L'écriture, la lettre c'est dans le réel et le signifiant, dans le symbolique ⁷. » Voilà pourquoi « ce qui parle sans le savoir », savoir inaccessible, « me fait "je" sujet du verbe », mais « ça ne suffit pas à me faire être » ; de l'être nous n'avons d'ailleurs jamais rien, et c'est ainsi que je comprends pourquoi Lacan, dans « La troisième », jouant de l'homophonie avec « lettre suit » – qui rappelle que la lettre n'est pas première –, nous dit « l'être fuit », en soulignant l'équivoque avec le passé simple du verbe être

en latin. Dans *Les non-dupes errent*, il va même jusqu'à proposer d'écrire la vie comme il l'a fait de la langue, en un seul mot (*lavie, lavis*) pour suggérer que « la vie s'lave ».

Ce savoir sans qu'aucun sujet ne le sache fait le *mi-se-taire* du corps parlant ; il introduit un trou dont la lettre dessine un littoral posant deux champs totalement différents qui n'ont aucun rapport entre eux : le champ du langage et de la jouissance phallique et cette part impossible à dire, jouissance supplémentaire, Autre jouissance. La lettre, comme effet-produit, est cet irréductible qui glisse sous les signifiants, lambeau de discours de ce qui de *lalangue* s'y précipite.

« Le discours de l'être suppose que l'être sait et c'est ce qui le tient », seulement c'est un savoir supposé qui ne peut pas se savoir. Dans la suite de cette leçon du séminaire *Encore*⁸, Lacan nous dit : « Le *je* n'est pas un être, c'est un supposé à ce qui parle. Ce qui parle n'a à faire qu'avec la solitude », solitude de rupture de savoir qui est « ce qui s'écrit par excellence, car elle est ce qui d'une rupture de l'être laisse trace. »

C'est pourquoi j'ai proposé ailleurs d'écrire la lettre « ~~L~~ l'être » pour prendre en compte combien la lettre féminise en tant qu'elle est du champ de $S(A)$ et qu'elle signe ce qui s'est incarné de la castration, point qu'une analyse poussée à son terme permet d'éclairer. La conséquence, à mon sens, est qu'elle permet de lire ce « rapport d'être qui ne peut pas se savoir » comme une, voire la déclinaison du non-rapport sexuel ; ici, donc, non plus seulement entre l'homme et une femme, qui en serait évidemment la conséquence, mais non-rapport sexuel entre le sujet et l'être du fait de ce qui, du corps, lui échappe radicalement.

D'une analyse peut surgir « un savoir qui se produit, de s'articuler, sans que le sujet même le sache, mais en est produit barré quant à la saisie de son être⁹ ». Produit barré qui est « l'en-barra », écrit en deux mots cette fois, du dire... Je rappelle ici le choix du titre du séminaire... *Ou pire* : trois points de suspension pour marquer une place vide, celle d'*Un* dire.

L'en-barra fait l'embarrassé, que nous pourrions écrire : *l'en-barra* sait. Il sait ce « savoir comme enfer », qui n'ouvre à aucun savoir-faire mais qui peut permettre que l'interprétation soit « emprunt à l'analysant » et fasse surgir, un court instant, un « sens blanc ». Le franchissement qu'impose l'acte à la fin de la cure fait émerger un dire, je rappelle que « l'acte est lui-même de sa propre dimension un dire¹⁰ », un dire qui change le sujet puisqu'il réalise la castration. Ce point est point de vérité de la psychanalyse et il est incurable, nous dit Lacan : « Une vérité conquise *pas sans le savoir* est une vérité que j'ai qualifiée d'incurable¹¹. » On peut y entendre qu'elle pose

les limites de ce qui s'atteint par la parole, ou, aussi bien, que ce point est irrémédiable, faisant du dire, après l'expérience, la castration *incarnée*.

Dès le séminaire *L'Angoisse*, Lacan soulignait combien « l'embarras, c'est très exactement le sujet revêtu de la barre, *S barré* », faisant de *l'embarazada* – en espagnol, la femme enceinte – « une forme bien significative de la barre à sa place ¹² ». Lorsqu'une femme se fait l'enceinte du vivant à naître, parfois, pas pour toutes, elle se fait l'objet de ce qui de la vie se transmet et lui échappe radicalement, la vie incluant la mort. La part de lui-même que perd l'enfant en naissant redouble la perte de vivant liée à l'entrée dans la langue de l'Autre, dont une femme devenue mère est l'agent, instillant à son insu *lalangue*, « lalangue maternelle pas pour rien dit ainsi ». Comment une femme peut-elle y répondre ? On pourrait faire l'hypothèse, comme le dit Colette Soler dans son « Pré-texte » pour nos prochaines journées internationales, de « l'avènement du chiffrage de la jouissance dont la substitution continue de rêve à lapsus dans les dites formations de l'inconscient ».

La jouissance du corps, hors langage, est castration : elle confronte le *parlêtre* à un point de solitude irrémédiable. Le travail de la cure, favorisant la construction du fantasme, peut ouvrir, encore y faut-il une contingence, à ce qu'émerge un point de vérité, vérité mi-dite qui fait de l'acte un dire. Je vous renvoie à la leçon du 22 novembre 1967 de *L'Acte psychanalytique* : « La vraie dimension de la connerie est indispensable à saisir comme étant ce à quoi a à faire l'acte analytique [...] Pour le psychanalyste, la loi est : "rendez à la vérité ce qui est à la vérité et à la connerie ce qui est à la connerie". Eh bien, ce n'est pas si simple. Parce qu'elles se recouvrent et que s'il y a une dimension qui est là propre à la psychanalyse, ce n'est pas tant la vérité de la connerie que la connerie de la vérité »...

Mots-clés : dire, embarras, jouissance, vérité, femme.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 4 mai 2017.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 25.

2.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 février 1975.
3.  L. Izcovich, *Les Marques d'une analyse*, Paris, Stilus, 2015, p. 272.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 108.
5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007, p. 21.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 130.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas semblant, op. cit.*, p. 121.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 109.
9.  A. Nguyễn, *La Perdi(c)tion de Georges Bataille*, Paris, Stilus, 2016, p. 93.
10.  J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, leçon du 17 janvier 1968.
11.  *Ibid.*
12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 20.

Patrick Barillot

« Le dire de l'amour * »

Dans l'idée de faire séminaire, je vais faire mon miel des précédents exposés et de quelques questions posées à la suite de ceux-ci qui m'ont poussé à la réflexion.

Pour commencer, je pars de ce que nous a apporté David Bernard avec son exposé sur le lien entre le dire et l'amour. Il s'était référé à une thèse de Lacan que l'on trouve dans le séminaire, non publié, *Les non-dupes errent*, à la leçon du 12 février 1974, que Nadine Cordoba avait aussi relevée.

À la fin de cette leçon, Lacan, se questionnant sur les voies qui mènent à l'amour, avance que pour l'homme, l'amour, pour ce qui se situe dans la catégorie de l'imaginaire, va sans dire parce qu'il lui suffit de sa jouissance qui couvre tout, et que c'est très exactement pour ça qu'il n'y comprend rien (à l'amour). Pour une femme, il faut prendre les choses par un autre biais, dit-il, parce que la jouissance de la femme ne va pas sans dire, c'est-à-dire « sans le dire de la vérité ¹ ». Ces affirmations me serviront de point de départ pour avancer dans l'exploration de ce binaire, amour et dire, dont il est beaucoup question dans ce séminaire.

Commençons par le côté pour tout homme. Il y a une précision de Lacan qu'on a tendance à négliger, c'est que cet amour dont il parle se situe dans la catégorie de l'imaginaire, qui à cette époque est une des trois consistances du nœud borroméen. Je souligne ce point car nous y reviendrons.

L'amour, ça va sans dire, mais de quel dire s'agit-il ? Dire-acte, dire substantif, Un-dire – dire dont les caractéristiques propres à chacun ont été parfaitement dépliées par C. Soler –, lequel de ces dire est en jeu dans l'affaire ?

Pour m'orienter dans la question, j'ai trouvé un appui dans « L'étourdit », quand Lacan décortique la locution « Ça ne va pas sans dire ² ». Il pointe que c'est le cas de beaucoup de choses, y compris de la Chose freudienne, qu'il situe comme le dit de la vérité auquel le dire comme acte est couplé. Le dit de la vérité ne va donc pas sans dire, sans l'acte qui le profère,

mais ce dernier ne s'y couple – à la vérité – que d'y *ex-sister* – de ne pas être de la dimension de la vérité articulable.

M'appuyant sur cette indication, je complète la formule qui nous occupe : pour l'homme, l'amour pour une femme va sans aucun dire de celle-ci, sans aucun acte de dire un dit de vérité. Autrement dit, l'homme n'a pas besoin qu'une femme lui parle pour en faire l'objet de sa jouissance. En effet, l'homme, tout entier dans la jouissance phallique, celle qui couvre tout comme il le dit, l'homme, pour jouir du corps d'une femme, n'a pas besoin d'en passer par les signifiants de sa parole – à elle –, puisque ce dont il jouit c'est de l'objet *a*. Et cela peut même lui suffire pour aimer une femme à seulement situer l'amour dans le registre imaginaire, celui du corps dans sa forme.

L'amour de Dante pour Béatrice en témoigne à l'extrême, lui dont l'amour est causé par trois fois rien, un battement de paupière, « un regard », comme l'écrit Lacan dans « Télévision ³ ».

De ce qui précède on reconnaîtra sans difficulté la formule dénoncée comme sexiste du « Sois belle et tais-toi ! ». Cependant, selon Lacan, c'est parce qu'il se situe uniquement dans ce registre de l'imaginaire que l'homme ne comprend rien à l'amour. On suppose donc que s'il veut en comprendre quelque chose, il ne doit pas se cantonner au seul registre de l'imaginaire.

Prenons maintenant le côté femme et voyons ce qui, dans ce cadre de l'amour, est requis du partenaire.

Je vais d'abord faire deux remarques pour essayer de lever des difficultés de lecture. Il est certain que les affirmations de Lacan que nous examinons se font dans le cadre de son questionnement sur l'amour. Il le dit pour l'homme, l'amour va sans dire. Pour les femmes, il est implicite qu'il se situe aussi dans le cadre de l'amour même si, en ce qui concerne une femme, c'est de sa jouissance, celle qu'elle prend avec son partenaire, qu'il est question principalement. De plus, selon ces thèses ordonnant la dissymétrie entre les sexes dans leur rapport au dire de leur partenaire, le dire dont l'homme se passe est de même nature que le dire de la vérité requis du côté d'une femme pour qu'elle trouve à se satisfaire d'un homme.

Nous savons depuis *Encore*, séminaire qui précède celui des *Non-dupes errent*, que la jouissance de l'Autre, celle prise du corps de l'Autre, n'est pas le signe de l'amour ⁴. Nous le savons aussi par notre expérience clinique qui nous le montre tous les jours et encore plus avec l'explosion des applications de rencontres instantanées sur le Net et son supermarché dit de l'amour.

Ce rapport dialectique du binaire amour-jouissance m'en a rappelé un autre, celui entre amour et désir entre partenaires sexuels, développé dans le séminaire *L'Acte analytique* ⁵. Je m'y réfère car il me semble être totalement en rapport avec les thèses que nous examinons. Je vous résume ce que Lacan disait des rapports entre l'homme et la femme dans cette articulation entre amour et désir.

En ce qui concerne une femme, son partenaire elle croit l'aimer, c'est même ce qui domine, mais nous savons que ce qui domine c'est qu'elle le désire, et c'est même pour cela qu'elle croit l'aimer.

Quant à l'homme, quand il la désire, il croit la désirer, mais il a affaire à cette occasion à sa mère, donc il l'aime.

La thèse de Lacan est que l'homme n'aime pas la femme, qui n'existe pas, mais la mère, parce que son objet d'amour, objet de désir en vérité, porte les marques du premier objet d'amour que fut la mère, premier Autre concerné dans la demande d'amour. Il reprendra cette thèse dans *Encore* : « La femme n'entre en fonction dans le rapport sexuel qu'en tant que la mère. »

Ce que Lacan avançait en 1968 avec le binaire désir-amour me paraît totalement homologue aux formules du séminaire *Les non-dupes errent* avec le binaire amour-jouissance.

En 1968, le désir est suffisant pour qu'un homme vienne à aimer une femme. En 1974, sa jouissance lui suffit pour l'aimer. Pour une femme dans son rapport à un homme, c'est son désir qui domine en 1968 et en 1974 c'est sa jouissance.

Reprenons : la jouissance de la femme ne va pas sans dire, c'est-à-dire sans le dire de la vérité. Je rappelle qu'il s'agit de la jouissance prise au corps de son partenaire. Quel est ce dire de la vérité ? Sur ce point une autre référence, que David Bernard nous a apportée, permet de lever toute ambiguïté sur le sens de ce dire de la vérité. La référence en question provient d'un petit texte plus tardif daté du 11 mars 1980 et intitulé « D'Écologie ⁶ ». Je vous cite le passage à propos des femmes :

« La jouissance phallique ne les rapproche pas des hommes, les en éloigne plutôt, puisque cette jouissance est obstacle à ce qui les apparie au sexué de l'autre espèce.

Je préviens cette fois le malentendu, en soulignant que ça ne veut pas dire qu'elles ne puissent avoir, avec un seul, choisi par elles, la satisfaction véritable – phallique.

Satisfaction qui se situe de leur ventre. Mais comme répondant à la parole de l'homme.

Il faut pour ça qu'elle tombe bien. Qu'elle tombe sur l'homme qui lui parle selon son fantasme fondamental, à elle. Elle en tire effet d'amour quelquefois, de désir toujours.

« Ça n'arrive pas si souvent. Et quand ça arrive, ça ne fait pas rapport pour autant, écrit, soit extériorisé dans le réel. »

Ce texte éclaire, à mon sens, ce que le dire de la vérité signifie. Ce dire est celui de son partenaire, l'homme qui lui dit quelque chose de sa vérité subjective et plus spécialement celle de son fantasme. Cela nous indique que, sans ce dire spécifique d'un homme parlant à une femme la langue de son fantasme, pas d'effet pour elle de jouissance phallique, pas de désir pour lui et aucune chance pour l'amour.

Vous reconnaîtrez ici les conséquences de cette réalité dans la plainte récurrente des femmes sur le silence de leur partenaire, le « Il ne me dit rien, il ne me parle pas » qui embarrasse tellement les hommes, qui ne savent souvent pas quoi répondre à cette exigence d'un dire.

Lacan, dans cette façon d'aborder l'amour, fait donc du savoir sur la vérité le ressort de l'amour : l'amour s'adresse à celui dont vous pensez qu'il connaît votre vérité. Autrement dit, l'amour s'adresse au savoir sur la vérité, supposé pouvoir être connu du partenaire sexuel.

Il y a un parallèle à faire avec le dispositif analytique et l'amour de transfert. On a une structure analogue puisque, dans l'analyse, l'amour de transfert s'adresse à celui qu'on imagine détenir notre vérité. Ce que nous savons être un leurre.

Dans les formules qui nous occupent il y a aussi un effet de tromperie. Elle le désire et croit l'aimer. L'effet du dire de la vérité est assuré pour le désir et la jouissance, mais pour l'amour c'est loin d'être garanti. « Effet d'amour quelquefois, de désir toujours. » Cela nous indique que l'amour ne relève pas uniquement de ce dire de vérité, qu'il y faut autre chose. En effet, ledit amour dans cette configuration maintient toujours le partenaire comme Autre inatteignable, par l'obstacle du mur de l'objet *a* comme plus de jouir visé par le désir – *a-mur* disait Lacan.

Si pour l'homme la jouissance va sans un dire du partenaire – il n'en a pas besoin en effet pour jouir de son inconscient – et si pour une femme un dire de vérité de son partenaire est requis pour sa jouissance, que faut-il pour l'amour ? Que faut-il pour passer d'un pas de rapport sexuel à un rapport d'amour possible ?

Les interrogations du séminaire *Les non-dupes errent* : à quoi se réfère l'amour ? par quelle voie aime-t-on une femme ? s'inscrivent dans la continuité des thèses sur l'amour formulées dans la dernière leçon du séminaire

Encore où Lacan affirmait que « tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients ⁷ ».

En conditionnant l'amour à un rapport entre savoirs inconscients, Lacan a tout de suite été amené à la question de savoir comment et par quel moyen s'opère cette rencontre entre deux savoirs inconscients pour qu'ils fassent rapport. Le séminaire *Encore* apporte une réponse par le symptôme et surtout par l'affect. C'est par le moyen de l'affect qui résulte pour chacun de l'exil du rapport sexuel que quelque chose du savoir inconscient se rencontre et donne l'illusion que le rapport sexuel cesse de ne pas s'écrire.

Dans le séminaire suivant, *Les non-dupes errent*, Lacan poursuit ce questionnement et nous apporte une réponse différente. La réponse est par le dire, dire qu'il spécifie d'être le dire vrai. Je me suis beaucoup interrogé sur le sens de ce dire vrai, que Martine Menès a aussi abordé.

D'abord, ce dire vrai, il faut le supposer différent du dire de la vérité. Le dire de la vérité use des signifiants articulés, c'est-à-dire du sens, et ce dire à lui seul ne suffit pas à l'amour comme rapport entre deux inconscients.

Des dits de Lacan sur ce dire vrai, je vous propose cette définition : le dire vrai c'est la vérité plus ce qu'il appelle la rainure par où passe ce qui supplée à l'impossible d'écrire le rapport sexuel ⁸. Dans cette rainure, qui n'est pas vide, coule quelque chose qui n'a rien à faire avec la vérité. Cette chose, Lacan la définit comme le savoir inconscient, S2. Ce savoir, distinct d'un savoir sur la vérité, il le dit réel justement de ne pas être subjectivé, hors sens – donc réel –, de ce qu'aucun sujet ne le sache, savoir issu de *lalangue*.

Comment avons-nous l'idée de ce qui coule dans cette rainure ? C'est par le discours analytique que nous pouvons dire ce qui remplit la rainure parce que non seulement ce discours réserve la place de la vérité mais il fait aussi ex-sister le savoir inconscient comme jouissance hors sens, hors langage, jouissance d'une lettre de l'inconscient, dira Lacan plus tard ⁹.

Ce dire vrai, nous en avons l'expérience par la pratique analytique, l'association libre étant une invite au dire vrai. Engager l'analysant à dire vrai, en quoi cela consiste-t-il ? Évidemment nous l'invitons à parler sans retenue, à associer librement, à tout dire. Mais c'est surtout une invitation, non pas à dire toute la vérité, qui ne peut pas se dire toute, mais une invitation à dire des bêtises, des absurdités, des non-sens, des conneries comme Lacan le dit dans le séminaire *Les non-dupes errent*, et c'est plus par cette voie que pourra surgir un dire vrai et qu'un certain réel pourra être atteint.

Il ajoute que c'est à dire des bêtises que se fraye la voie vers ce qui permettra à deux sujets d'établir quelque chose du rapport entre les sexes ¹⁰. Ça laisse entendre que pour susciter le désir et la jouissance, c'est le dire de la vérité qu'il faut, mais pour l'amour rien de mieux que de dire des bêtises. Cliniquement on le vérifie dans la langue des amoureux, qui peut passer par une sorte de régression langagière ou bien par cette possibilité de parler sans retenue – avec lui je peux tout dire, y compris des bêtises –, sans la barrière des conventions sociales.

Je résume la thèse : c'est par le dire vrai que le savoir inconscient peut se faire entendre, savoir que chacun invente pour suppléer au rapport sexuel qu'il n'y a pas. Et c'est du joint avec le savoir inconscient que le dire vrai réussira à suppléer à l'absence de rapport entre l'homme et une femme ¹¹.

La parole est donc requise pour le rapport entre les corps à situer dans le registre de l'amour, mais pas n'importe laquelle, celle qui comporte ce dire vrai sinon ce ne sont que paroles vaines, toute parole n'admettant pas un dire. Ce dire vrai est très proche dans sa structure de la matrice de la parole que Patrick Valas nous indiquait précédemment avec ses deux vecteurs qui partaient de la vérité pour aller d'un côté vers le semblant-signifiant et de l'autre vers le savoir-jouissance ¹².

De dépendre d'un dire fait de l'amour une contingence. À l'impossible du rapport sexuel, répond donc la contingence de l'amour. L'amour est possible mais contingent, non programmable, non paramétrable. Et pourtant nombreux sont ceux qui rêvent à l'algorithme de l'amour. Les sites de rencontres fonctionnent selon ce principe. Chacun à son algorithme secret pour vous mettre en relation avec celui ou celle qui est censé vous convenir. On voit bien que ça ne fonctionne pas pour ce qui relève de l'amour. C'est opérant pour créer des opportunités de rencontre mais en ce qui concerne l'amour proprement dit, la contingence est toujours de règle. On est donc encore loin de pouvoir trouver la martingale de ce jeu de hasard qu'est l'amour.

À cette contingence de la rencontre amoureuse Lacan ajoute une autre caractéristique. Cette contingence, quand elle se produit, se fait par erreur : c'est par erreur que s'établit entre deux sujets que ça cesse de ne pas s'écrire (cf. la note de bas de page numéro 10).

Pourquoi par erreur ? On connaît déjà l'erreur sur la personne qui fait dire à Lacan qu'à la fin du bal masqué, ce n'était pas lui, ce n'était pas elle. L'erreur ici me semble plus renvoyer au but. Dans la quête dite amoureuse on cherche finalement à obtenir de l'Autre quelque chose de son être, un plus de jouir, le phallus, ce qu'on obtient quand les conditions sont réunies. Mais quand l'amour arrive, en tant que résonance du dire de l'un avec

l'inconscient de l'autre, on peut dire que c'est par erreur parce que ce n'était pas ça qui était visé.

Marc Strauss posait la question des incidences d'une psychanalyse dans les rapports entre hommes et femmes. Dans sa « Lettre aux Italiens » d'avril 1974 – la même période que le séminaire *Les non-dupes errent* –, Lacan évoque la possibilité d'un amour plus digne que le foisonnement de bavardage qu'il constitue à ce jour ¹³. Cependant, pour atteindre cette dignité supérieure de l'amour, Lacan pose des conditions :

- suspension de l'imagination qui n'y suffit pas ;
- mise à contribution du symbolique et du réel que noue l'imaginaire dans l'amour, pour tenter à partir d'eux, du réel et du symbolique, d'augmenter nos ressources afin de se passer de ce fâcheux rapport pour faire l'amour plus digne.

Que faut-il donc à l'amour pour mériter mieux que ce qu'en conçoit le bavardage tenu à son sujet jusqu'à ce jour ? Je vous résume ce qui me semble être la thèse sur ce point dans *Les non-dupes errent* : tout ce qui se *bavoche* sur l'amour produit un déplacement qui situe l'amour à la place du désir et de la jouissance. Et ce déplacement est la conséquence de la dénégation de l'inconscient comme réel.

Que nous apporte la psychanalyse en la matière ? Elle nous apprend les règles du jeu de l'amour, à savoir que ce qu'on poursuit sous le nom de l'amour, c'est la jouissance. Lacan nous dit que pour atteindre à plus de dignité il faut mettre à contribution le symbolique et le réel, que l'imaginaire noue. Ce que l'imaginaire conjoint dans l'amour c'est, comme il le dit, la jouissance du réel et le réel de la jouissance. La jouissance du réel nous renvoie à la jouissance d'une lettre de l'inconscient, réel de l'inconscient, et le réel de la jouissance à la jouissance de l'Un phallique, symbolique ¹⁴.

En tenir compte permettrait à l'homme d'errer un peu moins dans les affaires de l'amour, d'y comprendre quelque chose. Nous savons que pour ne pas errer il faut être la dupe de son inconscient, dupe de ce savoir dont l'inconscient est le support.

Je finirai avec cet aphorisme lacanien : « Qui n'est pas amoureux de son inconscient erre ¹⁵. »

Mots-clés : amour, dire, savoir, inconscient, jouissance.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 4 mai 2017.

J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 18 décembre 1973 : « L'amour ce n'est rien de plus qu'un dire, en tant qu'événement : un dire sans bavures et qu'il n'a – l'amour – rien à faire avec la vérité, c'est beaucoup dire, puisque tout de même ce qu'il démontre, c'est qu'elle ne peut pas se dire toute. Ce dire, ce dire de l'amour s'adresse au savoir en tant qu'il est là, dans ce qu'il faut bien appeler l'inconscient. »

1. ↑ *Ibid.*, leçon du 12 février 1974 : « J'annonce, si je puis dire le thème de mon prochain séminaire : pour ce qui en est de L'homme... et d'abord quand je dis L'homme, je l'écris avec un grand L, à savoir qu'il y a un tout-homme... pour L'homme, l'amour... j'entends, ce qui s'accroche, ce qui se situe dans la catégorie de l'imaginaire... pour L'homme, l'amour ça va sans dire. L'amour ça va sans dire parce qu'il lui suffit de sa jouissance, et c'est d'ailleurs très exactement pour ça qu'il n'y comprend rien. Mais pour une femme, il faut prendre les choses par un autre biais, n'est-ce pas. Si pour l'homme ça va sans dire parce que la jouissance couvre tout, y compris que justement il n'y a pas de problème concernant ce qu'il en est de l'amour. La jouissance de la femme... et c'est là-dessus que je terminerai aujourd'hui... la jouissance de la femme – elle – ne va pas sans dire, c'est-à-dire sans le dire de la vérité. »

2. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 452 : « Partant de la locution : "ça ne va pas sans dire", on voit que c'est le cas de beaucoup de choses, de la plupart même, y compris de la chose freudienne telle que je l'ai située d'être le dit de la vérité. "N'aller pas sans"... c'est faire couple, ce qui, comme on dit "ne va pas tout seul". C'est ainsi que le dit ne va pas sans dire. Mais si le dit se pose toujours en vérité, fût-ce à ne jamais dépasser un mi-dit (comme je m'exprime), le dire ne s'y couple que d'y ex-sister, soit de n'être pas de la dit-mension de la vérité. »

3. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 526 : « Un regard, celui de Béatrice, soit trois fois rien, un battement de paupières et le déchet exquis qui en résulte... »

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 11.

5. ↑ J. Lacan, *L'Acte analytique*, séminaire inédit, leçon du 27 mars 1968 : « Nous, nous savons que, pour le partenaire, elle croit l'aimer, c'est même ce qui domine. Il s'agit de savoir pourquoi ça domine : par ce qu'on appelle sa nature. Nous savons aussi très bien que ce qui domine réellement, c'est qu'elle le désire : c'est même pour ça qu'elle croit l'aimer. Quant à l'homme, bien sûr, nous connaissons la musique, pour nous, c'est absolument rabâché. Quand il arrive qu'il la désire, il croit la désirer mais il a affaire à cette occasion à sa mère, donc il l'aime. »

6. ↑ J. Lacan, « D'Écolage », inédit, 1^{er} mars 1980.

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

8. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 12 février de 1974 : « Le dire vrai, c'est – si je puis dire – la rainure... c'est ce qui la définit... la rainure par où passe ce qui... ce qu'il faut bien qu'il supplée à l'absence, à l'impossibilité d'écrire – d'écrire comme tel – le rapport sexuel. »

9. ↑ *Ibid.* « Le discours analytique, non seulement réserve la place de la vérité, mais il est à proprement parler ce qui permet de dire ce qui... pour ce qui est du rapport sexuel... y coule, remplit la rainure. »

10. ↑ *Ibid.* « Et c'est de là que résulte ce qu'il en est du "dire vrai", c'est tout au moins ce que nous démontre la pratique du discours analytique, c'est que c'est à dire vrai... c'est-à-dire des conneries, celles qui nous viennent, celles qui nous jurent, comme ça... qu'on arrive à frayer la voie vers quelque chose, dont ce n'est que tout à fait contingent que quelquefois et par

erreur, ça cesse de ne pas s'écrire, comme je définis le contingent, à savoir que ça mène, entre deux sujets à établir quelque chose qui a l'air de s'écrire comme ça : d'où l'importance que je donne à ce que j'ai dit de la lettre d'(a)mur. »

11. ↑ *Ibid.* « Le savoir inconscient, c'est de ça qu'il s'agit de faire le joint pour que le *dire vrai* réussisse à quelque chose, c'est-à-dire réussisse à se faire entendre quelque part pour suppléer à l'absence de tout rapport entre l'homme et une femme. »

12. ↑ J. Lacan, « Le savoir du psychanalyste », dans *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, leçon du 3 février 1972.

13. ↑ J. Lacan, « Note italienne », (« Lettre aux Italiens »), dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 311 : « On ne peut l'entendre que sous bénéfice de cet inventaire : soit de laisser en suspens l'imagination qui y est courte, et de mettre à contribution le symbolique et le réel qu'ici l'imagination noue (c'est pourquoi on ne peut le laisser tomber) et de tenter, à partir d'eux, qui tout de même ont fait leurs preuves dans le savoir, d'agrandir les ressources grâce à quoi ce fâcheux rapport, on parviendrait à s'en passer pour faire l'amour plus digne que le foisonnement de bavardage, qu'il constitue à ce jour – *sicut palea*, disait le saint Thomas en terminant sa vie de moine. »

14. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon de 12 mars 1974 : « Seulement voilà, la jouissance du Réel ne va pas sans le Réel de la jouissance. Parce que pour que Un soit noué à l'autre, il faut que l'autre soit noué à l'Un. »

15. ↑ *Ibid.*, leçon de 11 juin 1974 : « Si l'inconscient est bien ce dont je vous ai dit aujourd'hui le support, à savoir *un savoir*, c'est que tout ce que j'ai voulu vous dire cette année à propos des *non-dupes qui errent*, ça veut dire que "*qui n'est pas amoureux de son inconscient erre*". »

Patricia Zarowsky

Les conséquences du dit *

Argument

Lacan, dans son séminaire Encore, après avoir énoncé la phrase qui introduit « L'étourdit » : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend », ajoute : « C'est pourtant aux conséquences du dit que se juge le dire. » Mon propos sera d'interroger cette articulation entre le dit et le dire.

Martine Menès, en inaugurant cette série de soirées du séminaire École sur « La parole et son dire », conjointement à Laurence Mazza-Poutet, se réjouissait de pouvoir poser des questions qui seraient clarifiées au cours de l'année. Beaucoup de réponses ont été apportées et j'espère que vous excuseriez les redites qu'il ne manquera pas d'y avoir en cette dernière séance de l'année.

Introduction

Lacan a déduit des dits de Freud sur la sexualité et l'inconscient, son dire : « Il n'y a pas de rapport sexuel. » Il dit ajouter à celui de Freud son dire à lui qui est que « l'inconscient est structuré comme un langage ¹ », tout en affirmant que son dire ne remplace pas celui de Freud. Nous nous posons la question lors d'une soirée de savoir quel serait, selon nous, le dire de Lacan. Lui dit que son dire est celui-là. Nous pourrions y objecter dans la mesure où le dire ne répond à aucune formule propositionnelle. Néanmoins la question sur l'inconscient et le langage parcourt toute son œuvre.

Si le dire de Freud, selon lequel du fait d'être parlants, il n'y a pas de complémentarité entre les jouissances, est acquis pour nous, le dire que Lacan dit être le sien est plus difficile à cerner du fait des nombreux apports et modifications qu'il a apportés à cette formule « l'inconscient structuré comme un langage ». Ses nombreux dits n'ont néanmoins pas modifié son dire puisqu'il l'a maintenu jusqu'à la fin.

Si nous recensons tous ses dits sur l'inconscient, nous arriverions au même dire, avec des dits différents selon ses avancées : refoulement, béance, manque-à-être, savoir sans sujet, savoir non su, trou dans le savoir, etc.

Dès le début de son enseignement Lacan cherche à savoir comment l'expérience analytique, qui n'a que la parole comme médium, peut avoir un effet sur le réel de l'inconscient, qui est ce dont souffre le sujet qui demande une analyse. Lacan, dans les années 1971-1972, entre les séminaires *...Ou pire* et *Encore* et avec le texte « L'étourdit », va chercher à démontrer comment, alors que le sujet est seul avec sa jouissance qui ne peut faire rapport, il peut néanmoins faire lien avec d'autres partenaires et ce grâce aux discours. Il y a l'Un tout seul de la jouissance phallique mais le désir, l'objet *a* manquant, permet le lien social et le lien entre les sujets.

La difficulté que nous rencontrons est qu'alors que Lacan maintient son dire qui est que l'inconscient est structuré comme un langage, il modifie la nature du langage, qui se trouve remanié à différents moments de son enseignement.

Lacan a produit un saut vertigineux entre sa thèse d'un inconscient où la dimension symbolique prévalait, avec la théorisation d'un inconscient chaîne signifiante, et sa thèse où l'inconscient est fait d'éléments de la *lalangue* que le sujet peut un tant soit peu identifier par ses effets et les affects qu'ils produisent chez lui. Cette *lalangue* que Lacan disait, dans *Le Savoir du psychanalyste*, n'avoir « rien à faire avec le dictionnaire ² ».

Au moment même où il redéfinit l'inconscient comme réel, il commence déjà à produire les prémisses, à partir de « L'étourdit », de ce qu'il appellera en 1978, dans une de ses dernières conférences, un inconscient qui est « d'un ordre mathématique ³ ». Il affirme dans ce texte qu'« il est tout à fait impossible que le langage régisse le réel ». C'est, dit-il, l'inconscient qui impose sa loi au réel, là où on aurait pensé le contraire. N'avions-nous pas l'idée que c'est le réel, qui est, au départ, celui de la rencontre manquée, du manque-à-être, du non-rapport sexuel, qui fait que l'on parle ? Ne disait-il pas dans « L'étourdit » que c'est le « langage qui est la condition de l'inconscient ⁴ » ?

Il est à noter qu'il termine cette conférence en déclarant que « dans l'inconscient on est désorienté ». Veut-il dire qu'aucune logique ne régit le réel de l'inconscient ? Je laisse cela de côté.

Ici nous sommes le 19 décembre 1972, il vient d'écrire « L'étourdit » en juillet, puis dicte son séminaire *Encore*. Dans cette leçon, Lacan reprend la phrase qui introduit « L'étourdit » : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend », en affirmant, et ça peut surprendre, qu'il ne lui a jamais donné de développements. Puis il ajoute la phrase qui m'a interpellée à sa lecture : « C'est pourtant aux conséquences du dit que se juge le dire ⁵. »

Pour mieux saisir la portée de cette phrase, j'ai écouté l'enregistrement audio de cette leçon. Lacan y énonce : « Je ne dis pas : le dire reste oublié mais qu'on dise reste oublié... » Il n'explique pas pourquoi il garde une formule plutôt qu'une autre, mais il précise juste que c'est grâce à l'intervention de Reanati dans son séminaire. De fait, dans cette oscillation, il rend équivalents « le dire » et le « qu'on dise ».

Équivalents à ceci près que le sujet de la phrase – « qu'on dise » – est profération, et il est le sujet d'un verbe à l'indicatif, « reste oublié ». Cela donne une tournure très particulière à cette phrase qui met l'accent sur le subjonctif, indiquant par là que le « qu'on dise » est conditionné au fait de « dire », à l'acte de dire. C'est en cela que Lacan dit de cet énoncé qu'il est « modal ». Le « qu'on dise » « qui paraît d'assertion » est de fait modal, selon les quatre modalités logiques du dire : le possible, l'impossible, le nécessaire et le contingent. Et c'est ça l'existentiel.

C'est l'adverbe « pourtant » qui m'a interrogée dans l'enchaînement des deux phrases : « C'est *pourtant* aux conséquences du dit que se juge le dire. » Lacan rectifiait-il ou objectait-il, par là, à ce qu'il venait de dire ? Je ne le pense pas. Je pense que, bien au contraire, cet adverbe « pourtant » signifie ici l'affirmation que l'expérience analytique permet au sujet de savoir quelque chose de ce dire qui « reste oublié », de par les effets, les conséquences de ses dits. Ce qui fait parler est ce qui reste oublié, la jouissance.

Il faut resituer cet énoncé de Lacan dans le contexte :

– du thème qu'il aborde dans ce séminaire – où une des questions qu'il pose est : qu'est-ce qui permet la rencontre amoureuse, le lien possible entre deux sujets alors que les jouissances ne font pas rapport ?

– mais aussi du moment de son enseignement, où Lacan passe de la structure de langage à la structure de discours.

Et dans cette leçon, Lacan entend expliciter auprès de son auditoire, dans lequel se trouve son ami le linguiste Jakobson, que « son dire que l'inconscient est structuré comme un langage » ne relève pas du champ de la linguistique. La linguistique est la science du langage mais le langage dont s'occupe la linguistique n'a rien à voir avec celui auquel a affaire la psychanalyse. Et Lacan le démontre par le fait que les dits analysants ont pour visée de faire *ex-sister* un dire, contrairement à la linguistique.

En 1968, dans sa conférence à Baltimore, Lacan énonçait : « Les mots sont le seul matériel de l'inconscient mais l'inconscient n'est pas un assemblage de mots ⁶. » La question que pose l'inconscient, disait-il, « au point le

plus sensible de la nature du langage », est celle du sujet. Le matériel de l'inconscient est certes d'ordre langagier mais le sujet n'en est que l'effet. Où est le sujet qui parle alors qu'il ne peut être identifié avec celui qui parle, ni avec celui qui dit « je » ? Lacan disait qu'il était « nécessaire de poser le sujet comme objet perdu ». Quand le sujet parle il ne sait pas ce qu'il dit, car « la question que pose la nature de l'inconscient, est que quelque chose tout le temps pense et que ce qui pense échappe à votre vigilance ». C'est ce que Colette Soler évoquait dans son texte « L'esp d'un laps ⁷ » comme « la latence d'un dire autre dans la parole vigile ».

Que sont les dits ?

La première question que je me suis posée à partir de cet énoncé de Lacan (« C'est pourtant aux conséquences du dit que se juge le dire ») est de savoir si « la parole » et « le dit » sont équivalents. Est-ce que ça dit la même chose « la parole et son dire » que si nous avions dit « le dit et son dire » ? Si nous prenons l'énoncé de Lacan selon lequel « les dits se posent en vérité », n'avons-nous pas quelque hésitation à affirmer que « la parole se pose en vérité » ? Certes, Lacan l'a dit, « moi la vérité, je parle », la vérité qui ne peut être que mi-dite par la parole. Mais la parole en elle-même n'est pas que porteuse de vérité, elle peut aussi ne rien dire. Ne dit-on pas d'ailleurs « parler pour ne rien dire » ?

C'est dans *...Ou pire* que Lacan distingue la parole du dit. « L'origine de tous les faits [...] quoi que ce soit ne prend rang de fait que *quand c'est dit* ⁸. » Je le cite : « Une parole qui fonde le fait, c'est un dire, mais la parole fonctionne même quand elle ne fonde aucun fait », et il donne comme exemples de paroles qui n'en fondent pas celle qui commande, injurie, prie, ou celle qui émet un vœu.

Lacan distingue ensuite dans la parole elle-même le pôle du semblant de celui de la jouissance. Il y a la parole qui sert à suppléer au non-rapport entre les parlants et qui fait lien. C'est la parole porteuse de la signification phallique. Ce n'est pas une parole qui dénote les faits mais qui permet le lien entre les sujets. Puis il y a le pôle de la jouissance qui est donné par l'objet *a* cause du désir qui divise le sujet.

Il ne suffit donc pas de parler pour que la parole véhicule un dit qui porte à conséquence.

Comment la parole peut-elle passer au dit et à son dire ?

Et il ne suffit pas non plus de parler pour que la demande que porte cette parole soit un dire, une demande analysante. Toute demande n'est pas

un dit qui porte à conséquence. Bien sûr, la psychanalyse est une pratique qui a la parole comme seul médium. Mais cette parole qui porte la demande, du fait qu'elle s'adresse à un analyste, s'articule dans un discours, dans le discours analytique qui lui donne son sens. Et Lacan précise qu'il ne peut y avoir d'expérience analytique hors du dire de Freud qui « s'infère de la logique de l'inconscient », soit du « il n'y a pas de rapport sexuel ». C'est le dire de l'inconscient.

Dans ce passage d'*Encore* que je commente, Lacan cite le poème de Rimbaud « À une raison », dont chaque verset se termine par « un nouvel amour ». Il veut marquer la différence entre la linguistique et ce qu'il appelle, ici, la *linguisterie*, qui est le terme qu'il invente pour parler du langage de l'inconscient. Il démontre que dans l'expérience analytique les dits changent de « raison », du fait du changement de discours. En changeant de discours, on change de dire. L'amour s'adresse au dire et c'est, dit-il, « le signe que l'on change de discours ».

La parole n'est plus celle qui sert à la simple interlocution avec un autre mais elle est orientée par l'amour qui s'adresse au savoir, au dire, dans une analyse. Dans l'expérience analytique, c'est l'objet *a* qui est la cause du dire. La parole passe au dit quand ladite parole s'inscrit dans un discours. Mais ce n'est que dans le discours analytique qu'un dire vient à *ex-sister*, précise Lacan dans « L'étourdit ⁹ ».

Le dire de la demande analysante, ce sont les dits de la demande adressés à l'analyste en place d'objet *a*, cause du désir. Les dits de la parole n'ont plus la même portée. Ils sont porteurs d'une demande spécifique que le sujet ne connaît pas au départ. Ce n'est plus parole qui sert à la simple interlocution avec un autre mais elle est orientée par une question, une demande du sujet analysant, demande qui se fera connaître par les signifiants propres à l'analysant.

C'est du dire de la demande, conséquence du non-rapport qui vaut pour tout *parlêtre*, c'est de ce dire que sourd la réalité du sujet. La demande vient d'un dire qui est déjà là. L'inconscient travailleur a apporté une réponse singulière à ce réel, à l'insu du sujet, dans le fantasme, et une solution qui est le symptôme.

Ce sont des effets du dire que se constitue le fantasme, c'est-à-dire « le rapport entre l'objet *a*, ce qui se concentre de l'effet du discours pour causer le désir, et ce quelque chose qui se condense autour, comme une fente et qui s'appelle le sujet ¹⁰ ». Le sujet n'est que représenté par sa parole.

Les dits sont des dits de vérité quoi qu'ils disent quand bien même le sujet, sans le savoir, souhaiterait que l'analyste entende autre chose que ce

qu'il dit. Il y a toujours un « je te dis ça mais surtout ne pense pas que ce que je te dis est vrai ». « Le dire de la demande analysante dit que non à tous les dits analysants ¹¹. » C'est le « je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça » que Lacan fait valoir.

Le désir, la quête de vérité que porte l'acte de dire, est ce qui est articulé dans les dits adressés à l'analyste, qui est en place de semblant de la cause du désir. Ce qui définit la demande c'est qu'on ne demande jamais que par ce qu'on désire et ce qu'on désire on ne le sait pas. Et le sujet analysant va éprouver, dans l'analyse, sa division subjective comme conséquence de ses dits. Car il ne peut ni dire son désir, ni trouver de réponse à son être. Il est divisé entre son être de jouissance qu'il ne peut que mi-dire et ce qu'il est dans son fantasme, S barré.

Le sujet cherche à atteindre la vérité de son être par le sens dans ses dits, mais il ne peut le saisir. Il ne peut dire ce qu'il est comme sujet de l'inconscient puisqu'il n'est qu'effet de sa *lalangue*.

Dans *...Ou pire* Lacan indique : « Tout ce qui est dit est semblant. Tout ce qui est dit est vrai. Par-dessus le marché, tout ce qui est dit fait jouir ¹². » Tout ce qui est dit est semblant car le signifiant en lui-même ne signifie rien.

Tout ce qui est dit est vrai parce que les dits que véhiculent ces énoncés sont des dits de vérité. Ce qui est dit est dit. L'inconscient ne connaît pas la contradiction et il se dévoile par la dénégation. Vous connaissez l'exemple du patient de Freud qui dit : « Ce n'est pas ma mère » – Freud répond : « C'est donc sa mère. »

Tout ce qui est dit fait jouir. C'est dans l'effet de la rencontre des mots avec le corps que le sujet peut arriver à savoir quelque chose de sa jouissance, c'est le mi-dire de la vérité, propre à chacun, qui a comme cause le dire de l'inconscient. Reste une opacité de la jouissance car l'éprouvé de la jouissance ne peut passer au signifiant. C'est pour cela que Lacan la dit « mi-dite ».

C'est dans les effets sur le sujet de ses dits qu'un dire peut *ex-sister*, un dire singulier. Non sans le dire de l'interprétation apophantique de l'analyste qui vise la jouissance, l'objet *a*. Dans *...Ou pire* Lacan dit de l'objet *a* qu'il n'est rien d'autre que le fait du dire comme oublié. « C'est ça ce qui est l'objet de ce qui pour chacun est la question : où suis-je dans le dire ? » L'interprétation de l'analyste a pour fonction de désigner ce dire oublié qui s'entend dans les dits de vérité.

Les dits d'une analyse dont s'infère le dire ne peuvent porter à conséquence, ne peuvent toucher au réel que par les effets de jouissance sur le corps de ce qui est dit.

Le dire de fin d'analyse qui met fin aux « amours avec la vérité » se déduit de tous les dits d'une analyse, il *ex-siste* aux dits. C'est dans « L'étourdit » que Lacan affirme : « Le dire se démontre, et d'échapper au dit. Dès lors, ce privilège, il ne l'assure qu'à se formuler en "dire que non"¹³. »

Conclusion

C'est du fait que le sujet a affaire, parce qu'il est un *parlêtre*, au non-rapport sexuel, qu'il construit un fantasme inconscient censé répondre à ce qui ne va pas dans son rapport à l'autre. C'est ce qu'il va dire dans une analyse au travers de ses dits. C'est de tous ces dits qui portent à conséquence, parce qu'ils sont proférés dans le dispositif analytique, que va s'inférer, s'attester un dire qui est singulier au sujet. La fin de l'analyse, c'est quand on a retrouvé ce dont on était captif¹⁴, dit Lacan dans *Le Moment de conclure*.

Mots-clés : parole, dit, dire, langage.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 15 juin 2017.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 20.

2. ↑ J. Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 18. Séminaire *Le Savoir du psychanalyste*, leçon du 4 novembre 1971, inédit.

3. ↑ J. Lacan, « Conférence chez le professeur Deniker », 10 novembre 1978, *Bulletin de l'Association freudienne*.

4. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 488.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 20.

6. ↑ J. Lacan, communication faite au Symposium international du John Hopkins Humanities Center à Baltimore (États-Unis), « Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever », dans R. Macksey et E. Donato (sous la dir. de), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press, 1970, p. 186-195.

7.  C. Soler, « L'esp d'un laps », 2008.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2001, p. 69.
9.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 467.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 230.
11.  C. Soler, *Revue du Champ lacanien*, n° 17, EPFCL, novembre 2015.
12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 230.
13.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 453.
14.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 20 décembre 1977.

Philippe Madet

De ce qui fait dire à ce que dire fait *

Qu'est-ce qui fait parler ?

Il se raconte – c'est ce qu'un moine aurait rapporté – qu'au XIII^e siècle l'empereur romain et roi Frédéric II voulut faire une expérience pour savoir quelle était la langue « naturelle » de l'être humain. Il ordonna à des nourrices d'alimenter des enfants, de les endormir, de les baigner mais surtout sans jamais leur parler. Il espérait ainsi découvrir quelle serait la langue que ces bébés choisiraient, mais l'expérience ne donna pas le résultat escompté. Non seulement aucun bébé ne se mit à parler mais tous dépérirent et finirent par mourir. La langue et la parole ne leur sont pas venues naturellement.

Parlant de la mère, Lacan disait ceci : « Le fait qu'elle soit un être parlant est absolument essentiel [...], une nourrice muette ne serait pas sans entraîner quelques conséquences assez visibles dans le développement du nourrisson ¹. »

La parole est donc essentielle. Cela dit, qu'en dire quand les paradoxes à son sujet sont multiples ?

Elle est souvent associée à la voix, laquelle ne fait pas automatiquement une parole. Elle a longtemps été associée à un phénomène dû à l'évolution de l'espèce humaine. Or, contrairement aux théories établissant que c'est l'acquisition de la station debout chez l'homme qui – parce qu'elle a fait s'abaisser le larynx – a engendré la parole, donc aux théories qui font de la parole une acquisition naturelle issue d'une compétence technique, des linguistes en viennent à penser maintenant que la station debout n'a fait que modifier le son d'une parole déjà là ². D'ailleurs, la parole trouve à se dire dans des langues sifflées par exemple, qui n'ont aucunement besoin de la station debout ou, dans ce que nous connaissons mieux, dans la langue des signes. Elle peut être aussi faite de rythmes, de tons et d'accents. C'est une patiente qui, remarquant l'importance de son accent qu'elle avait un temps cherché à dissimuler, se demande alors ce que cela veut dire.

La parole est précieuse, peut changer une vie mais aussi la figer. Elle nous habite et nous échappe. Elle peut être bruyante et silencieuse. Elle peut apaiser mais aussi faire exploser des guerres et des génocides. Elle permet de défaire ce qu'elle a fait. Elle serait bavardage, impuissante mais pouvant faire surgir un dire, c'est donc qu'elle a une puissance certaine.

Et, peut-être est-ce le quatrième démenti infligé à l'humanité, elle n'est pas une spécificité de l'être humain, qui a pu se croire le seul vivant en disposant, puisque au moins un animal a eu la parole, c'est la chienne de Lacan. Certes, pas n'importe quelle chienne, mais quand même. Peut-être est-ce parce qu'il a supposé que son auditoire douterait de la parole de sa chienne que Lacan a précisé à ce sujet qu'il n'y avait « aucun doute ³ ». Il ne lui prêtait bien sûr pas un don unique. Si elle parlait, il en était ainsi généralement des animaux qui possèdent cet outil si précieux et qui est au fondement de la technique psychanalytique. Voilà qui est curieux. Cela dit, il y a bien paraît-il des pys pour chiens.

La parole de l'être humain a plusieurs spécificités.

Parole et langage sont liés pour les humains ; Lacan disait de sa chienne qu'elle avait la parole mais non le langage. Aussi, comme l'a remarqué Steinbeck, tout comme il peut manger sans avoir faim et boire sans avoir soif, l'homme peut parler alors qu'il n'a rien à dire. Parler peut servir alors uniquement à jouir, à contrôler, ou bien à seulement émettre des sons rassurants, pour éviter ce qui ne le serait pas. Parler pour ne pas être submergé, pour survivre au réel. Lacan remarque que sa chienne, elle, parle quand elle a besoin.

Autre spécificité : il y a du petit autre mais aussi du grand Autre pour l'être humain, alors que pour la chienne de Lacan, il n'y a que le petit autre. Comme il dit, elle ne le prend pas pour un Autre.

Et puis l'être parlant a cette particularité de mentir, y compris sans intention consciente, du fait de la schize entre énonciation et énoncé. La parole véhicule le mensonge et la vérité, avec des passerelles si ce n'est un collage entre l'un et l'autre.

Nous ne serions donc pas tout à fait comme les animaux. Serait-ce justement le dire qui nous différencie, le dire comme verbe et *a fortiori* comme substantif ? Allez trouver un dire qui s'inférerait de la parole d'un chien, fût-il celui de Lacan, ça n'est pas gagné ! Le dire serait-il humain ? Le *par-être* serait-il un *dirumain* ? Question d'autant plus intéressante que, avec le développement de ce que l'on appelle l'intelligence artificielle, arriverons-nous peut-être un jour à un dire artificiel issu d'une parole qui le serait tout autant ? C'est une question pour une autre fois.

La parole ne peut être prise que dans la mesure où elle nous est donnée, parce que « le langage humain ne surgit pas chez les êtres comme resurgirait une source ⁴ ». Je cite Lacan en 1957. Elle n'est pas un don naturel mais un don de l'Autre, dont nous ne faisons pas toujours ce que nous voulons, et qui n'est pas forcément un cadeau. Parler suppose que l'Autre parle et ce qui fait parler prend donc son origine d'une rencontre. Besoin, demande et rencontre avec le désir de l'Autre vont faire parler le sujet.

La parole suppose, comme Lacan le précise dans le séminaire *Le Désir et son interprétation*, que le sujet y soit « impliqué ⁵ », soit qu'il prenne sa part, qu'il en fasse usage. On aura alors affaire à un double processus d'aliénation et de séparation. Assujettissement à l'Autre, antérieur au sujet, trésor des signifiants qui fournit les lambeaux de discours que le sujet va articuler. Et séparation parce que la *Behajung* implique une perte d'être. Parler sépare, fait coupure.

La parole, qui implique une perte de vie, est en quelque sorte mortelle, d'autant plus qu'elle seule peut annoncer la mort, voire la créer comme Jean Rouch, ethnologue, a pu l'étudier chez les Dogons au Mali ⁶. Selon ses travaux, pour ceux-ci le mythe à l'origine de la mort est venu en même temps que la parole, c'est-à-dire que les hommes étaient immortels tant qu'ils n'avaient pas de langage articulé. À partir du moment où Dieu leur a donné la parole, ils ont commencé à mourir puisqu'ils pouvaient l'un l'autre se dire : « Tu vas mourir. » C'est un exemple de l'acte performatif de la parole.

Mais le performatif ne permet ni de tout faire, ni de tout dire. Il y a un impossible. Les librairies et les bibliothèques sont remplies de la tentative à la fois d'éviter ce rendez-vous avec l'impossible, à la fois de chercher à l'approcher. C'est encore plus vrai avec les moteurs de recherche sur Internet qui multiplient quasiment à l'infini les réponses. Ils sont la preuve évidente que, de réponse toute, il n'y a pas. Quand on tape « psychanalyse » sur Google, il y a 4 580 000 réponses. Pour Lacan, c'est plus de 6 000 000. Pourquoi, à ce niveau de quantité de réponses, ne pourrait-il pas y en avoir d'autres ?

Cet impossible de tout dire fait que le sujet n'est pas seulement affublé du langage, il en est aussi privé et, d'une certaine manière, ne cesse d'apprendre à parler, pour dire ce qu'il tente de faire comprendre, et qu'il ne comprend d'ailleurs pas toujours lui-même. Autrement dit, si nous sommes prisonniers d'un impossible à tout dire, c'est parce que nous ne pouvons que parler. Encore un paradoxe. En ce sens, la parole n'est pas un plus, ni un

moins, mais un manque, si bien que nous tentons différents modes d'expression pour arriver au dire. L'analyse, dans un discours spécifique certes, est ainsi proche de la poésie, de l'art et de tous les modes d'expressions artistiques comme tentatives de faire circuler la parole pour dire.

J'entendais récemment Dirk Roofthoof, comédien belge qui joue depuis plusieurs années le seul personnage de la pièce *Rouge décanté*⁷, expliquer que, avec son métier, plutôt que de tout dire, ayant bien compris qu'il n'y arriverait pas, estimant à 20 % (pourquoi 20 % ?) sa capacité à dire, il cherchait à faire entendre les 80 % restants. Convaincu que c'était là aussi impossible, il lui fallait toujours remonter sur scène et il pouvait tout à fait sans cesse rejouer le même spectacle, il y aurait toujours quelque chose de différent à en entendre.

Un coup de force

Si, comme le dit Roofthoof, il y a toujours du nouveau dans ce qui est répété, le dire, dès lors qu'il est événement, induit quelque chose de nouveau mais aussi de la fin. Ce qui caractérise l'événement est qu'avant et après ne sont pas tout à fait pareils.

Avec le dire il y a un plus, un effet, d'où la visée dans la cure de dire au-delà de parler. Le dire est attendu au lieu d'achoppement du discours de l'analysant pour apercevoir le code source à l'origine de l'algorithme, résultat du chiffrage de la jouissance.

Dire, il faut bien le reconnaître, est très difficile, sinon les analyses seraient plus courtes. Qui peut dire qu'elle ou il n'a rencontré aucune difficulté à parler dans son analyse ?

Parmi celles-ci, il y a un phénomène à première vue étonnant : bien souvent le sujet ne croit pas, ou bien croit trop à la parole. Je dis étonnant parce que l'effet de la parole est une évidence. Que se passerait-il si nous ne parlions pas ? Pas grand-chose probablement. Nous savons bien que tout événement dans nos vies est effet d'une parole, qui n'en passe pas forcément par la voix, ou d'un réel qui, lui, pour le coup, se passe de la parole. Si la vérité parle, « le réel dit la vérité, mais il ne parle pas⁸ ». Il dit la vérité par le symptôme qui est réel. Mettons pour l'instant le réel de côté.

C'est une évidence que la parole dans la cure a souvent des effets thérapeutiques. Et pourtant, quel analysant ne répète-t-il pas que ce qu'il dit n'a aucun intérêt et remet en cause l'intérêt même de sa cure ? Il n'y croit alors pas. Ce n'est pas possible. L'effet de la parole n'est pas une conviction toujours assurée, ou bien la conviction est telle qu'elle fait horreur. La peste de la castration est à l'horizon.

C'est un fait : dire, déployer sa parole a des effets curatifs et provoque des transformations subjectives, mais comment peut-il y avoir du dire si l'être parlant jouit et s'il ne veut rien en savoir de plus⁹ ? Parole et dire semblent dans ce cas être inadéquats. Comment se fait-il dès lors que, d'une parole, puisse surgir un dire ? C'est « tout de même bien curieux » dit Lacan dans sa conférence intitulée « Le phénomène lacanien¹⁰ ».

Dire et parole semblent fonctionner en va-et-vient. « Il faut parler pour dire quoi que ce soit¹¹. » L'un et l'autre sont effet et acte, de l'un et de l'autre. Le dire précéderait-il la parole ? Ou l'inverse ? Le dire est la condition de la parole, mais la parole est réciproquement la condition du dire. Pour dire il est nécessaire de parler, et dans la cure de laisser parler et entendre l'inconscient. C'est une condition à laquelle s'en ajoute une seconde : le dire suppose d'être entendu.

Lorsque Anna O. prononça sa fameuse expression de *talking cure*, Freud n'était pas un ignorant de la parole, laquelle se trouvait déjà être au centre de ses recherches, au fondement même de son travail de médecin, puisque l'une de ses premières publications est *Contribution à la conception des aphasies* (1891). On remarquera d'ailleurs que, travaillant sur l'aphasie, c'est déjà vers un point bien particulier que sa curiosité le pousse, puisque c'est vers ce qui ne fonctionne pas dans la parole. Son écoute était déjà aiguësée et l'on voit que, pour qu'Anna O. soit entendue, il a bien sûr fallu qu'elle parle mais aussi que quelqu'un l'entende, même si pour Freud ce ne fut pas en direct. Qu'il entende plus qu'il n'écoute puisque, si la psychanalyse est une expérience fondée et centrée sur la parole, ça ne suffit pas. S'il suffisait de parler et d'écouter, quiconque, sans expérience aucune ni étude, pourrait être analyste. C'est d'ailleurs bien souvent pourquoi quiconque se croit analyste, et peut-être aussi pourquoi les patients s'interrogent sur l'intérêt d'une parole avec un analyste. Qu'aurait-elle de spécifique, d'autant plus à notre époque où parler semble avoir de moins en moins de conséquences quant à la responsabilité du locuteur, quand le cynisme semble prendre de l'ampleur ? « L'analyste ne s'autorise que de lui-même », nous connaissons bien cette formule de Lacan, mais, pour autant, « pas tout être à parler ne saurait s'autoriser à faire un analyste¹² ».

Au fond, le premier dire de la psychanalyse n'était peut-être pas de Freud mais d'Anna O., dont Freud a su entendre le dire. Ce n'est pas le sens du propos d'Anna O. qui fait dire, c'est ce qu'il induit dans la mesure où il est lu par un autre, en l'occurrence Freud. C'est un exemple typique de dire qui *ek-siste* au dit, qui surgit d'un dit et fait événement, et c'est peut-être une leçon à tirer pour l'avenir de la psychanalyse. Si l'avenir de chaque cure

est lié tant au dire de l'analysant qu'à celui de l'analyste, c'est aussi vrai de la psychanalyse plus généralement.

Pour qu'il y ait dire, il faut un coup de force. C'est une expression que je reprends de Lacan dans le séminaire *Le Sinthome*, expression que l'on peut rapprocher du tour de force qu'il accorde aux poètes dans la leçon du 15 mars 1977 et que l'on trouve dans le séminaire précédent ainsi : « Si chaque acte de parole est le coup de force d'un inconscient particulier, il est tout à fait clair que, comme nous en avons la théorie, chaque acte de parole peut espérer être un dire ¹³. » Pour qu'il y ait dire, il faut donc un acte de parole mais aussi un inconscient particulier. Qu'est-ce que ça pourrait être, un inconscient particulier ? Lacan ne le précise pas. Je fais l'hypothèse qu'il s'agit d'une formation de l'inconscient, particulière à quelqu'un : un lapsus par exemple.

Le dire apophantique est issu du dire de l'analysant et de l'analyste, « une pratique de bavardage ¹⁴ », expression étonnante de Lacan, d'autant plus que ce n'est pas un propos du Lacan des tout débuts mais que l'on trouve dans *Le Moment de conclure*, en 1977 donc. Nous ne sommes pas là dans une petite erreur de début. Vingt-cinq années de séminaires pour en arriver là. Tout ça pour ça. À la première écoute, après avoir longuement théorisé sur la parole, sur le dire, après avoir compris un peu quelque chose, ça peut faire ravalemment. Si on a mis tous ses espoirs dans Lacan, c'est la douche froide. Mais Lacan étant maître dans l'art de déstabiliser, c'est qu'il y a probablement à aller y voir de plus près. Ce qu'il fait d'ailleurs lui-même.

Lacan a employé le terme de bavardage dans différents sens. Quand il s'agit du foisonnement de bavardage des dits de l'amour, on est dans le sens le plus commun du mot, soit parler sans conséquence et avec pour seul effet la jouissance. Il précise un peu plus loin dans ce même séminaire que le bavardage, tel qu'il l'entend quand il l'associe à la pratique de la psychanalyse, se réfère à l'étymologie, « le bavardage met la parole au rang de baver ou de postillonner, elle la réduit à la sorte d'éclaboussement qui en résulte ».

« Bavard » vient de « bave ». Bavasser est d'ailleurs un synonyme de bavarder, et pour celui qui sait manier la parole, l'avocat, on dit bien le baveux. Et la bave, dans l'ancien français, signifiait le parler puéril, d'où un lien que Lacan a peut-être fait avec *lalangue*.

Qu'elle soit une pratique de bavardage ne veut pas dire qu'elle n'est que ça, ni que l'analyste bavarde. L'analysant bavarde. L'analyste, après s'être commis lui-même dans le bavardage dans sa propre cure, pratique à partir des éclaboussures de *lalangue*. Ce bavardage-là n'est pas « sans risque ¹⁵ », et « pourrait avoir des conséquences ¹⁶ ».

Ce que (le) dire (dé)fait

Que ce bavardage pourrait avoir des conséquences, certains patients le savent très vite. Je ne parle pas de ce qui est courant, de la séance qui commence par « je ne sais pas quoi dire » et qui va finalement être plus bavarde que les autres. Je parle des patients qui sont mutiques dès les premières séances alors que, pourtant, c'est de leur fait semble-t-il qu'ils sont venus, même si, bien souvent, on s'apercevra qu'ils ont été poussés par quelqu'un d'autre et que leur silence peut être un refus adressé à cet autre, souvent le ou la conjointe. Cela peut être très difficile, voire prendre un très long temps pour qu'une parole en sons advienne, tant ils ont en quelque sorte cette sagesse de ne pas parler et se laisser parler, ayant probablement une intuition des conséquences, du risque de la rencontre du désir ou de l'horreur de savoir. Ils attendent bien souvent mais pas toujours que ce soit nous qui parlions.

Ces cas cliniques sont intéressants car ils nous montrent que c'est dans la moindre parole qu'il y a du dire possible. La question « qu'est-ce qui fait parler ? » n'est alors pas juste philosophique ou anthropologique, elle est très concrète et concerne la clinique.

L'interprétation fait parler, mais elle intervient bien souvent à partir d'une parole. Quelle interprétation à partir du silence ? Non pas qu'il ne puisse pas y en avoir bien sûr, mais si l'on théorise assez souvent sur le silence de l'analyste, qui parfois arrange bien, plus complexe peut-il être d'opérer avec le silence d'un patient en début de travail, tant que la mise en place du sujet supposé savoir n'est pas acquise.

Au lieu de répondre, rester silencieux pour l'analyste n'est pas forcément faire silence. Lacan, pour l'exemplifier, s'est servi au tout début de son premier séminaire du bouddhisme zen : « Le maître interrompt le silence par n'importe quoi, un sarcasme, un coup de pied ¹⁷. » On parle souvent de la sagesse du bouddhisme mais il s'agit là plutôt d'impertinence, comme dans cet autre exemple où un moine demande à un maître : « Qu'est-ce que le Bouddha ? » Le maître de lui répondre : « Trois livres de lin. »

L'impertinence concerne aussi l'analyste, qui vient déloger de la pertenance convenue. Elle peut être nécessaire pour arriver à l'impudence du dire, du dire qui se passe de l'Autre, à la différence de la parole.

La parole, si l'on veut bien s'y frotter, si l'on veut bien passer le stade du flirt avec elle, ne pas se complaire dans un usage voire son amour courtois, la parole produit des signifiants maîtres connectés à une jouissance. Peu à peu, les fixations de jouissance vont être remaniées. Nous pourrions parler d'une dénonciation des signifiants maîtres grâce au bavardage. Produire pour dire.

Rien à voir avec cette citation bien connue de Boileau : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, et les mots pour le dire viennent aisément. » Pourquoi pas après tout quand il s'agit de la science, quand il s'agit de démontrer ? Pourquoi pas dans le discours du maître ou de l'université ? Mais avec l'inconscient, avec la jouissance, ça ne fonctionne pas. Qu'aurait fait Lacan d'une phrase pareille ?

J'en propose une formule décalée, plus proche je crois du discours analytique : ce qui se conçoit bien se dénonce clairement, et l'embrouille des mots fera le dire consistant. Il s'agira de mettre non pas de l'ordre mais du jeu pour, à partir du désordre, accéder à l'obscur. Il faudra en passer non pas par ce qui est clair mais par ce qui est brouillé, embrouillé, par la matière de *lalangue*.

Pour l'analysant, « défaire par la parole ce qui s'est fait par la parole ¹⁸ » en passera dans un premier temps par le récit certes, par l'histoire personnelle, mais la parole pourra faire dire quand elle ne sera plus autobiographique, c'est-à-dire quand elle sortira du récit forcément mensonger, quand elle donnera accès à *lalangue*, soit quand, je reprends là une formule de Patrick Chamoiseau, « le récit cède devant le dire qui saisit, surprend et se surprend ¹⁹ », formule que je trouve très lacanienne. Le dire surprend et ainsi suspend les dits, le dire dit que non aux dits. C'est là le dire-acte, car la parole, énoncée, ne peut épuiser le sens. « Comment la parole épuiserait-elle le sens de la parole [...] sinon dans l'acte qui l'engendre ²⁰ ? » dit Lacan dans « Fonction et champ de la parole et du langage ». L'autobiographie rend compte d'une réalité, le dire rend-il compte du réel ?

Il y a modification du fait du dire et, à lire la conférence de Lacan dont j'ai déjà parlé, « Le phénomène lacanien », j'ai espéré y trouver une réponse très précise sur cette modification que j'allais vous retransmettre en conclusion, mais, j'ai trouvé ça très drôle et très intéressant, la réponse précise manque parce qu'elle est inaudible. La transcription rapporte ceci : « Les effets de ce dire vont tout à fait ailleurs que de corriger le bavardage en question. Ils vont à modifier [... ? ...]. » C'est d'autant plus rageant que Lacan poursuit par : « Comment cela peut-il se faire qu'un dire ait ces effets ? » Mais on ne saura donc jamais de quels effets il a parlé. Alors je poursuis.

Pourrait-on affirmer que le dire est écriture, trace qui fixe, qui oriente sans pour autant figer ? Ni écriture philosophique, ni écriture scientifique, ni écriture littéraire, mais une écriture de lettres singulières à chacun. À partir du texte pré-écrit, ce qui s'est fait par la parole est écriture qui a fixé. Au texte pré-écrit se sont ajoutés les discours du maître, de l'université, de

l'hystérique, qui ont fait écriture également. Le dire, fruit de la parole, du discours analytique cette fois, écrit à son tour, quand vient son tour dans la ronde des discours.

On dit de l'écriture qu'elle tente de cerner ou border le réel. Ce n'est pas vrai de toute écriture comme ce n'est pas vrai que toute parole produit un dire, mais quand il y a dire, qui « introduit l'impossible et non pas simplement l'énoncé ²¹ », un « certain réel peut être atteint ²² », dit Lacan. Qu'est-ce qu'un certain réel ? Il me semble que c'est un bout de réel qui peut trouver à être atteint parce que la vérité ne peut être que mi-dite, seulement un bout. Le dire viendrait entre la vérité et le réel.

Pourrait-on dire que la parole ne rencontre le réel que lorsqu'il y a un dire ? On voit bien en tout cas que l'effet du dire n'est pas de l'ordre du sens, de la démonstration logique, il est effet. Je cite à nouveau Lacan dans la conférence « Le phénomène lacanien » : « Il porte bien plus loin que ce qui est fourni comme matériel [...] de bavardage [...] Je ne suis pas sûr que le dire qui opère ait toujours un sens. Il y a même des chances, de fortes chances, que ce qu'il y a de plus opérant, c'est un dire qui n'ait pas de sens. »

La cure, le dire de l'analysant et le dire de l'analyste amènent le sujet à ce qui fait limite, abordent une zone étrangère au symbolique et à l'imaginaire, mais le réel reste l'impossible, et l'impossible à dire. Un certain réel est atteint, jusqu'au mouvement suivant, jusqu'au dire suivant.

Pour conclure, disons que la parole dans la cure, c'est suivre la règle de la libre association, nous le savons, mais autant que possible puisque de liberté toute il n'y a pas. La parole dans la cure, c'est presque tout dire pour un dire qui ne dira pas tout mais fera acte.

Mots-clés : parole, dire, interprétation, réel.

*  Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 15 juin 2017.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 393.
2.  La méthode scientifique, *Vers un darwinisme linguistique ?*, diffusée le 16 mars 2017, France Culture.

3. [↑](#) J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 29 janvier 1961.
4. [↑](#) J. Lacan, Entretien avec Madeleine Chapsal paru dans *L'Express* du 31 mai 1957, n° 310.
5. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 96.
6. [↑](#) Les Nuits de France Culture, *Jean Rouch, les contes africains*, diffusée le 16 septembre 2016, France Culture.
7. [↑](#) Pièce écrite d'après l'écrivain belge Jeroen Brouwers.
8. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 15 février 1977.
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, coll. « Essais », p. 95.
10. [↑](#) Conférence prononcée au Centre méditerranéen universitaire de Nice le 30 novembre 1974.
11. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*
12. [↑](#) J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 308.
13. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 136.
14. [↑](#) J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.
15. [↑](#) *Ibid.*
16. [↑](#) J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 15 avril 1975.
17. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 7.
18. [↑](#) J. Lacan, *Le Moment de conclure*, *op. cit.*, leçon du 15 novembre 1977.
19. [↑](#) P. Chamoiseau, *L'Empreinte à Crusoe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2012, p. 290.
20. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits 1*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1999, p. 269.
21. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 66.
22. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 32.

SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

Croyance, certitude, conviction

Anita Izcovich

La femme : y croire ou la croire * ?

Je me demanderai, dans un premier temps, ce qu'est la croyance, pour ensuite établir sa différence avec la certitude. J'aborderai ces deux points en rapport avec la question de l'amour, car le statut de l'amour n'est pas le même dans la croyance et dans la certitude. Je me propose donc de voir en quoi réside cette différence.

Dans la leçon du 21 janvier 1975 du séminaire *R.S.I.*, Lacan développe l'idée que l'homme y croit, à la femme, et c'est ce qui constitue son symptôme¹. Il y croit dans la mesure où il croit à ce que dit la femme, et c'est ce qui s'appelle l'amour. Et de la même manière que l'homme y croit, à la femme, il y croit, à son symptôme, c'est-à-dire qu'il croit à ce que son symptôme dit.

C'est en cela que pour l'homme qui est encombré, affligé du phallus, une femme est un symptôme : un symptôme, ajoute Lacan, qui correspond au symbolique qui donne de la consistance à ce qui fait métaphore. C'est pourquoi Lacan écrit aussi *aphligé* avec *ph*, pour faire entendre la dimension de substitution du signifiant phallique dans la structuration du symptôme.

Donc, la fonction de la croyance, dans un y croire, à la femme, dans l'amour, est bien de constituer le bouchon phallique, en faisant exister le rapport sexuel qui n'existe pas.

C'est ainsi que Lacan, dans cette leçon du séminaire *R.S.I.*, fait référence à Stendhal qui, dans son livre *De l'amour*, a classifié les différentes formes de l'amour. Si on se reporte au livre lui-même, on s'aperçoit qu'il y a l'amour-passion, l'amour-goût, l'amour physique et l'amour de vanité, ce dernier étant caractérisé par l'« avoir », puisque l'exemple qu'il en donne est d'« avoir une femme à la mode² ».

On remarquera que cette croyance en l'amour de la femme, classifiée en quatre types qui comportent chacun huit ou dix nuances, est constituée d'une sacrée comptabilité, faite précisément d'additions de l'avoir phallique.

Ce n'est pas anodin que Lacan dise, dans la leçon du 14 novembre 1974 du séminaire *R.S.I.*, que le névrosé fait, non pas des multiplications, mais des additions, et qu'il se perd dans ses comptes, qu'il ne s'y retrouve pas. Il veut tellement croire en la vérité de ses additions qu'il se trompe et cherche à se corriger sans cesse.

Bien évidemment, il s'agit, chez Stendhal, d'une comptabilité faite à partir de doutes, puisqu'il dit en même temps que l'amour est insaisissable, et qu'il est impossible de s'assurer de sa vérité puisqu'il semble tomber du ciel en passant dans l'âme sous la forme d'effets et de signes. Il déclare alors que l'homme n'a qu'une solution : exagérer cet amour, s'assurer des perfectionnements de l'objet aimé, combattre ses doutes en allant vérifier les preuves que la femme vous aime. C'est un « y croire », à la femme, fait de labyrinthes de la pensée, ce qu'il appelle le fluide nerveux qui s'use par la cervelle chez les hommes.

Dans son autobiographie qu'il intitule *Vie de Henri Brulard*, Stendhal commence par un défi, celui de faire l'examen de son moi inconnu à lui-même en s'empêchant de mentir, et il termine en disant qu'il n'a plus confiance dans les jugements qu'il a écrits jusque-là : il ne peut plus peindre le bonheur fou d'amour car il serait ridicule et le lecteur ne pourrait plus le croire³.

Donc, de quoi est constituée la croyance ? De mensonges qui semblent vrais, de fictions, sachant que, comme le dit Lacan dans « Télévision », « l'impasse sexuelle sécrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient⁴ ». Autrement dit, comment, à partir de l'inexistence du rapport sexuel qui fait impasse, sont secrétées des croyances en des fictions pour rationaliser l'impossible.

J'en viendrai maintenant à la différence entre la croyance et la certitude. Lacan établit une différence entre la névrose, qui consiste à « y croire », à la femme, et la psychose, qui consiste à « la croire ». Dans la névrose, la médiation phallique permet d'« y » croire, alors que dans la psychose, l'absence de médiation fait qu'on la croit comme hallucination, comme voix. De la même manière, Lacan dit bien que dans la névrose, on y croit, à son symptôme, alors que dans la psychose, on le croit. Je me demanderai donc à quoi cela correspond, de le croire, son symptôme, au sens de la certitude.

Pour développer cela, je resterai dans le champ de l'amour, en me référant à André Breton, et notamment à ce qu'il a pu définir de « l'amour fou ». On sait que Lacan a fait référence à ce qu'il appelait « les imbéciles de *L'amour fou* [qui] s'intitulaient eux-mêmes surréalistes », en disant

qu'ils voulaient « suppléer à la femme qui n'*ek-siste* pas comme *La* », dans son errance ⁵.

Breton définit donc l'amour fou pour la femme comme quelque chose qui se construit sur son apparition et sa disparition. C'est ce qu'il appelle la question des « appâts ⁶ » : pour faire apparaître une femme, il faut soit ouvrir ou fermer une porte, soit déplacer des objets dans des positions insolites, car cela aide à comprendre pourquoi elle ne viendra pas, et même à mieux accepter qu'elle ne vint pas. Ou encore, il faut penser à la femme qui allait arriver et qu'on allait retrouver, penser à la lettre qu'elle allait nous écrire.

Donc, que peut-on dire du statut de l'amour fou ? Il est pris dans la dimension d'absence de la femme à rendre présente, sachant qu'on ne peut pas croire en sa présence. C'est ce qui fait alors recourir aux appâts pour s'assurer de la certitude de sa présence.

Breton précise que celui qui aime fait un don absolu de lui-même, il est alors tenté d'incriminer le défaut à l'amour alors qu'il ne s'applique qu'à la vie. Comment décrit-il ce défaut de la vie ? Il s'agit d'un piège, dit-il, qui s'est mis en place avec « une ingéniosité et une sûreté qui dépassent en partie [son] entendement », et c'est cela qui rend la chute inévitable, à la fois dans la vie et dans l'amour ⁷. La croyance au piège apparaît donc là comme une certitude qui dépasse l'entendement, qui n'a pas de sens. Et c'est cela qui fait que l'amour, soudain, n'est plus absolu : il révèle une incompatibilité soudaine entre le sujet et l'objet de son amour, qui amène à tomber au fond du gouffre. Il y a alors une violence du choc qui dresse les deux êtres qui s'aimaient dans l'amour absolu, jusque-là dans un parfait accord, l'un contre l'autre. L'origine du mal ne peut alors être décelée, il faut recourir à un autre procédé que celui du sens. Il s'agit, dit-il, d'interroger hors règle la question de l'absence et du manque invincible.

On peut donc se demander de quoi est fait le défaut, le manque dans l'Autre, hors règle, hors discours. Breton le dit très clairement : il s'agit de se situer en étant retenu par le fil de la femme qui est celui du bonheur tel qu'il transparait dans la trame du malheur. On peut donc en déduire que c'est sur cet axe imaginaire entre soi-même et la femme, entre bonheur et malheur, qu'il se repère, de manière à exclure ce qu'il appelle la trinité abjecte qu'est la famille, la patrie et la religion.

Que peut-on saisir là ? Face à la Chose qui met l'homme dans une position de médium entre le réel et le signifiant, Breton se situe dans une profonde incroyance, l'*Unglauben*. Du fait de la *Verwerfung*, qui fait que ce qui est rejeté du symbolique reparait dans le réel, il ne peut y avoir de recours,

dans le rapport à l'objet, à la signification du phallus comme dans le cas de la névrose. C'est pourquoi, dans la relation à l'amour fou, tout tiers est rejeté, en tant qu'il est soit un piège, soit l'élément abject de la famille, la patrie ou la religion. Face à ce lieu central qu'est la Chose, face à son extimité qui ne peut être médiatisée par le phallus puisqu'il est forclos, il ne peut donc y avoir qu'une lutte avec l'étranger, sur l'axe imaginaire, qui se traduit, dans l'amour fou, par deux êtres qui s'aimaient et qui se dressent soudain l'un contre l'autre, hors règle, face à la certitude d'un piège hors entendement.

Il faut mettre en rapport le rejet du tiers comme piège avec ce que Breton disait de l'insoumission totale aux normes du pouvoir ou du maître qui est en jeu dans l'acte créateur surréaliste et qu'il rapprochait du crime réalisé par quelqu'un tirant au hasard dans une foule. On se rappellera que Lacan a écrit des articles dans la revue *Minotaure*, dont l'un portait sur les motifs du crime paranoïaque, concernant le « mal d'être deux », à propos des deux sœurs Papin, servantes modèles, qui avaient tué leurs deux patronnes ⁸.

La solution de Breton, dans l'amour comme dans l'acte créateur, est alors celle-ci : « Tout porte à croire qu'il existe un point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement [...] la construction et la destruction cessent de pouvoir être brandies l'une contre l'autre ⁹ ». C'est ainsi que dans la création surréaliste, dit-il, les deux termes de l'image sont des produits simultanés dont l'étincelle naît de leur différence de potentiel.

J'éclairerai ce point avec ce que Lacan disait, dans « L'instance de la lettre », de l'écriture automatique dans le surréalisme, qui pensait s'assurer de la découverte freudienne en prétendant que l'étincelle poétique provenait d'une conjonction de signifiants dans une métaphore ¹⁰. Lacan concluait qu'il n'y avait aucune métaphore dans la création surréaliste, puisque le principe de l'étincelle créatrice de la métaphore jaillit entre deux signifiants dont l'un s'est substitué à l'autre dans la chaîne signifiante, ce qui n'est pas le cas du surréalisme qui réunit deux signifiants contraires.

On sent bien qu'il n'y a pas, chez Breton, refoulement dans l'inconscient d'une représentation en contradiction avec celle qui est en accord avec le moi, et substitution par une représentation consciente. Dans la création surréaliste, on peut le dire ainsi, les représentations opposées et contradictoires qui s'affrontent sont réunies sur la bande de Möbius sans changer de bord, elles ne sont pas séparées entre conscient et inconscient.

À partir de là, on peut faire la différence entre la croyance et la certitude sur ce point : le refoulement implique une croyance médiatisée par

le phallus, comme on a pu le voir dans l'amour fait de doutes chez Stendhal. Alors que chez Breton, il s'agit d'une certitude qui, sans médiation phallique, pose une identité du mot à la chose, dans l'amour fou qui vire à la lutte avec le Même.

D'ailleurs, Breton est très clair, dans le *Manifeste du surréalisme* : la création surréaliste correspond à un affrontement entre deux pensées, l'une traitant la pensée adverse en ennemie en la repoussant, l'autre reprenant une réplique en la dénaturant. Sur ce point, il fait référence à l'écholalie de l'aliéné qui répète le dernier mot du médecin. C'est ainsi qu'en travaillant dans le service de Babinski, Breton s'est inspiré des troubles mentaux pour les inscrire dans l'acte créateur surréaliste : par exemple, il réfère les champs magnétiques de Soupault à l'écholalie.

Je reviendrai à la question de la croire, la femme, comme voix et comme hallucination, avec cette anecdote de Breton : un soir, avant de s'endormir, il a entendu une voix, c'est-à-dire une phrase insistante qui cognait à la vitre et qui disait : « Il y a un homme coupé en deux par la fenêtre ¹¹. » Cette voix était accompagnée d'une hallucination visuelle d'un homme tronçonné à mi-hauteur. Il décida, à partir de ce moment-là, d'introduire cette image dans le matériel de sa construction poétique, notamment quand des successions de phrases gratuites s'imposèrent à lui, dont il fit sa création surréaliste.

On peut en déduire que l'acte créateur surréaliste correspond à un redoublement infini de signifiants sur le modèle du Même. Breton disait que le moyen pour mettre à distance les hallucinations était de « repasser par le réel en le redoublant ¹² ». On saisit là qu'il n'y a pas de recours aux additions comme dans la névrose, mais aux multiplications. C'est en cela que, face à la profonde incroyance à la signification phallique, Breton a recours à la certitude du double qu'il multiplie.

C'est ainsi qu'il affirme, dans le *Manifeste du surréalisme*, que l'esprit revit, dans l'art surréaliste, avec exaltation, la meilleure part de son enfance. Il ajoute : « C'est un peu pour lui la certitude de quelqu'un qui, étant en train de se noyer, repasse, en moins d'une minute, tout l'insurmontable de la vie ¹³. » C'est ce que Breton appelle le rapport à l'inconscient qui consiste à revivre son passé dans le présent. Mais, on l'aura compris, repasser, en moins d'une minute, tout l'insurmontable de sa vie, ce n'est pas de l'ordre de la croyance qui symbolise le réel du passé dans une métaphore. C'est, au contraire, de l'ordre de l'incroyance au Nom-du-Père et de la certitude qui repasse par le réel en le redoublant et en le multipliant.

J'en viendrai maintenant au statut de l'incroyance et de la certitude dans la cure analytique elle-même. Qu'est-ce qui est en jeu, pour un sujet, quand à l'appel du Nom-du-Père répond la carence du signifiant lui-même, de l'effet métaphorique, quand de l'Autre ne peut répondre qu'un trou à la place de la signification phallique ? On a l'exemple de Schreber, et on peut dire que lui aussi l'a crue, la femme, la figure divine, à tel point qu'il a été anéanti, laissé en plan. On se rappellera comment il a eu recours, par exemple, à l'homophonie pour lutter contre les hallucinations auditives des oiseaux qui répétaient des phrases dénuées de sens, ou comment il a eu recours à l'écrit, dans ses mémoires, comme vibration de l'introspection.

On peut dire que Schreber a finalement trouvé, dans l'Autre, ce qui l'a autorisé à la jouissance : la solution qui consiste à être la femme de Dieu, autorisée par lui, a fait qu'il n'a plus été persécuté. C'est ce qui l'amène à une stabilisation dans la métaphore délirante, qui fixe d'une autre façon le rapport entre la jouissance du sujet et la jouissance de l'Autre.

C'est ainsi que la solution, dans la psychose, est de faire résonner, dans la cure, un écho dans la béance de l'extimité, sur le mode de redoubler le réel sur l'axe imaginaire, dans une suppléance à ce qui peut faire monture à son fantasme, ou faire cadre à sa fenêtre. Ce qui stabilise, dans la psychose, est un remaniement des coordonnées symboliques qui n'ont pas été métaphorisées. C'est ce remaniement qui repasse sur les sillons qu'ouvre le signifiant dans le monde réel et qui a des effets sur l'imaginaire. On pourrait dire que c'est de l'ordre d'un faire avec le réel non symbolisable en opérant un bougé dans l'incroyance et la certitude.

J'en viendrai à la question de la croyance dans l'amour de transfert dans la cure analytique. Il y a plusieurs expressions, chez Lacan : le transfert est le moteur de l'analyse, il est le soutien de la parole, il est une incitation au savoir. Le principe du transfert est de l'ordre de l'*agalma*, dans la croyance en cette parure qui enveloppe quelque chose de caché. C'est ce qui amène l'analysant à vouloir savoir ce qu'il y a à l'intérieur, à l'intérieur de son symptôme, et il croit que l'analyste en saurait quelque chose. Le névrosé cherche à savoir et il n'a donc aucune difficulté à faire foi, à y croire, à cet Autre comme lieu où le savoir s'institue. Il s'agit alors de donner sa garantie au transfert, c'est-à-dire au sujet supposé savoir.

Il y a donc, dans une analyse, cette force de la croyance en un Autre comme lieu du savoir, alors que ce savoir n'est que supposé, puisqu'il se réfère au signifiant qui manque dans l'Autre : il s'agit d'une croyance fondamentalement trouée.

Concernant le transfert, l'analyste va maintenir un écart entre l'idéal et l'objet *a* afin de permettre à l'analysant de cerner le réel. Cela veut dire que la croyance en un idéal trouve sa limite à partir du réel.

Cette place à donner au réel, elle concerne aussi l'interprétation. Lacan dit bien que l'interprétation qui est du côté de la métaphore fait consister le symptôme ; ou encore, concernant l'obsessionnel, que l'analyste ne doit pas s'avancer dans des interprétations qui donneraient à y croire, aux *phallophanies*, à l'Autre en tant qu'il peut se présenter comme phallus.

Je me demanderai maintenant ce qu'on peut dire de la croyance concernant le discours analytique lui-même. Il s'agit, en effet, dans une analyse, de cerner le réel de son désir au-delà de la croyance en des fictions, de toucher le réel à le rencontrer comme impossible. L'inconscient est de l'ordre du mythe auquel on croit et auquel on donne plusieurs versions dans l'analyse : en résulte l'inconsistance qui s'en démontre dans des effets. On peut donc dire que c'est dans l'intervalle de l'inter-dit, ce qui est dit entre la croyance et le réel, que se situe l'élaboration dans une analyse.

Lacan évoque la syncope de la fonction phallique « qui ne se soutient que d'y sembler ¹⁴ ». À partir de là, on peut dire que le « y croire », en la femme, y croire dans le deux du sexe qui ferait Un, devient, dans le discours analytique, une coupure du deux, une coupure du Un : le deux, le chiffre, devient d'eux, *d* apostrophe qui fait coupure et qui sépare. Finalement, on peut dire que la croyance qui opère dans l'analyse est faite de béance, de « discord », et sépare du mythe pour cerner le réel. Autrement dit, puisque la femme est « pas-toute », puisqu'elle ne peut se dire dans un y croire, c'est le dit qui se pose en vérité, sachant que le dire ne peut qu'y *ex-sister*.

Mots-clés : croyance, certitude, amour, fiction, création.

*↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 29 juin 2017.

1.↑ J. Lacan, *R.S.I.*, inédit, Association freudienne internationale.

2.↑ Stendhal, *De l'amour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1980, p. 27, 28.

3.  Stendhal, *Œuvres intimes, Vie de Henry Brulard*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1955.
4.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 532.
5.  J. Lacan, *R.S.I., op. cit.*, leçon du 11 mars 1975, p. 115.
6.  A. Breton, *L'Amour fou*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1998, p. 23.
7.  *Ibid.*, p. 149.
8.  J. Lacan, « Motifs du crime paranoïaque. Le crime des sœurs Papin », *Minotaure*, n° 3-4, 1933-1934.
9.  A. Breton, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1981, p. 31.
10.  J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 506, 507.
11.  A. Breton, *Manifeste du surréalisme, op. cit.*, p. 32.
12.  *Ibid.*, p. 58.
13.  *Ibid.*, p. 54.
14.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 459.

Bernard Nominé

Destin des croyances, des certitudes et des convictions dans une cure analytique *

Grâce à la publication des textes de ce séminaire dans le *Mensuel*, j'ai pu me faire une idée de ce qui s'était discuté ici et je vais essayer de prendre place dans ce débat.

J'ai d'abord été sensible à la suggestion de Jean-Jacques Gorog ¹ qui a dégagé un processus de temporalité entre croyance, conviction et certitude, qu'il a fort justement référé au fameux apologue dit *du temps logique et de la certitude anticipée*. Marc Strauss ² a saisi la balle au bond et vous a proposé une mise en perspective borroméenne de ces trois concepts en référant croyance, conviction et certitude aux trois registres et il les a fait tourner, la croyance passant ainsi de l'imaginaire au symbolique et au réel avec, en conséquence, de pareils changements de statut pour la conviction et la certitude.

Cela supposerait que ces trois termes désignent des fonctions du même ordre pour qu'on puisse les faire tourner dans ce petit manège lacanien. Or j'y vois quelques difficultés puisque, d'emblée, Jean-Jacques Gorog a introduit un processus temporel entre ces trois termes. Dans le problème logique, exposé par Lacan, on croit d'abord que l'on est blanc ou noir, sans aucune preuve, on croit surtout qu'on va s'en sortir et que le directeur de prison a bien fait les choses, sinon, on ne se lancerait pas dans l'expérience.

Ensuite, en réfléchissant, on pose comme donnée de base que devant deux noirs on peut avoir la conviction qu'on est blanc, mais justement cette conviction ne viendra jamais, puisque le directeur a malicieusement mis les ronds noirs hors circuit. D'où la certitude anticipée après le temps de voir, puis le temps de comprendre avec les fameux temps d'arrêt, imposés par ce que les prisonniers observent quand ils se voient avancer en même temps vers la sortie, ce qui leur impose une révision de leur raisonnement. À l'issue de ce processus chacun doit se précipiter dans la hâte pour dire la certitude qu'il a d'être un blanc.

Armando Cote ³ a eu raison de rappeler la fonction de l'objet *a* dans cette affaire. Pour que le raisonnement fonctionne, les prisonniers ne doivent pas se compter comme trois identiques mais se penser $2 + a : A$ et B réfléchissant de la même façon à partir de ce qu'ils observent de C réduit à l'objet de leur observation et de leur déduction. Mais Armando Cote a ajouté fort justement que l'objet, c'est aussi le temps, l'objet hâté ou athée, comme on voudra, qui impose sa dynamique dans cette logique qui précipite la croyance en conviction et concourt à la certitude qui déclenche l'acte après les tergiversations du sujet.

Alors bien sûr on peut essayer de situer croyance, conviction et certitude selon les trois registres que le nœud borroméen noue. Cela a le mérite de donner à réfléchir sur ces trois termes. Mais puisqu'ils s'enchaînent dans un processus temporel qui les transforme l'un dans l'autre, cela me paraît compliqué de les situer de cette façon.

Certes le temps s'inscrit dans le nœud puisque le nœud donne la structure du dire comme événement et que c'est donc à un certain moment que le dire fait nœud. On pourrait d'ailleurs considérer, dans l'apologue de Lacan, que le dire qui s'énonce comme certitude fait nœud à la fin du processus en prenant dans sa boucle l'imaginaire au temps de voir et le symbolique au temps pour comprendre. On serait alors amené à considérer que le dire comme certitude est une façon de faire le nœud à partir du réel comme moyen.

Mais s'il y a quelque chose que j'ai retenu de Lacan, dans sa façon de concevoir le nœud borroméen et de le manipuler, c'est que le dire peut faire nœud de diverses façons et c'est ce que je vais exploiter.

Remarquons au passage que si la croyance témoigne d'une position subjective, tout comme la conviction qui relève clairement de l'intime, la certitude, en revanche, à moins d'être délirante, peut se passer de tout jugement subjectif, elle se présente comme issue d'un raisonnement logique. Ces trois termes sont donc loin d'être homogènes. Chacun a d'ailleurs plusieurs acceptions. Croire que n'est pas croire X ou Y , ni croire à, ou croire en... Les convictions peuvent caractériser une position subjective, auquel cas elles sont de l'ordre des valeurs dont chacun peut se targuer, mais la conviction peut être aussi le résultat d'une soumission du sujet aux arguments de l'autre. Quant à la certitude, elle peut être vérifiée, anticipée ou délirante.

Arrêtons-nous un moment sur la croyance. Mes prédécesseurs dans ce séminaire n'ont pas manqué de le souligner : la croyance est inhérente au processus de la parole. L'être parlant, n'ayant pas participé à sa conception ni à sa naissance, ne peut que croire sur parole celui qui lui attribue une

identité. Croyance et identité vont donc de pair. Dire : « Je crois », c'est affirmer quelque chose de son existence, de son identité, de son affiliation. C'est donc le sujet qui s'affirme dans ce *credo* plus que dans le *creditum*, l'objet de la croyance.

Le philosophe Clément Rosset remarque que la croyance est une opération qui relie un sujet incertain à un objet indéterminé, puisque par définition on ne peut s'assurer de l'existence de l'objet de la croyance. Ce n'est pas tant le sujet qui importe, pas plus que l'objet, l'important, c'est la croyance comme copule qui les relie. C'est pour cela qu'on y tient, à cette croyance, même si elle ne se réfère qu'à de l'incertain. Dans la croyance le sujet s'affirme. On pourrait invoquer un *credo* simili-cartésien : *credo, ergo sum*.

Dans l'histoire, les exemples ne manquent pas d'autorités totalitaires qui s'attaquent à des *credo* indésirables, torturant les fidèles pour les faire abjurer. L'effet le plus notable, mais pas forcément escompté, étant de susciter des vocations de martyr.

Cette question du martyr, hors du fait qu'elle est toujours d'actualité, est importante pour nous dans la mesure où elle révèle le lien de la croyance avec l'affirmation de l'existence d'un sujet, et ce malgré la certitude qu'il peut avoir de son être mortel. On voit bien ce qu'il se passe avec les attentats suicides des jeunes islamistes radicalisés : ils choisissent la mort. Mais il faut rappeler qu'à l'époque des premiers pas de la chrétienté il y a eu, à Rome notamment, un véritable engouement pour le martyr. Ce phénomène n'est donc pas une spécialité de telle ou telle religion, ou de telle ou telle époque, c'est un phénomène structural qui peut s'interpréter de différentes manières selon le point de vue que l'on adopte : religieux, sociologique ou psychanalytique.

La question a été soulevée par Freud dans *L'Avenir d'une illusion*. Freud considère que l'être humain est aux prises avec différentes nécessités qui ne s'accordent pas entre elles. Les nécessités de son corps qui demande à vivre et à se satisfaire, les vicissitudes du monde qui peuvent lui être néfastes et les nécessités de la vie en société qui, si elle permet aux hommes de s'unir contre l'adversité, restreint quand même la liberté de chacun à se satisfaire. Freud avance que la religion est une façon d'accorder ces trois registres à priori incompatibles. Dans un premier temps, elle nomme le danger réel en y voyant le signe d'une intervention divine, et dans un second temps elle parie sur une possibilité d'amadouer ce réel devenu divinité en y faisant allégeance par la pratique religieuse, essentiellement sacrificielle.

À plus d'une occasion Lacan a souligné que Freud avait eu l'idée d'un nouage borroméen, sans nous dire explicitement où il en voyait la preuve.

Eh bien je crois pouvoir dire que c'est dans ce texte *L'Avenir d'une illusion*. En effet, c'est comme si Freud nous disait que la religion est une façon de concilier réel, symbolique et imaginaire.

C'est ce que Lacan décrit dans le séminaire *Les non-dupes errent*. Il considère alors que l'amour divin est une façon d'accorder l'imaginaire du corps avec le réel de sa destinée mortelle. Autrement dit, il fait du symbolique un représentant de l'amour divin qui sert de moyen pour nouer imaginaire et réel.

Le symbolique pris comme moyen



J'en conclus que la croyance religieuse serait alors le nœud lui-même, ou du moins une certaine façon de faire le nœud. D'où le côté irréductible de la croyance. Si la croyance est une façon de nouer symbolique, réel et imaginaire, on comprend que le sujet tienne à sa croyance et, dans certains cas, qu'il y tienne plus qu'à sa vie d'ici-bas, s'il a la conviction qu'il pourra jouir d'une vie éternellement. C'est sans doute avec cette conviction que certains se précipitent dans le martyre.

Si la croyance religieuse est une façon d'utiliser le symbolique comme moyen pour faire le nœud qui donne sens à l'existence, on comprend que l'athéisme ne soit pas la voie commune. Cela devrait pouvoir être l'issue d'une psychanalyse. C'est en tout cas ce que Freud en attendait : que l'analyse interprète cette illusion qu'est la religion.

Lacan ne l'a pas complètement suivi sur ce point puisqu'il a envisagé plutôt le triomphe de la Religion, remarquant que la Science ne viendrait pas à bout de la croyance religieuse. On le vérifie aujourd'hui : les avancées considérables de la science ne font pas reculer les croyances, elles les alimentent, voire elles les radicalisent.

Il m'arrive de temps en temps de recevoir des personnes qui ont une pratique religieuse rigoureuse qui ne leur épargne ni l'angoisse ni la

dépression et qui pensent que la psychanalyse pourrait les aider à sortir d'une impasse. Je m'aperçois assez souvent que la pratique religieuse, surtout quand elle est scrupuleuse, est une façon, pour certains, de faire tenir un nœud qui ne demanderait qu'à se défaire. C'est particulièrement net quand il s'agit d'une personne qui s'est convertie, c'est-à-dire quand cette religion ne lui a pas été transmise dans le pack de ses identifications idéales. Ce qui m'apparaît problématique, dans de tels cas, ce n'est pas tant la croyance religieuse en elle-même que ce dont elle témoigne : du rapport du sujet aux signifiants de l'Autre pris au pied de la lettre.

Mais sans aller jusqu'à cette configuration extrême, la croyance religieuse de l'analysant, quand il apparaît qu'elle lui est essentielle, requiert de l'analyste une certaine prudence. Il ne s'agit pas pour l'analyste de chahuter ce nouage. Mais plutôt de se faire la dupe de la confusion naturelle que l'analysant peut faire, au départ, entre la figure de Dieu et la fonction du sujet supposé savoir. Ce n'est qu'au cours de la cure que l'analyste verra s'il lui est possible d'amener son analysant à entrevoir la méprise du sujet supposé savoir. Bref, le psychanalyste n'a rien à gagner à contrer la croyance de son analysant quand elle est le seul moyen pour un sujet de soutenir son être au monde.

Et pourtant, on peut se dire que si demande d'analyse il y a, la croyance a perdu de son efficacité. L'instauration de la supposition de savoir dans le transfert n'indique-t-elle pas que l'analysant a changé sa façon de faire le nœud ?

En effet, Lacan nous montre dans son séminaire *Les non-dupes errent* qu'il y a plusieurs façons de faire ce nœud essentiel. Il y a par exemple le nœud de l'amour courtois qui utilise l'imaginaire comme moyen pour accorder le réel et le symbolique.

L'imaginaire pris comme moyen



Dans cette configuration, le sujet amoureux se persuade avec son imaginaire que l'objet aimé a toutes les vertus qui assureront une jouissance éternelle, bref, de quoi le consoler de la vanité des biens de ce monde. C'est encore d'une croyance qu'il s'agit, mais là elle s'appuie sur l'imaginaire comme moyen. On pourrait dire que cette croyance concerne aussi le transfert dans la mesure où c'est de l'amour qui s'adresse au savoir. Cette croyance institue le sujet supposé savoir sans lequel le nœud du transfert ne s'établit pas. Toute la question, c'est, bien sûr, l'avenir de cette croyance dans le sujet supposé savoir au cours de la cure.

S'il n'est pas question de défaire ce nœud, il faut penser que la solution est de faire le nœud autrement. Or, il ne reste plus qu'une seule façon de faire ce nœud, ce serait d'utiliser le réel comme moyen pour accorder l'imaginaire du corps et le symbolique qui est l'appareil de la jouissance.

Ce nœud, fait à partir du réel comme moyen, peut-il se fonder sur une opération du type croyance ? Croire au réel est, tout du moins pour les philosophes, un contresens. La rencontre avec le réel conduit plutôt à l'incrédulité ; on n'en croit pas ses yeux ou pas ses oreilles. La rencontre avec le réel dissout la croyance.

Il se trouve que, travaillant en ce moment sur le mot d'esprit, je découvre que cette façon de faire le nœud en utilisant le réel comme moyen est celle du mot d'esprit. Celui-ci crée la surprise car il noue autrement le symbolique à l'imaginaire ; il bouscule le sens commun en nouant par le réel de *lalangue* l'imaginaire au symbolique. L'effet de surprise est garanti.

Le réel pris comme moyen



Lacan a pris très au sérieux le travail de Freud sur le mot d'esprit. Vous vous souvenez sans doute qu'il a essayé de l'inscrire dans le premier de ses nouages, à savoir le graphe. Il a fait ensuite du mot d'esprit un modèle pour le dire de l'interprétation. Eh bien, je pense depuis longtemps qu'on devrait pouvoir rendre compte de ce dire de l'interprétation selon le modèle du mot

d'esprit à l'aide de la logique borroméenne. L'interprétation doit démonter le nœud de sens dans lequel l'analysant est empêtré. Mais défaire le nœud, c'est impossible ; il s'agit plutôt de proposer une autre façon de le faire et au passage de faire entrapercevoir le pas de sens qui est au cœur du nœud.

Ce qui peut pousser l'analyste à ce dire de l'interprétation qui prend le réel de *lalangue* comme moyen pour proposer un nouveau nouage, c'est son écoute, c'est exactement le fait qu'il accepte d'incarner ce lieu tiers où les signifiants résonnent, la fameuse troisième oreille d'après Theodor Reik. Est-ce une croyance qui pousse l'analyste à occuper cette place ?

Claire Montgobert ⁴ nous a rappelé que, pour Freud, l'apprenti analyste doit avoir acquis dans son analyse « la ferme conviction de l'existence de l'inconscient. » Effectivement, le minimum qu'on puisse attendre d'un analyste, c'est qu'il ait fait pour lui-même la preuve de l'existence de l'inconscient. Et face à une preuve, la croyance perd sa raison d'être. Cette *ferme conviction* que Freud exigeait n'est pas de l'ordre de la croyance. Claire Montgobert nous invitait à l'assimiler à une certitude. Effectivement, si c'est la croyance qui participe à l'instauration du sujet supposé savoir au départ de la cure, la fin du processus qui implique le dévoilement de cette méprise conduit plutôt à la *ferme conviction* pour Freud et à la *certitude* pour Lacan. « Dans la structure de la méprise du sujet supposé savoir le psychanalyste pourtant doit trouver la certitude de son acte et la béance qui fait sa loi ⁵. »

Je m'aperçois en terminant ce travail que je n'ai pas dit grand-chose de la conviction. Je pourrais en dire un mot en la déclinant au pluriel. Les convictions, chacun a les siennes. C'est un jugement de valeur qui dépasse la raison, qui se passe de preuve. Ces convictions ont plusieurs origines. La plupart du temps c'est un héritage familial, leur caractère surmoïque est alors évident. Le surmoi est un héritage qui dicte des choix de jouissance. Mais les convictions peuvent aussi n'être imputables qu'au sujet lui-même, auquel cas elles relèvent de sa vision du monde, c'est-à-dire de son fantasme. On ne voit le monde qu'au travers de la fenêtre de son fantasme, mais ce que l'on n'aperçoit pas dans cette fenêtre, c'est ce qu'elle implique comme position de jouissance. Il faut pour cela une analyse et l'exemple rapporté par Armando Cote à propos des confidences faites par un analysant de Lacan montre bien que ce n'est qu'au dernier moment de son analyse que le sujet cède sur son fantasme qui l'aveuglait sur sa jouissance.

À bien y réfléchir, ce qui est au centre du nœud, c'est ce fameux trèfle qui enlace trois sortes de jouissances, celle du sens, la phallique et celle qui ne devrait pas exister, celle qu'il ne faudrait pas. Le nœud se caractérise

par cet enlacement central trifolié et il me semble que cela dessine assez bien ce qu'il en est des convictions dont un sujet se soutient, là où s'entremêlent le sens qu'il donne à sa place dans le monde, la valeur phallique qui le soutient et la béance entraperçue du manque de garantie dans l'Autre.

On devrait donc pouvoir attendre d'une analyse menée à son terme que croyance et convictions aient été dévoilées dans leur fonction de justifier et de couvrir des choix de jouissance et qu'elles aient donc perdu de leur nécessité. Au profit d'une autre façon de faire le nœud à partir de l'opération de certitude qui caractérise l'acte de l'analyste, lequel se fonde sur l'effet du réel qui contre la croyance puisqu'il démontre cette chose incroyable : « Qu'il puisse se dire quelque chose sans qu'aucun sujet le sache ⁶. »

Mots-clés : croyance, certitude, conviction, nouage borroméen, mot d'esprit.

*↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 29 juin 2017.

- 1.↑ Jean-Jacques Gorog, « Le doute comme certitude », intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », *Mensuel*, n° 112, Paris, EPFCL, février 2017.
- 2.↑ Marc Strauss, « Tromperie, ambiguïté et erreur », intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », *Mensuel*, n° 113, Paris, EPFCL, mars 2017.
- 3.↑ Armando Cote, « Le temps logique et la certitude anticipée », intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », *Mensuel*, n° 115, Paris, EPFCL, mai 2017.
- 4.↑ Claire Montgobert, « L'athée, le psychanalyste et le politique », intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », *Mensuel*, n° 113, mars 2017.
- 5.↑ J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 338.
- 6.↑ *Ibid.*, p. 336.

JOURNÉE EPFCL 2017

Le devoir d'interpréter

Florilège d'entretiens

Entretien

Jean-Yves Masson * avec Dominique Marin

L'étranger en notre langue

En prélude aux prochaines journées nationales sur Le devoir d'interpréter, Jean-Yves Masson nous a accordé un entretien sur la part de l'interprétation dans la traduction. Nous le remercions pour le temps qu'il nous a accordé et le souci de précision de son propos.

Dominique Marin : Dans un texte célèbre, Lacan écrit : « Pour libérer la parole du sujet, nous l'introduisons au langage de son désir, c'est à dire *au langage premier* dans lequel, au-delà de ce qu'il nous dit de lui, déjà il nous parle à son insu, et dans les symboles du symptôme tout d'abord ¹. » Il s'inscrit dans la suite de Freud qu'il compare à Champollion pour souligner ce que le déchiffrement analytique doit à la traduction. La psychanalyse vous inspire-t-elle ?

Jean-Yves Masson : Dans mon travail de théoricien et d'historien de la traduction, j'ai comparé « l'analyse » des traductions à la psychanalyse dans la mesure où je recommande *d'écouter* une traduction comme on écoute un patient, c'est-à-dire sans la juger avant de l'avoir comprise, même quand elle vous choque. Pourquoi tel traducteur d'il y a un siècle, deux siècles, a-t-il traduit de telle ou telle manière ? La réponse n'est pas toujours facile à trouver, mais il faut en tout cas à chaque fois se poser la question. J'ai demandé à ceux qui travaillaient pour *l'Histoire des traductions en langue française*, que je codirige avec Yves Chevrel chez Verdier, d'adopter, pour décrire une traduction du passé, la « réserve empathique » qui définit selon Freud l'attitude de l'analyste, terme auquel, vous le savez, s'est substituée plus tard l'idée de « neutralité bienveillante », qui est un oxymore, mais très productif.

Cela pour vous montrer que je recours volontiers, en les transposant, aux concepts psychanalytiques, toujours féconds pour la pensée.

La question de l'interprétation m'a occupé durant plusieurs séances de mon séminaire, j'espère donc que je serai capable de répondre à vos questions de façon intéressante. Le mot interprétation est un des plus complexes qui soient et son application au champ de la traduction ne va, en fait, pas de soi.

D. Marin : Le projet de l'histoire des traductions semble un immense chantier. Comment est-il né et quel enjeu représente-t-il pour vous ?

J.-Y. Masson : On peut considérer que l'idée de cette *Histoire*, qui est limitée à la langue française (puisque les Espagnols et les Anglais ont fait ou sont en train de faire leur propre histoire), nous est venue en même temps, à Yves Chevrel et à moi-même. J'évoquais ce projet sur un mode un peu utopique dans le « document de synthèse » qui accompagnait mon dossier d'habilitation ² en 2002, et après la soutenance, Yves Chevrel m'a dit qu'il y avait déjà songé plusieurs fois. Nous avons décidé de nous lancer ensemble. S'il n'avait pas été là pour apporter son expérience, je ne me serais certainement pas risqué dans cette aventure. Nous avons convaincu les éditions Verdier, avec qui je travaille depuis de longues années, de nous suivre. Ensuite, il a fallu trouver les collaborateurs, et ce fut une longue histoire. Heureusement, pour chaque volume, nous avons eu le concours de collaborateurs que le défi n'a pas effrayés.

L'intuition première de cet ouvrage fut l'idée de rendre justice aux traducteurs du passé, ces travailleurs de l'esprit dont on ne reconnaît pratiquement jamais l'importance dans la vie culturelle et intellectuelle : surtout en France, ils sont absents, à de très rares exceptions près, non seulement des histoires de la littérature, mais même de l'Histoire tout court. Or leur rôle a été (et est encore) immense, fondamental. Et ce rôle n'a pas été seulement considérable dans le domaine littéraire : il nous est apparu très vite que nous ne pouvions pas nous contenter d'une histoire de la traduction *littéraire*, ce qui a été le choix des responsables de *The Oxford History of Literary Translation in English* (bien que *Literary Translation* inclue tout de même pour eux la philosophie ou l'histoire et naturellement la traduction de la Bible). Nous avons voulu montrer comment le « patrimoine intellectuel » de la langue française (ce qui implique donc qu'on tienne compte de tout ce qui s'est traduit en français hors de France) s'était constitué *aussi* par la traduction : le français, contrairement à un préjugé bien enraciné, a été dès le début une grande langue de traduction, il ne l'est pas devenu récemment. Chacun de nos volumes passe donc en revue, pour chaque période, le rôle de la traduction dans les différents domaines : religion, droit, philosophie,

histoire, sciences, récits de voyage, etc. Et même si la littérature occupe environ un tiers de chaque volume, nous n'avons pas oublié, par exemple, à partir du XVIII^e siècle, les livres pour enfants, plus tard les livrets d'opéra ou, au XX^e siècle, le cinéma, la bande dessinée ou la chanson.

Il faut donc conférer aux traductions le statut d'œuvres : ce sont des œuvres secondes, différentes de celles qui ont été écrites directement en français, mais ce sont bien des œuvres, et elles ont contribué à l'histoire de la langue car bien des néologismes ont été forgés par des traducteurs, pour traduire des idées venues de l'étranger. C'est donc à la fois une histoire des traducteurs, de leur activité (la traduction, mais souvent aussi la promotion des auteurs étrangers), et enfin *des traductions* au pluriel, parce que l'unité d'étude est à chaque fois le livre publié, chaque édition constituant, au fil des rééditions (et parfois de manipulations et de rhabillages divers), un nouvel objet d'étude. Nous avons essayé de retrouver la manière dont travaillaient les traducteurs du passé, les contraintes qui pesaient sur eux ; nous avons voulu, comme le recommandait Antoine Berman dans son livre fondateur *Pour une critique des traductions*³, les écouter parler de leur travail, le justifier ou le critiquer au travers de préfaces, d'introductions, d'épîtres dédicatoires... Retrouver qui était tel ou tel traducteur s'apparente parfois à une enquête policière : les indices sont parfois minces, quand il ne nous reste qu'un nom (qui est peut-être bien un pseudonyme), voire de simples initiales, sans aucune autre indication. C'est pourquoi ce sont bien *les traductions*, celles que nous pouvons consulter, lire, étudier, décrire, qui constituent notre objet principal, celui dont l'existence est indubitable. Et comme les fichiers des bibliothèques sont truffés de pièges, nous nous sommes fixé pour règle de ne jamais parler d'une traduction sans l'avoir eue entre les mains, sans avoir vérifié par nous-mêmes en quoi elle consiste... (si même elle existe, car les bibliographies sont pleines d'ouvrages fantômes). Il en résulte une aventure passionnante, qui restera à poursuivre, car il est impossible en quatre volumes d'être exhaustif. Mais nous avons mis à jour un objet d'étude qui était jusqu'ici méconnu et qui mérite vraiment l'attention. L'Université française en prend conscience en ce moment.

D. Marin : Il ne s'agit donc pas seulement de lever l'anonymat du traducteur mais de lui accorder une juste place. Une de vos nouvelles, *Un retour*⁴, évoque l'idée que le traducteur est encore bien souvent objet de mépris de la part des écrivains. Vous lui conférez un véritable statut d'auteur, mais de quoi en fait est-il l'auteur à part entière ? Pour revenir sur le thème qui nous préoccupe, je précise ma question : sur quoi porte l'interprétation du traducteur qui vous permet d'affirmer sa valeur d'auteur ?

J.-Y. Masson : J'ai joué dans cette nouvelle avec le soupçon qui pèse sur le traducteur, et que mettent en scène bien d'autres fictions, notamment la nouvelle *Le Traducteur cleptomane* de Deszö Kosztolányi ⁵, dont j'ai écrit un long commentaire (je ne la connaissais pas encore quand j'ai écrit *Un retour*, qui a paru dans la NRF en 1993), ou le roman de Claude Bleton *Les Nègres du traducteur* ⁶.

Dire que le traducteur est un « auteur », c'est lui reconnaître une « autorité » alors que la tradition occidentale la lui dénie. Mais *quelle* autorité ? De quoi le traducteur est-il l'auteur ? M. de La Palice répond qu'il est l'auteur... de sa traduction. Mais ce qui caractérise le traducteur, c'est qu'il n'est pas le *seul* auteur du texte traduit. C'est ce qui gêne tout le monde : *de qui* est un texte traduit ? Puisque nous parlons d'interprétation, ce constat semble moins gêner les mélomanes. Quand j'écoute la 32^e Sonate de Beethoven par Yves Nat, est-ce que j'écoute Beethoven ou Yves Nat ? J'écoute les deux, car il est évident que si, après, j'écoute la même œuvre par Claudio Arrau ou par François-Frédéric Guy, les différences vont me sauter aux oreilles sans que je nie qu'il s'agisse de la même œuvre. Et je peux avoir mes préférences, mais je ne vais pas dire que ces interprétations se contredisent ou s'excluent. De la même manière, si je lis *Les Frères Karamazov* dans la traduction de Boris de Schlœzer (1929), puis dans la traduction d'André Markowicz (2002), je vais lire deux fois la même histoire, mais je ne pourrai pas manquer non plus de constater, non seulement que la langue française a changé entre ces deux dates, mais que les deux traducteurs ne comprennent pas du tout Dostoïevski de la même façon. Le traducteur le plus récent a défini son travail contre une vision trop « lisse » de Dostoïevski qui était selon lui celle de Boris de Schlœzer, mais ce dernier, en 1929, était lui-même certainement soucieux de donner une vision de ce roman plus moderne et plus précise que celle des premiers traducteurs, Halpérine-Kaminsky et Charles Morice (1888), dont le travail se présentait d'ailleurs comme une « adaptation ».

Il se trouve qu'il y a bien des différences entre l'interprétation musicale et la traduction littéraire, mais que, dans les deux cas, on ait affaire à un intermédiaire entre le créateur et le « public », auditeurs ou lecteurs, constitue un grand point commun. Il est vrai que la 32^e Sonate de Beethoven n'est pas faite pour être lue, qu'elle n'existe pas en dehors des moments où on la joue, que toute la partition est destinée à l'interprète, alors que le texte d'un auteur n'est pas « fait » pour être traduit mais d'abord pour être lu dans sa langue. Si je pouvais lire Dostoïevski en russe, pourquoi irais-je le lire en français ? Aucun auditeur dans une salle de concert ne se sent humilié de ne pas savoir lire la musique quand un interprète lui joue la

32^e Sonate de Beethoven, alors que le fait d'avoir *besoin* d'une traduction pour lire une œuvre écrite en langue étrangère me rappelle que je ne sais pas cette langue, me renvoie à ma finitude. Le traducteur se transforme dès lors en intermédiaire douteux : ce que je veux, c'est lire Dostoïevski, pas Markowicz ou Boris de Schloëzer, qui sont très estimables, mais que bien sûr je ne considère pas comme les égaux de Dostoïevski. La compétence de l'interprète musical n'est que peu contestée ; celle du traducteur l'est toujours, parce qu'il est soupçonné de faire écran entre l'auteur et le lecteur, bien plus qu'il n'est remercié d'être un médiateur. Un *souçon* pèse toujours sur la traduction.

Quand je lis une œuvre traduite, le texte que je lis est à la fois de l'auteur *et* du traducteur. Il n'y a pas d'électrolyse de la traduction qui permettrait de séparer l'hydrogène de l'auteur de l'oxygène apporté par le traducteur. Il est impossible d'indiquer la « proportion » qui revient à chacun de façon certaine. C'est pourtant un problème très concret : quand on déclare une adaptation théâtrale à la Société des auteurs et compositeurs dramatiques (la SACD, fondée par Beaumarchais), on élabore une « clé » de répartition qui fixe la part qui revient au traducteur et à l'auteur... sauf que c'est une affaire purement juridique, car il peut y avoir aussi une part pour l'agent, une autre pour l'éditeur du texte, etc. Dans la pratique, la SACD n'emploie plus le mot « traduction », elle parle de « texte français de X ou Y ». Ce refoulement est significatif. Il correspond à la résolution pratique d'un problème intellectuellement – ou, si l'on veut, artistiquement – insoluble.

Je parle de refoulement, parce que j'ai été longtemps persuadé que ce concept d'origine psychanalytique, si galvaudé soit-il, s'appliquait à l'attitude du lecteur devant la traduction : aucun de nous n'est heureux de penser qu'il n'a pas vraiment lu Tolstoï, ou Dostoïevski, ou Goethe, mais seulement ces auteurs traduits par untel ou untel. Du coup, je pensais et je pense toujours que, quand nous lisons une traduction, nous écartons tous plus ou moins l'idée que nous lisons une traduction. En fait, je suis persuadé aujourd'hui qu'il ne s'agit pas d'un refoulement mais d'une dénégation, du même genre que la dénégation théâtrale théorisée par Anne Ubersfeld, de qui j'ai beaucoup appris. Quand je suis au théâtre, quand je regarde un film, je sais que je suis au théâtre, je sais que je suis au cinéma, mais la dénégation fait que je mets cette conscience entre parenthèses tout en la conservant à l'arrière-plan, ce qui permet le fonctionnement cathartique de la fiction. Je « crois » à ce que je vois parce que je n'y « crois » pas entièrement. Comme dans le rêve, où je « crois » à mon rêve parce que je « sais » qu'il n'est pas « vrai ». De même, je pense, sans en avoir encore la preuve, que nous « nions » que le texte que nous lisons soit du traducteur, d'où l'étrange

impression de réveil brutal quand nous « butons » sur une phrase qui nous rappelle que le texte est traduit. C'est ce qui explique à mon sens que les traducteurs, surtout à l'âge classique, mais aujourd'hui encore aussi, aient multiplié les efforts pour faire oublier que le texte qu'ils donnent à lire est traduit : il faut que « ça coule » pour que la méfiance du lecteur soit endormie et que la lecture ait bien le statut de rêve. S'il y a une aspérité dans le texte, j'en attribuerai toujours la faute au traducteur avant d'en rendre l'auteur responsable : le traducteur, qui sait qu'il sera sommé de se justifier, aura toujours tendance à gommer ces aspérités. S'il ne le fait pas, s'il lutte contre cette tendance, c'est qu'il accepte d'être accusé de mal faire, c'est qu'il résiste à la demande du lecteur, ce qui peut être une excellente décision : mais cela dérangera le lecteur.

Je dis cela parce que je crois ce processus plus important que le pré-tendu « ethnocentrisme » des traducteurs du passé soucieux d'assimiler l'œuvre étrangère au lieu de lui reconnaître son étrangeté : il faut beaucoup d'éducation et de raffinement pour accepter que ce qui est écrit dans notre langue puisse être néanmoins étranger, c'est la définition de *l'Unheimlichkeit* selon Freud là encore.

Dans tous ces cas, il s'agit de savoir si le traducteur se fait oublier ou pas. Mais même s'il fait tous les efforts pour se faire oublier, pour paraître invisible, le traducteur ne peut abolir sa présence : *je sais bien* que Tolstoï ou Goethe n'ont pas écrit en français. La solution naïve consiste à réduire le traducteur au rang de simple technicien, agent de communication : cela ne correspond pas à la réalité. Le traducteur ne peut jamais mettre entre parenthèses sa subjectivité. C'est cela qui fonde son statut d'auteur : un auteur *second*, mais un auteur (Jean-René Ladmiral dit « un récrivain »). Un texte contient potentiellement autant de traductions qu'il aura de traducteurs : il n'y a pas deux traductions identiques, et si elles le sont autrement que sur des points ponctuels c'est forcément qu'il y a eu plagiat. La très vieille légende inventée pour sacraliser la traduction grecque de la Bible par les Septante en témoigne très bien *a contrario* : soixante-douze sages juifs sont censés avoir traduit la Bible en grec chacun de son côté au temps du pharaon Ptolémée Philadelphie, et, parce qu'ils étaient éclairés par Dieu, être tous arrivés au *même* résultat à la virgule près sans se consulter ! C'est précisément ce qui n'est pas humainement possible : il y faut l'intervention de Dieu. C'est comme si Dieu s'était traduit lui-même ! Mais la condition ordinaire, humaine, de la traduction, c'est au contraire cette diffracture à l'infini, cette production inépuisable de différence dans l'identité. C'est exactement le sens qu'on peut donner au mot interprétation à propos

de traduction : cela signifie que le texte qui était clos en tant que texte-source est potentiellement inachevable et infini en tant que texte-cible.

D. Marin : Cette définition de l'interprétation comme « production inépuisable de différence dans l'identité » ne peut que nous arrêter car c'est ce qui fait la difficulté de la cure analytique. Comment épuiser ce processus d'une façon logique et efficace ? Le dispositif de la cure analytique pousse celui qui s'y soumet, l'analysant, à produire des interprétations sur ce qui encombre son existence, son symptôme. Il se trouve à cette place du traducteur qui cherche à interpréter le texte-source, comme vous le nommez, mais ce texte lui résiste comme une langue étrangère à jamais perdue. La seule issue pour que le texte-cible ne gonfle pas indéfiniment dans un travail d'interprétation sans fin concerne l'intraduisible, le reste impossible à traduire. L'originalité de votre propos est de ne pas méconnaître cette part d'intraduisible et de vous y appuyer. Iriez-vous jusqu'à soutenir que le traducteur interprète les limites de sa propre langue, celle dans laquelle il réécrit le texte-source ? Ici il me semble que le parallèle avec la musique s'arrête car, si l'interprète est libre de son jeu, il a affaire à une partition *parfaitement* codée, sans énigme, au contraire de ce qui se joue avec la langue. Se confronter à l'intraduisible n'est pas sans effet.

J.-Y. Masson : Je ne suis pas tout à fait sûr qu'une partition soit toujours « parfaitement » codée, mais je vous accorde que la musique ne pose jamais des énigmes du même ordre que celles du langage. La question cruciale de l'intraduisible est bien sûr au cœur de toute réflexion sur la traduction, et d'abord parce que la traduction en soi soulève depuis toujours une objection de principe : rien ne serait jamais parfaitement traduisible ; il y aurait toujours une fatalité de la « trahison » dans la tentative même de traduire, qu'exprime le fameux jeu de mot italien *traduttore, traditore*, devenu un lieu commun singulièrement tenace. En 1955, Georges Mounin a consacré tout un essai, *Les Belles Infidèles*⁷, qui reste son meilleur livre sur la traduction, à cette question de l'impossibilité de traduire. Impossibilité, ou plutôt inutilité : à la limite, selon cette vieille tradition de pensée *traductophobe*, le dommage infligé à tous les textes traduits, mais surtout aux textes littéraires, serait plus grand que l'intérêt de les traduire. La première phrase de l'essai de Mounin (qui entendait réhabiliter la traduction) est d'une netteté lumineuse : « Tous les arguments contre la traduction se résument en un seul : elle n'est pas l'original. » Rétrospectivement, cette phrase est l'acte de naissance de la « traductologie » moderne, qui ne portait pas encore ce nom.

Oui, pour pouvoir traduire, il faut accepter une perte, un deuil : dans la traduction l'œuvre originale n'est plus là, ou plutôt, ce qui a disparu c'est tout ce qui relève, en elle, du signifiant – mais on peut être très attaché au signifiant, au « corps » de la langue, à la chair des mots, il est même difficile de faire autrement. Et la littérature, avec à son sommet la poésie, semble le mode d'être du langage où le signifiant joue le plus grand rôle (rythme ou harmonie des cadences verbales, jeux d'assonances ou d'allitérations, rimes, etc.), même si elle ne se réduit pas au cliquetis des sonorités. Nous parlions à l'instant de musique : la « musique » de toute langue serait intransposable dans une autre. Et c'est vrai. Sauf que, justement, ce n'est pas une *langue* qu'on traduit, mais à chaque fois une *parole*, c'est-à-dire la mise en œuvre singulière de cette langue dans un acte de signification. Et comme cet acte de signification passe par les structures de la signification propres à la langue, selon sa grammaire, il ne s'agit jamais de traduire des mots (on sait depuis Cicéron ⁸ que c'est impossible), mais des phrases, des actes de langage. Y compris quand la parole est parole de poésie.

La traduction ne peut se justifier que parce qu'on estime possible (plus ou moins, c'est tout le problème) de confier à d'autres signifiants appartenant à un autre système verbal (c'est-à-dire à une autre langue) les mêmes signifiés, ou plutôt des ensembles de signifiés « équivalents ». Ce qui veut dire, plus profondément, que, pour traduire, il faut croire au sens, alors que c'est cette croyance qui a été déconstruite au *xx^e* siècle, surtout par le structuralisme, mais pas seulement par lui. S'il n'y avait pas de « sens » d'un texte, il serait inutile de le traduire, car ce qui est traduisible dans un texte, et même déjà dans toute parole non écrite, c'est le sens. Et il faut croire, deuxièmement, à la possibilité de *communiquer* ce sens, alors que nous savons bien que la communication, même à l'intérieur d'une même langue, est précaire, imparfaite, ne fonctionne jamais parfaitement, et cela non seulement de sujet parlant à sujet parlant, mais même entre un sujet parlant et lui-même. Je ne suis jamais tout à fait sûr de me comprendre, ni bien sûr de comprendre autrui. Or si je traduis, je ne peux traduire que ce que j'ai compris. En l'occurrence, ce que je *crois* que l'auteur de la phrase ou du texte que je traduis a *voulu dire*. Car pour écrire, en fait, il faut avoir la même audace que pour traduire : l'audace de croire à la possibilité de communiquer, y compris avec soi-même dans le cas d'un écrit strictement intime. D'où la célèbre phrase de Proust qui dit dans *Le Temps retrouvé* que « le devoir et la tâche de l'écrivain sont ceux d'un traducteur », même si le « texte-source » que l'écrivain doit traduire est du même ordre que ce texte dont vous parliez, le texte que l'analysant cherche à interpréter, écrit dans une langue étrangère perdue. Écrire et traduire sont deux formes d'écoute interprétatives,

qui diffèrent en ceci que le texte est matériellement présent dans le second cas, même s'il pose mille difficultés, alors qu'il est à inventer dans le premier cas (mais « inventer » en latin veut dire : mettre au jour ce qui est caché).

On peut bien fétichiser le signifiant, expliquer qu'on veut en conserver « quelque chose », comme on le lit dans les déclarations de certains traducteurs, la vérité est qu'on n'en conserve *rien*, même quand la traduction s'effectue entre des langues parentes (comme le français et l'italien, par exemple, ou l'allemand et le danois). Ce qu'on peut en conserver, très partiellement, même dans un cas comme celui-là, est dérisoire. Et pourtant on traduit. On traduit *parce qu'il le faut bien*. Mais aussi parce qu'on en a le désir, dans un nombre non négligeable de cas.

Que veut dire « signifiés équivalents » ? Parler d'équivalence signifie déjà qu'il n'y a pas d'identité : il y a tout au plus une analogie, et c'est pour cela que le travail de traduction est un travail de (re)création. Je dois faire en sorte, quand je traduis, que le texte traduit produise sur le lecteur de la langue-cible un effet analogue à celui que le texte-source produit sur le lecteur de la langue-source. Cet effet peut être très variable selon le type de texte que je traduis : informatif, émotionnel, lyrique, descriptif, etc. Ce qui veut dire que je me règle en réalité sur l'effet que ce texte produit *sur moi* en tant que je suis lecteur de cette langue-source, parce que je l'ai apprise. Je peux interroger des locuteurs natifs, bien sûr, quand je ne comprends pas ou que j'ai le sentiment d'avoir du mal à évaluer telle ou telle expression, mais c'est tout de même moi qui suis, dans l'ensemble, le lecteur de référence. L'idéal serait, pense-t-on, d'être parfaitement bilingue : or curieusement les bilingues (qui sont rares, car le bilinguisme *parfait* est peu répandu) ne font pas forcément les meilleurs traducteurs, et selon moi cela s'explique ainsi : ils n'ont pas *besoin* de traduire pour comprendre. Il faut cet aiguillon du besoin de reformuler pour que la traduction fonctionne.

Cet aiguillon est aussi une souffrance : oui, dans la traduction, je me heurte aux limites de *ma propre* langue. Je la mets à l'épreuve et j'en constate l'indigence quand il s'agit de rendre certaines finesses du texte que je suis en train de traduire ; bien sûr, j'accuserai mon incompetence avant d'incriminer ma langue, mais il n'empêche qu'après des heures et parfois des jours de perplexité je dois constater que quelque chose échappe à la langue que je parle. Elle peut « dire presque la même chose » que le texte original, pour reprendre le titre de l'essai d'Umberto Eco sur la traduction ⁹, mais ne pourra jamais dire exactement la même chose. Ce ne sont pas seulement des mots isolés qui n'ont pas d'équivalent, c'est la « vision du monde » de chaque langue qui diffère ¹⁰.

Sauf que l'expérience m'apprend que mon confrère qui traduit dans l'autre sens, celui pour qui ma langue-cible est une langue-source, fait *exactement* le même constat. Là encore, il y a une phrase de Georges Mounin extrêmement éclairante, qui constate : « Richesse merveilleuse de toutes les langues de départ ; pauvreté incurable de toutes les langues d'arrivée ¹¹. » Face à ce défi, il y a en gros depuis toujours deux solutions : ou bien aplanir la difficulté, faire en sorte que le lecteur ne remarque rien (Schleiermacher disait : laisser le lecteur tranquille et déplacer le texte vers lui ¹²), en gommant les aspérités ; ou bien au contraire chercher dans ma langue des ressources pour faire apparaître quelque chose qu'elle n'aurait pas exprimé spontanément, ce qui va demander au lecteur de renoncer à ce qu'il connaît pour éprouver la présence de l'étranger (Schleiermacher parle de laisser le texte tranquille et de forcer le lecteur à faire un pas vers lui). Dans le premier cas, on adapte l'œuvre ; dans le second cas, on s'adapte à elle et on demande au lecteur d'abandonner ses certitudes. Cela peut passer par des néologismes, des tournures risquées, aux limites de la grammaticalité. Un exemple entre mille : en 1982, la première traductrice du *Livro do desassos-sego* de Pessoa, Françoise Laye, refuse de traduire ce titre par *Livre de l'inquiétude* ¹³, parce qu'elle estime que *desassossego* en portugais est autre chose que ce que désignent les mots français disponibles. Elle intitule l'œuvre *Livre de l'intranquillité*. Elle forge ainsi un mot possible et, en trente ans, ce néologisme est peu à peu passé dans la langue littéraire, il n'est pas rare de le rencontrer sous la plume d'un écrivain ou même d'un journaliste, de même que l'adjectif *intranquille*. Il faudra que l'Académie l'admette car il n'est pas un simple synonyme d'inquiétude, sinon il ne serait pas employé aussi souvent. Il désigne une inquiétude quasi religieuse, non psychologique en tout cas. Voilà un cas de néologisme réussi qui est né d'une traduction, du talent d'une traductrice qui a éprouvé les limites de la langue française et a fait effort pour les surmonter. Contrairement à ce qu'on dit, ce n'est pas une « violence » faite à la langue-cible : c'est l'éveiller à « un possible qui dormait en elle », pour reprendre une métaphore chère à Jean-René Ladmiral, l'auteur de la célèbre distinction entre « sourciers » et « ciblistes ¹⁴ », qui est une autre manière de baptiser l'écartèlement du traducteur entre les deux voies dont je parlais.

Le problème, c'est que ça ne marche pas à tous les coups. Il n'est pas sûr que baptiser Adam « le glébeux » comme l'a fait Chouraqui dans sa traduction de la Bible soit très heureux ; il n'est pas certain que traduire *Vergänglichkeit* par « passagèreté » ou *Hilflosigkeit* par « le désaide » (au masculin !) comme le font les traducteurs des *Œuvres complètes* de Freud aux Presses universitaires de France (sous la direction d'André Bourguignon,

Jean Laplanche et Pierre Cotet) soit un parti pris qui ajoute quoi que ce soit à la compréhension de Freud. Chaque lecteur décide d'accepter ou non ces propositions. Mais au moins, les tentatives de ce genre ont à chaque fois le mérite de pointer vers une difficulté, de la rendre sensible au lecteur au lieu de la masquer, et plus généralement de ne pas laisser le lecteur oublier que ce qu'il lit n'a pas été originellement écrit en français. Bien évidemment, cela va au rebours du souci de faire oublier la traduction dont je parlais tout à l'heure, et qui a caractérisé une grande part de la tradition classique. Mais d'un autre côté, si le rappel qu'il s'agit d'une traduction est trop insistant, au point de décourager la lecture, si le texte « sent la traduction » au-delà du supportable, on est en droit de se demander si la traduction remplit bien sa mission. Tout le problème est de fixer la limite du supportable... qui dépend sans doute des lecteurs. À partir de quand une traduction devient-elle *illisible* ? La réponse n'est pas simple puisque beaucoup de grands textes ont commencé par être considérés comme illisibles !

La leçon de ces efforts, en tout cas, c'est qu'il n'y a pas plus d'intraduisible absolu qu'il n'y a de traduisible absolu, sans reste : avec la traduction, on est toujours dans un entre-deux inconfortable et provisoire. L'intraduisible, à la limite, c'est seulement ce qu'on n'a *pas encore* réussi à traduire. D'où la question : la traduction (comme l'analyse !) est-elle achevable ? Y a-t-il un moment où *c'est fini* ? Personnellement, je crois que oui, comme n'importe quel texte, mais par l'effet d'une décision individuelle prise par un traducteur donné. En tant que tâche collective, la traduction est toujours à refaire. Aucune traduction n'est définitive.

D. Marin : Rendre sensible la présence de l'étranger dans sa propre langue comme vous le dites est bien une tâche qui rapproche le travail de traduction de l'expérience de la cure, toujours *intranquille*.

Mots-clés : traduire, inquiétante étrangeté (das Unheimliche), reste (intraduit), inventer.

* Jean-Yves Masson est écrivain, poète, traducteur, directeur de collections chez Verdier et aux Belles Lettres, critique littéraire, professeur de littérature comparée à l'université Paris-Sorbonne. Il a lancé en 2015 avec des amis les Éditions de la Coopérative, une maison vouée à la littérature.

- 1. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 293.
- 2. Habilitation à diriger les recherches (HDR).
- 3. A. Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.
- 4. J.-Y. Masson, *Ultimes vérités sur la mort du nageur*, Lagrasse, Verdier, 2007.
- 5. Il existe deux traductions : la première parue chez Viviane Hamy donne son titre au recueil *Le Traducteur cleptomane*, trad. M. Regnaut et A. Peter (1994), l'autre se trouve dans le roman *Kornél Esti*, trad. Sophie Képès, éd. Cambourakis, 2009).
- 6. Éditions Métailié, 2004.
- 7. Marseille, Éditions des Cahiers du Sud, 1955. Ce livre a été réimprimé plusieurs fois, et en dernier lieu aux Presses universitaires du Septentrion à Lille.
- 8. Le plus ancien texte connu sur la traduction en Occident est un court traité de Cicéron qui servait de préface à sa traduction latine (aujourd'hui perdue) de deux célèbres discours d'orateurs grecs. Il y affirme déjà son refus du « mot à mot ».
- 9. U. Eco, *Dire presque la même chose*, trad. de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2007.
- 10. C'est ce que les linguistes et les anthropologues connaissent sous le nom d'hypothèse de Sapir-Whorf (HSW), du nom d'Edward Sapir et de son élève Benjamin Lee Whorf qui ont défendu l'idée que nos représentations du monde dépendent directement des structures de la langue que nous parlons.
- 11. Georges Mounin, *Linguistique et traduction*, Bruxelles, Dessart et Mardaga, 1976, p. 73.
- 12. Le traité de Friedrich Schleiermacher *Des différentes méthodes du traduire* (1813) a été traduit en français par Antoine Berman (Paris, Seuil, coll. « Points », 1999).
- 13. Traduction parue en 1982 chez Christian Bourgois.
- 14. Les écrits de Ladmiral sur ces deux concepts qu'il a proposés en 1986 ont été réunis depuis peu : Jean-René Ladmiral, *Sourcier ou cibliste : les profondeurs de la traduction*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 2^e éd. revue, 2016.

Entretien

Quentin Sirjacq * avec Anne Castelbou-Branaa

La composition musicale, une interprétation de l'indicible **

« Qui sait, peut-être la musique est ce récit secret qui relie et donne de l'harmonie aux choses ¹ ? »

Le récit secret de la musique composée par le pianiste Quentin Sirjacq est celui de ses émotions enfouies, restées dans l'indicible qu'il fait émerger et traduit en langage musical, faute de pouvoir les mettre en mots. Être le musicien de cet indicible, voilà son pari de compositeur-interprète.

Dans l'entretien qu'il nous a accordé sur le thème de nos journées « Le devoir d'interpréter », il a témoigné avec beaucoup de spontanéité combien, quand il compose, il se laisse surprendre par les manifestations de son inconscient – ce qu'il revendique comme étant à la source même de l'inspiration de son écriture musicale. Il souhaite faire résonner jusque dans son interprétation au piano la musicalité des affects qui émergent pour lui, pour mieux la transmettre à ceux qui l'écoutent.

Anne Castelbou-Branaa : Comment mettre en musique l'indicible ?

Quentin Sirjacq : C'est au début de l'adolescence, vers treize ou quatorze ans, que s'est affirmée ma vocation de compositeur lors de mes études musicales. Les sonorités entendues dans la composition et les improvisations de certains musiciens faisaient vibrer de façon un peu « magique » mes propres émotions. C'est à leur écoute que j'ai eu ce désir de créer à mon tour des compositions musicales exprimant les vibrations de ma sensibilité. Se laisser habiter par les émotions, se laisser surprendre par ce retour de réminiscences, sans toujours pouvoir le contrôler de façon rationnelle, me passionne toujours, comme d'entendre les vibrations laissées par une partition qui peut dater de plus de trois cents ans et qui me touche encore d'une façon incroyable ! La musique a pour moi ce pouvoir de faire vibrer avec des

sons une humanité commune de ce qu'on ne peut mettre en mots. Ce dévoilement de l'indicible se heurte parfois à mes résistances !

A. Castelbou-Branaa : De quelles résistances voulez-vous parler ?

Q. Sirjacq : Le langage a été très présent dans ma vie. Ma mère psychanalyste avec son offre d'écoute rend le langage omniprésent dans l'intérêt accordé à la parole. Mon père écrivain fabrique des histoires, il traite aussi cette question de l'indicible dans son écriture. Dans ses romans, il recrée par la fiction les conditions d'un réel parfois plus vraies et plus touchantes, mais c'est avec des dits. Pour moi quelque chose du langage, celui des mots, a failli, a fait résistance pour dire. Il me fallait trouver un autre canal plus abstrait pour m'exprimer, tout en acceptant cet héritage artistique et intellectuel et cette sensibilité qui a fait ouverture. Mon frère s'exprime avec la peinture, comme je le fais avec la musique. Il fallait que j'emprunte d'autres chemins pour faire résonner chez les gens ces émotions que je vais chercher en moi-même. Mon angle d'approche a donc été le langage musical, fait de notes et d'intervalles. J'ai choisi la vibration des sons surtout pour donner trace aux mystères des choses inconscientes – un inconscient fait d'un imaginaire presque corporel.

A. Castelbou-Branaa : Un imaginaire presque corporel ?

Q. Sirjacq : C'est simplement que ce qui sort de mes doigts lorsque j'improvise est éminemment corporel, puisque non « programmé » par une volonté d'exprimer quelque chose en particulier ; mais cet improvisé contient pourtant une « poétique » qu'il est facile ensuite de rendre signifiante par la pensée, comme une musique joyeuse ou triste, ou entraînante, ou grave, etc.

Il y a donc effectivement une jonction entre une mémoire du corps (l'inconscient peut-être ?) et son expression « vibrante » corporelle, que l'on peut également décrire en tant qu'expression individuelle et singulière cherchant, et j'espère trouvant, une réalisation « partageable », c'est-à-dire reconnaissable et identifiable par le groupe dans l'expression musicale. C'est là, pour moi, la vraie singularité du geste musical qui n'exprimant « rien » – c'est-à-dire rien de signifiant – a pourtant le pouvoir d'appeler chacun à « gratter » en lui ce que cette musique évoque au-delà de la surface de son quotidien, et c'est bien là l'un de ses objectifs !

C'est d'abord en grattant et cherchant mes émotions intimes que j'espère réussir à donner à l'auditeur les moyens de faire de même... car la

musique entendue appelle le consentement de son auditeur pour entendre toutes ses nuances expressives.

A. Castelbou-Branaa : Que voulez-vous dire par « gratter » ses émotions ?

Q. Sirjacq : « Gratter » se fait avec les doigts comme le pianiste joue avec ses doigts... comme le sculpteur qui gratte sa pierre jusqu'à trouver la forme voulue. Il y a donc aussi une notion de temps impliquée dans cet acte puisque c'est en creusant, ou en grattant que l'on arrive au centre. C'est ce chemin à faire, qui prend du temps et qui est lui-même porteur de réponses. Pour dire qu'il n'y a pas de révélation, à proprement parler, instantanée, mais plutôt un patient travail d'écoute à faire resurgir les émotions profondes... pour atteindre ce qui se trouve sous la surface, autrement dit, encore une fois quelque chose d'inconscient.

Mes compositions ne reposent sur aucune idée préconçue, sur aucune intention d'image à transmettre. Je mets en forme des réminiscences, ces émotions refoulées que je refais surgir en m'autorisant à aller vers des zones de ma sensibilité adolescente, ou, à l'opposé, si je vais parfois vers des mécanismes plus conceptuels, c'est pour mettre à distance ma sensibilité. Quand je compose je ne hiérarchise pas les différents niveaux de ma sensibilité, les expériences des différentes époques de ma vie, ni le savoir acquis de ma culture musicale savante ou populaire, classique ou contemporaine.

A. Castelbou-Branaa : Qu'est-ce qui déclenche alors le désir de composer ?

Q. Sirjacq : Je pars de rien ! Il y a d'abord le piano, l'instrument, puis les vibrations et aussi un état d'excitation ou d'effondrement, ensuite seulement je me prépare des outils conceptuels. Comme je n'ai pas une idée très claire de ce que je veux exprimer, j'ai recours à des associations d'idées, à des mouvements d'improvisation. Je commence à écrire, puis je le répète sur le piano, puis je le réécoute en l'enregistrant, et là ça devient quelque chose ! Mais le moment où ça vient, ça jaillit, ça surgit, c'est à moi de le capturer, et là ça devient précieux, mais je ne peux pas le savoir d'avance, ni le manipuler, ce n'est pas comme un robinet à musique. Je ne peux pas être vrai à chaque fois, il n'y a pas de méthode pour y arriver à coup sûr ! Mon travail de pianiste ensuite, c'est de magnifier ce qui a surgi de cet indicible pour qu'il fasse « musique ». Là commence le travail. J'ai aussi un devoir de professionnalisme pour qu'il devienne un objet commercial, il faut de la pugnacité pour cela et aussi dépasser cette « honte » et cette culpabilité que je ressentais au départ pour avoir osé transcrire et donner au

grand jour ces émotions refoulées, nées de mon intimité, de mon inconscient, de les avoir fait jaillir d'une manière si réminiscente ! Mettant au jour l'intime je ne me sentais pas la légitimité du professionnel.

Grace à mon analyse, que je poursuis depuis quelques années, j'ai pu dépasser cette « honte », mais c'est aussi parce que j'étais prêt à lutter pour participer à l'économie de la musique et pour que ça ne reste pas de l'ordre du journal intime. Accepter de pouvoir vivre de cette façon de mon art était difficile et c'est grâce au succès rencontré au Japon, dans une autre langue que ma langue maternelle, que j'ai été encouragé dans mes projets de composition. On me disait que j'avais un toucher rare, et ce que ma musique apportait aux auditeurs, ça m'a encouragé. Je considère maintenant que mon travail de compositeur-interprète a de la valeur et du coup ça fonctionne bien. Cette réussite me permet de continuer à faire ce que j'aime, c'est-à-dire une musique au-delà du divertissement.

A. Castelbou-Branaa : Vous interprétez vos œuvres vous-même au piano, pourquoi ?

Q. Sirjacq : Pour accorder à la musique de la valeur, j'ai découvert qu'il fallait aussi y mettre du mien ! Y mettre du mien, c'est laisser une place à l'improvisation du moment, celle qui excède l'écriture de la partition, comme le font les musiciens de jazz que j'aime, John Coltrane ou Keith Jarrett, et aussi comme le faisait Frédéric Chopin, dans la filiation duquel je me place. De son vivant, Frédéric Chopin avait en effet choisi de ne pas donner ses pièces à jouer à d'autres musiciens et de ne les jouer que devant un public restreint, pour préserver l'intimité de leur écoute sans avoir ainsi à forcer le son de son piano. Dans mon geste pianistique, c'est en effleurant les touches du piano que je lui donne un son particulier, une tonalité un peu évanescence qui me correspond. Je peux aussi parfois « pousser » les sonorités jusqu'à ce qu'elles se rapprochent de celles de la *pop music* ou de la musique électronique pour « excéder » et amplifier le son du piano. Quand j'interprète ma propre musique, j'ai alors le devoir d'aller jusqu'au bout de la transmission de ma propre émotivité. *Là est mon devoir d'interprète*. Pour cela, je me mets alors moi-même en « ordre de bataille » pour exécuter ma musique, et me sentir responsable de la rendre partageable. C'est ce que je viens de faire en accompagnant de mes compositions musicales la lecture de textes écrits par Nancy Huston ².

A. Castelbou-Branaa : Comment vous situez-vous alors quand vous interprétez les œuvres d'autres musiciens, là où l'improvisation n'est pas possible ?

Q. Sirjacq : Ce sont les variations dans le jeu de l'instrument de chaque interprète qui donnent à l'écoute d'une même partition des tonalités différentes. Elles peuvent varier d'un interprète à l'autre, malgré ce que le compositeur a voulu transmettre dans des sortes de didascalies musicales. L'interprète doit être capable de réunir des éléments de savoir technique propre à la partition musicale, mais aussi ceux de son intelligence émotionnelle, pour appréhender et savoir transcrire ce qu'il a compris du compositeur et de ceux qui l'ont précédé. Pour interpréter Mozart, il faut comprendre Haydn, puis Bach, etc. Il y a néanmoins des musiciens dont le talent d'interprète est plus remarquable que d'autres, leur interprétation ne trompe pas, elle est perçue comme « vraie », car elle touche tout de suite l'auditeur, et ce n'est pas qu'une question de culture ou de technique.

C'est bien la résonance de l'intime et de l'indicible provoquée par le compositeur chez l'interprète que celui-ci transmettra dans son jeu instrumental. Chacun des auditeurs se laissera toucher ou pas par une musique qui l'accompagnera à certains moments sensibles de sa vie. Là est ma responsabilité d'interprète quand je joue la partition d'un autre musicien, ou celle de mes propres compositions.

Mots-clés : intime, indicible, imaginaire corporel, composer, interpréter, improviser.

*↑ « Né à Paris en 1978, Quentin Sirjacq commence très jeune l'apprentissage du piano. Amoureux de Ravel et Satie autant que de Duke Ellington, Charlie Mingus et John Coltrane, il part se former à la composition et à l'improvisation au Conservatoire royal de La Haye, puis au prestigieux Mills College, en Californie. Depuis, il développe une démarche à la fois d'interprète, d'improvisateur et de compositeur notamment pour la scène de théâtre et le cinéma » (source : France Culture). Il s'est produit dans des concerts en France mais aussi au Japon. Il a sorti plusieurs albums dont *La Chambre claire* en 2009, puis *Wintersong* en 2016. En novembre 2017 sortira chez Actes Sud éditions le coffret « Anima laïque ».

**↑ Entretien réalisé d'après un enregistrement audio en mai 2017.

- ↑ Pippo Delbono, *Amore e carne*, spectacle joué au Théâtre national de Toulouse en mai 2017.
- ↑ *Anima laïque*, textes de Nancy Huston, musique de Quentin Sirjacq, à paraître en novembre 2017 chez Actes Sud Éditions.

ENVIE ET JALOUSIE

Jean-Pierre Drapier

Envie et jalousie normales et pathologiques *

Quand les collègues du Collège clinique de l'Ouest m'ont demandé d'intervenir dans le cadre de leur enseignement, je leur ai dit oui, malgré un emploi du temps très chargé, parce que je les aime bien, parce que Rennes est une belle ville et parce que, sans doute, le narcissisme est toujours flatté quand on pense avoir quelque chose à dire, en particulier sur ce qui nous tient à cœur : la psychanalyse. Par contre, je n'avais alors aucune idée de ce que j'allais dire, de ce que j'avais à dire de particulier, qui ne soit pas mille fois rebattu depuis septembre sur ce thème. Puis m'est venue, grâce à un enfant que je rencontre depuis plusieurs années (c'est souvent la clinique du Un qui nous fait réfléchir plus largement), une idée particulière, très particulière peut-être, voire un peu folle à mener à bien, car sans référence : parler de la jalousie chez un enfant autiste.

Tout d'abord je ferai quelques développements sur cette relation à l'autre, aux autres et à l'Autre que sont l'envie et la jalousie.

Mise en place de l'envie et de la jalousie

Envie et jalousie : deux affects qui concernent le sujet de manière non symétrique dans sa relation à l'objet, à l'autre et à l'Autre. Deux affects infantiles qui poursuivent l'adulte normalement névrosé vont structurer sa personnalité et donnent sa coloration à la psychose. Deux affects, souvent confondus dans le langage familier et dans la vulgate analytique, que notre année de travail contribue à distinguer et à articuler.

Dans l'envie, le sujet est privé du bien, de l'objet, alors que l'autre l'a, est comblé. L'envie se rapporte à l'objet de jouissance de l'autre et, à ce titre, convoque le phallus aussi bien comme présentification de cet objet que comme instrument de la jouissance et objet qui provoque l'amour et le désir de l'Autre. Il est supposé compléter l'autre et, à ce titre, il est indifférent qu'il soit un besoin, une nécessité pour le sujet : c'est la vision de l'obscénité de cette jouissance qui le fait pâlir, pour reprendre l'image

augustinienne. « Telle est la véritable envie. Elle fait pâlir le sujet devant quoi ? Devant l'image d'une complétude qui se referme ¹ [...]. »

L'envie convoque l'incomplétude du sujet et ouvre la voie au manque et ainsi au désir. Elle est pré-fantasmatique, puisqu'elle est l'enforme du fantasme, comme on le voit bien dans le *penisneid* de la petite fille : elle n'a pas de pénis comme son frère, elle l'envie et enrage, elle pense qu'elle en aura un plus tard, que papa lui donnera, lui donnera sous la forme d'un enfant, et si ce n'est lui, car il y a maman, ce sera un autre, etc. On voit là que l'envie n'est pas seulement une valeur négative, antisociale, mais qu'elle contribue au lien social et à l'érection subjective.

Enfin l'envie se joue sur le plan spéculaire, terme à prendre au plus près de sa signification, de ce qui se réfléchit dans le miroir ; elle se joue à deux sur l'axe *a-a'*. L'envie se joue du sujet au petit autre, l'envie est purement imaginaire même si l'objet dont le sujet est privé est réel.

Dans la jalousie, le sujet possède le bien, a l'objet, et l'Autre le convoite, veut le déposséder, le dépossède ou l'a dépossédé. Ces différents temps sont particulièrement frappants dans la jalousie amoureuse, brouillant les cartes entre délire amoureux et délire psychotique. Nul besoin pour le paranoïaque d'une dépossession effective : l'Autre lui veut du mal et veut donc jouir de son objet le plus précieux ; l'amoureux souffre au contraire d'un acte ou d'une volonté effective soit de l'autre soit de l'aimé(e), ou, comme le décrit Freud ², fait de l'ombre de cette menace une condition de la passion. Cet affect convoque le narcissisme sur le mode de la blessure mais aussi la jouissance sous la forme de la haine jalouse que Lacan nommera *jalouissance* ³.

Si l'envie est binaire, la jalousie est ternaire : le sujet, l'objet et l'Autre accapareur. En 1949, dans « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique » (je donne tout le titre pour souligner dans quoi s'insère la question de la jalousie), page 94, Lacan écrit : « Ce moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à *l'imgo* du semblable et le drame de la jalousie primordiale, la dialectique qui dès lors lie le *Je* à des situations socialement élaborées. » Si l'envie est le drame qui se joue dans le miroir, dans le stade du miroir, la jalousie est celui de la sortie de ce stade, elle est postérieure et ouvre sur le social. Certes, tout va dépendre de l'aperception de l'Autre dans ce lien social.

D'abord dans la névrose. J'ai repris une définition que donne Alain Vanier et qui me semble bien résumer la problématique névrotique : « Le névrosé est aux prises avec un problème, l'Autre. Qu'est-ce que l'Autre et la nature de ce lien ? Il y a l'Autre du signifiant, l'Autre du langage, et puis il

y a l'Autre du corps. Le problème de cette relation avec l'Autre, c'est que l'Autre n'existe pas. Versant signifiant, il est le lieu du signifiant, du trésor des signifiants. Il est l'Autre du savoir et une instance de vérité. Mais notre culture disjoint précisément savoir et vérité, condition paradoxale de la psychanalyse même. Le transfert montre que ce savoir est un savoir supposé. Or, non seulement le névrosé suppose ce savoir chez l'Autre, mais de plus il pense que, de ce savoir, l'Autre jouit ⁴. »

On peut schématiquement décrire dans ce mode de relation à « l'Autre qui n'existe pas mais quand même » deux formes :

– l'hystérique passe son temps à se demander ce que lui veut l'Autre ; son énigme est de savoir ce qu'elle est comme objet dans le désir de l'Autre, à provoquer ce désir s'il est absent ou insuffisant, et à le fuir s'il est trop manifeste. Veut-il jouir d'elle ? Peut-elle le faire jouir ? Comment le priver de cette jouissance ? Quelle que soit la réponse de l'Autre, quel que soit leur mode de relation, c'est l'insatisfaction qui domine, le « ce n'est pas ça que je te demande » ;

– l'obsessionnel, lui, passe son temps à demander des comptes à l'Autre sans que jamais ces comptes tombent juste. L'Autre à qui est virée la jouissance du sujet, l'Autre qu'il faut faire jouir sans espoir de le satisfaire ; cet Autre qui, *in fine*, l'empêche (c'est le mot de Lacan pour l'obsessionnel, « l'empêchement ») de désirer, de jouir, de vivre et qu'il faut tuer : l'Autre mortifère et à tuer fait partie de la position subjective de l'obsessionnel. Lacan a pu dire ainsi que « Totem et tabou » est un mythe obsessionnel.

L'hystérique insatisfaite de sa relation à l'Autre, l'obsessionnel empêché par cette relation ; qu'en est-il du psychotique ?

Si l'hystérique se pose la question de ce que lui veut l'Autre, *Che vuoi ?*, le paranoïaque a la réponse et il en a même la certitude : l'Autre lui veut du mal. Si l'obsessionnel se doute que l'Autre aspire sa jouissance, le paranoïaque sait que l'Autre jouit de lui, de son corps, de ses pensées, inventions, trouvailles, etc. Il sait qu'il est l'objet de jouissance de l'Autre, d'un Autre réduit à sa dimension imaginaire d'Autre absolu de méchanceté. Le Dieu de Schreber aime trop, exige trop, n'est pas garant du sens, donc est hors discours, et ne laisse pas l'initiative au sujet. Schreber se plaint que cet Autre rapporte tout à lui, ce que Lacan retient comme un élément essentiel pour poser le diagnostic de psychose : « Le délire commence à partir du moment où l'initiative vient d'un Autre ⁵. » Cet Autre est trompeur, trompeur de ne pas être garant du symbolique, du sens, d'être imaginairement jouisseur du sujet : puisqu'il le trompe, le sujet ne peut qu'en être jaloux, le tromper et pourtant lui imputer la tromperie.

Si dans la paranoïa « la jouissance est identifiée dans le lieu de l'Autre ⁶ », ce qui tout de même est une manière de faire consister l'Autre, dans la schizophrénie tout se passe comme si cette dimension n'était plus opérante ou comme si son inexistence était mise à nue, l'Autre n'étant chargé d'aucune référence et par là ne chargeant le sujet d'aucune référence : celui-ci est délesté, vide, aux prises avec l'absence du sens. Le langage peut être un code mais fondamentalement il ne signifie rien, laissant un sujet désarrimé et aux prises avec sa jouissance : il jouit sans limite, sans entrave, son corps n'est pas marqué par l'Autre inconsistant, ni voleur de jouissance, ni jouisseur du sujet, mais se trouve ravagé par cette jouissance sans limite. D'ailleurs son corps est disjoint de lui, non *narcissisé* et peut subir tous les outrages et les avatars tant par l'écrit, la découpe, la scarification, la négligence et l'incurie : peu de place pour la jalousie d'un Autre qui n'existe pas ou l'envie d'un objet qu'il n'aurait pas ; l'objet, il l'a, il l'a intimement incorporé, « il l'a dans la poche » pour reprendre un syntagme lacanien connu.

Et l'autisme alors ? L'autisme n'existant pas, je reprendrai la question, non pas de l'autisme, mais des autistes plus tard, à part. Je voudrais d'abord finir cette mise en place de l'envie et de la jalousie.

Dans la névrose, ces deux formes de relation à l'Autre se conjoignent dans la rivalité : le rival aimé peut prendre soit la forme d'un parent dans le complexe d'Œdipe, soit la forme du frère dans le complexe d'intrusion.

Cette rivalité œdipienne ou cette *frérocité* se résolvent dans l'identification qui fait du rival un semblable, une image idéale, voire un objet d'amour identique au sujet (genèse possible des choix homosexuels selon Freud ⁷). Dans cette métaphore, où l'identification se substitue à l'affect dangereux, les signifiants se substituent à la jouissance et permettent ainsi une relation à l'Autre et aux autres pacifiée. La question qui reste en suspens est celle de la réalisation de ce processus idéal : bien trop souvent Caïn reste inégal à la fraternité et veut tuer Abel... En particulier à notre époque où quelque chose semble dérégulé dans la civilisation. Cette crise de civilisation est aussi une crise des sujets, pris au Un par Un. Cela pose les questions suivantes : comment civilisation et sujet s'articulent-ils ? Quoi de neuf dans cette articulation ?

Freud définissait ainsi la civilisation : « La totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux ⁸. »

Je vous renvoie à ce qu'écrit Brigitte Hattat dans « L'efficace de la phobie », conférence donnée ici même : « Il suffit qu'un certain nombre de

signifiants commencent à s'articuler entre eux pour que le sujet émerge et retrouve sa place. C'est bien d'une certaine structuration, non pas du réel mais du signifiant, que dépend le rapport du sujet. C'est pourquoi toute intrusion d'éléments nouveaux pouvant mettre en cause ou ébranler cette structuration subjective représente une menace. Ce qui est en cause, ce n'est pas tant la perte de quelque chose mais que tout fiche le camp. Ce n'est pas le manque dans l'Autre qui est angoissant mais ce qui peut surgir de jouissance prête à tout englober⁹. »

Or, à l'heure actuelle, tout bouge, tout fiche le camp en même temps : le père, le statut sexuel, le métier, la famille, les religions, les idéaux, etc. En bref, tout ce qui assurait une identité sociale bien consistante, bien repérée, tranquille quoi : l'alliance du *Pater familias* et du discours du maître était bien reposante.

Des traits d'identité sociale de plus en plus homogènes dans les communautés, des rapprochements des Autres et de leur jouissance entraînant la ségrégation, un rapprochement de l'Autre qui met à mal les traits de singularité du sujet : nous sommes décidément passés du malaise dans la civilisation au mal-être dans la civilisation et tout laisse à craindre que cela ne se cristallise dans des retombées agressives, un étripage général expiatoire. On voit quelques signes localisés d'incendies dont on se demande à chaque fois s'ils vont se généraliser. Caïn, petit joueur dans la Bible, ne connaîtrait plus de limites à sa *frérocité* : les machineries identificatoires étant en panne, envie et jalousie ne trouvent plus leurs résolutions névrotiques banales.

Donc cette mise en place a tenté de balayer ces deux affects dans leur rapport tant aux différentes structures qu'au social. Qu'en est-il de mon propos qui concerne les autistes ? Il faut là aussi que j'en passe par une...

... mise en place de la question de l'autisme

Elle va être carrée : l'autisme n'existe pas, c'est-à-dire ne constitue pas une entité nosographique à part, ni à l'intérieur des psychoses ni comme quatrième structure. Par contre il y a une consistance certaine à parler des autistes et de syndromes autistiques, voire de troubles du spectre autistique comme le fait le DSM. Après tout, on parle bien de syndromes dépressifs ou de dépressifs sans que cela en fasse une structure à part, ni une sous-classe de la psychose ou de la névrose. Il faut, à mon sens, concevoir le syndrome autistique comme une construction transstructurelle et en même temps *superstructurelle*, c'est-à-dire s'élevant au-dessus de la structure, venant la

masquer à chaque fois qu'il y a un empêchement ou une impossibilité d'entrer dans l'aliénation.

Il y a deux avantages à raisonner ainsi. D'abord, pouvoir intégrer dans ce tableau des mécanismes divers, de toute évidence présents à des degrés variables : mécanismes génétiques, métaboliques ou autres causes organiques et mécanismes subjectifs. Ensuite, mieux comprendre les modes de sortie de l'état autistique : tantôt on parle de sortie par la paranoïa (Rosine et Robert Lefort), la schizophrénie, la *normose*, tantôt par... l'autisme (Jean-Claude Maleval). Tout cela semble bien vrai : si l'état autistique se construit au-dessus de la structure, alors on en sort, ni plus ni moins, par où on y est entré !

Le premier savoir déposé par la psychanalyse et la clinique quotidienne concernant les autistes est qu'il n'y a pas de définition valable de l'autisme par la psychiatrie au sens qu'il n'y a pas d'unité nosographique mais au contraire une grande hétérogénéité étiologique, formelle et de pronostics.

Par contre, la perspective psychanalytique permet de donner du syndrome autistique, quelle qu'en soit la cause (psychogène, organique ou un mixte des deux), une vision qui le rapproche d'une structure :

- il y a la persécution par l'Autre et par les signes qui manifestent son existence : le regard, la voix, le toucher, le désir, la volonté, les commandements, les injonctions surmoïques, le changement de cadre (le fameux besoin d'immuabilité). Tous ces signes marquent la présence de l'Autre, son existence dans l'*Umwelt*, son hétérogénéité radicale à l'*Imwelt* mal assuré du sujet. L'Autre est donc intrusif, dangereux ;

- à cette persécution, à ce danger répond la tentative d'annuler l'Autre (mutisme, néolangage, refus du regard, du toucher) et le ou les petits autres dans leurs présences et leurs désirs (l'ignorance superbe de l'autiste, l'agressivité ou la réduction de l'autre à un prolongement utilitaire) ;

- n'est pas construit un corps imaginarisé, obéissant à la découpe signifiante en particulier au niveau des orifices et des extrémités (troubles alimentaires, défécation, troubles de la marche, etc.) ;

- l'autiste reste au bord de l'aliénation, n'en pâtit pas ou pas encore, si on considère que pour certains enfants l'autisme n'est pas une structure définitive. En tout cas, la seule structure pouvant se réclamer vraiment de l'autisme se trouve là, dans ce vacillement quant à l'aliénation signifiante. Il reste un pur S. Que ce soit la psychose, l'arriération mentale, un déficit enzymatique, un gène en trop ou en moins, l'important reste cette impossibilité de se faire représenter, aliéner par un signifiant : S1/S.

L'autiste, comme le paranoïaque, n'est pas sans Autre, Autre qui en a même quelques traits de persécution et de toute-puissance, Autre réel, radicalement hétérogène. Par contre, du fait de son rapport vacillant à l'aliénation signifiante, il y a une inconsistance, comme chez le schizophrène, de l'Autre comme trésor des signifiants, de l'Autre de la signification. L'autiste a un Autre scindé, schizoïde dirais-je. Ce qui complique encore les choses c'est que le dire « au bord de l'aliénation » (J.-C. Maleval reprenant C. Soler) montre bien les phénomènes de frontières qui peuvent se produire : tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, selon les sujets ou selon l'histoire d'un sujet, sa structure sous-jacente ou la mobilisation possible.

D'où quand même une coloration particulière de l'envie et de la jalousie chez l'autiste.

Envie et jalousie chez l'autiste

L'envie, comme nous l'avons vu, suppose déjà la mise en place spéculaire du moi, de l'*Inwelt* et donc de l'*Umwelt*. Or le moi de l'autiste n'est pas vraiment en place, et dans l'*Umwelt* c'est un Autre réel, menaçant qui existe tandis que les petits autres sont annulés, inexistantes. Il n'y a alors pas d'envie au sens de l'*invidia* : l'envie d'un objet dont est privé le sujet alors qu'un autre en jouit. Il peut y avoir, et il y a, envie d'un objet, d'un jouet, d'un stylo ou autre, mais c'est plus du besoin qu'il s'agit, besoin de s'en servir, d'en jouir, dans l'absence du calcul du petit autre en train de s'en servir. Nous voyons cela dans le groupe dit relationnel petite enfance ou dans nos cabinets : l'enfant va se servir dans les mains de l'autre, l'en dessaisit sans prendre garde à ses cris, ou à ses pieds, mais sans intention de lui nuire ni de l'en priver ; il le prend parce qu'il le veut, parce qu'il en a envie au sens familier comme on a envie d'un café ou d'une cigarette. Nulle dialectique avec l'autre, qui est annulé, gommé dans son altérité.

Pour la jalousie, la question se pose autrement. Nous avons vu que pour être jaloux il faut posséder un objet et avoir peur qu'un Autre menace de le prendre. Or, ces deux conditions sont remplies pour l'autiste : d'une part le grand Autre est là menaçant, envahissant et intrusif, un grand Autre sans parole, hors symbolique, donc un Autre avec qui on ne peut pas négocier ; d'autre part, il y a des objets pour l'autiste : l'objet de la pulsion, l'objet autistique et le double.

Il y a en particulier trois objets de la pulsion qu'il ne veut pas céder à l'Autre. L'exigence de l'Autre à vouloir les accaparer peut conduire à la panique ou à l'effondrement :

– la voix, objet de la pulsion invocante : l'autiste garde sa jouissance vocale pour lui, soit par le mutisme, forme la plus radicale du « tu ne l'auras pas », soit par la lallation, le fait de jouer avec la *motérialité* de la langue, sa musicalité, son rythme, en restant hors sens, hors discours, ou par une manière plus raffinée en étant verbeux, allusif ou en se perdant dans les explications sans intérêt ou le technicisme ;

– le regard, objet de la pulsion scopique, en évitant la capture de son regard par toute une stratégie de regard en coin, à la dérobee, etc. Il a en horreur que l'Autre le regarde le regarder ;

– les fèces, objet de la pulsion anale, soit par la rétention opiniâtre, soit par leur utilisation pour s'en badigeonner ou badigeonner son cadre.

Notons que les deux premiers objets, la voix et le regard, sont aussi des objets persécuteurs quand ils sont de l'Autre, parce qu'ils manifestent la présence, l'existence de l'Autre, son hétérogénéité radicale, son vouloir, mais aussi parce que par le regard ou la voix invocante, l'Autre jouit littéralement du sujet, en lui volant son regard, en lui imposant ses dires, etc.

L'objet autistique est à différencier de l'objet partiel et de l'objet transitionnel. Ce dernier représente l'Autre maternel auprès de l'enfant, il pallie l'absence de la mère et relie l'enfant à celle-ci (on voit bien parfois que la mère y tient plus que l'enfant et insiste pour que celui-ci l'ait à disposition) ; c'est un objet apaisant. Pour le sujet c'est un objet qui ne fait pas partie de son corps, distinct. L'objet partiel est un objet du corps, qui fait partie du corps de l'enfant (quand bien même il s'agit du sein maternel), qui peut être cédé ou pris par l'Autre : il représente le sujet auprès de l'Autre et a un effet excitatoire, en tout cas jusqu'à la satisfaction de la pulsion. Les objets autistiques, bien que prélevés dans l'*Umwelt*, sont considérés par l'enfant comme faisant partie de son corps, en étant des prolongements naturels, mais sans le représenter pour l'extérieur et ayant un effet d'apaisement dans la relation au monde et à l'Autre. Ils sont à la fois un pont et un obstacle dans la relation à l'*Umwelt*. Ils comptent par leur forme, leur consistance, le mouvement qu'on peut leur donner et à ce titre sont peu investis affectivement : contrairement au doudou, ils sont interchangeables pourvu qu'ils aient les bonnes caractéristiques et soient donc « fonctionnels ». Pas plus que l'objet de la pulsion, il ne veut ni ne peut le céder à l'Autre sans une angoisse massive, voire un désarroi de tout son être. Il est un mixte entre l'objet transitionnel et l'objet partiel.

Le double, comme l'objet autistique, est élu dans l'*Umwelt* mais n'est pas interchangeable, il est au contraire immuable. Il a un effet d'apaisement et aussi de communication avec le monde extérieur ; il peut être l'occasion

quasi exclusive d'échange, voire de dialogue entre l'autiste et son double : il permet la cession de la voix, du toucher, bref, des objets pulsionnels. « L'investissement libidinal de l'autiste passe par le détournement de son double. Celui-ci localise sa jouissance, il devient "son centre, sa voix" », comme le note Julia Romp à propos de Ben. De cette erreur quant au point d'insertion de la libido, selon l'expression de C. Soler, il résulte qu'une règle qui vaut pour le double est volontiers acceptée par le sujet lui-même ¹⁰. » Ben est un chat handicapé, qui a du mal, comme Georges, enfant autiste, à se faire une place dans le monde, et le parler-chat initié avec lui, repris par une mère attentive puis par l'entourage, a permis à Georges l'extension de son domaine de communication. Le double est un bord pour l'autiste qui lui permet de faire un pont avec l'altérité ; comme l'objet autistique il a une jambe sur chaque rive.

Ce double peut être un animal (j'ai le cas de Champion, un brave toutou qui remplit aussi cette fonction), un autre enfant (souvent lui aussi en difficulté avec le monde), un adulte plus ou moins proche mais souvent la mère. C'est dans ce dernier cas que j'ai vu se développer une jalousie haineuse à l'égard du père.

Younis

Né dans une famille d'origine algérienne très bien intégrée, prospère, lui sont connus une gestation, une naissance et un développement normaux jusqu'à 18 mois : il se tient assis à 6 ou 7 mois, marche à 11 mois, a gazouillé tôt, a utilisé les mots usuels du nourrisson, sans aucun problème de communication sauf une fuite du regard notée par le pédiatre à 4 mois, aucun problème alimentaire – la mère lui a donné le sein jusqu'à 1 an. Elle l'a gardé sans interruption jusqu'à la naissance de la petite sœur lorsqu'il avait 16 mois : grande prématurée, celle-ci a été hospitalisée durant quatre mois, entraînant l'absence quotidienne de la maman. Younis s'est mis alors à régresser sévèrement : non seulement arrêt du développement du langage mais aussi perte des mots qu'il prononçait, extinction du langage, troubles massifs du sommeil, intolérance à la frustration avec cris et coups, recherche de l'immuabilité en particulier par rapport à ses jouets que nul ne peut toucher, troubles alimentaires avec sélectivité, jeux stéréotypés de type vidage-remplissage, hyperactivité motrice de décharge, troubles de la relation avec agressivité à l'égard des autres enfants, perte totale de l'échange par le regard, etc.

Au total, un syndrome autistique dont les explorations génétiques, métaboliques, ORL, neuro-pédiatriques, électro-encéphalographiques et d'imagerie médicale se révéleront négatives.

Je le rencontre à 4 ans et note très vite une dissymétrie de ses relations avec ses parents : avec la mère il est doux, câlin, consent à venir avec moi sans problème ; quand c'est le père, il se déchaîne, frappant dessus à bras et pieds raccourcis, hurlant. Il ne se calme que dans le bureau, la porte fermée et après avoir vidé tout ce qui peut se vider. Puis il va peu à peu se fixer sur les animaux, les groupant, puis les alignant, d'abord sans distinction d'espèce puis par familles. Un seul, monsieur Gorille, comme je l'appellerai, va rester à part et particulièrement investi : il s'en saisit dès son entrée dans le bureau, le fourre dans sa poche ou le coince sous un bras et ne veut pas s'en séparer à la fin de la séance. Pour éviter des scènes difficiles, je finis par accepter qu'il l'emporte à condition qu'il le ramène à chaque fois ; il y sera très attentif, le cherchant chez lui quand il l'a égaré, aidé en cela par sa mère mais avec des ratés quand c'est le père qui l'accompagne, ce qui provoque de grandes colères chez Younis.

Petit à petit, il s'en sépare, d'abord en le posant en vue dans le bureau, puis en le mettant en vigie, en surveillance sur la façade d'une maison, et enfin en l'oubliant dans le bureau au moment de la séparation des parents. Les enfants sont confiés à la mère et Younis refuse d'aller chez son père le week-end, refuse tout contact quand celui-ci vient le voir et enfin proteste quand celui-ci prend l'habitude de venir en salle d'attente lors des consultations dorénavant assurées par la mère. Ce sont des mots très clairs : « Ah non pas papa », puis plus tard « Encore papa ! ». Il proclame qu'il ne veut que maman, qu'elle est à lui. S'il est en rivalité avec le père et dans une moindre mesure avec la petite sœur, il tolère tout à fait la relation entre sa mère et sa grande sœur.

Il va élaborer en séance des *scenarii* d'une grande violence : un tout petit père Playmobil, nommé comme tel, se fait dévorer par des hordes d'animaux, tuer, écraser par des policiers et leurs véhicules, enterrer sous des tonnes de pâte à modeler. Ou bien, il se retrouve en prison et doit y rester « toujours ». Bref, le déchaînement d'une haine qui ne se cache pas, qui ne se métaphorise pas ou ne se fantasmatiser pas : « Ma mère, ma douce mère est à moi ; l'intrus est hors de la maison et pas question qu'il revienne. » La mère mettra deux ans à m'avouer leur doux secret : il dort avec elle toutes les nuits depuis le départ du mari, comme il le faisait souvent avant. Elle veut que ça s'arrête mais Younis n'y consent pas, proclamant un « Maman est à moi » on ne peut plus clair : l'amour l'introduit comme sujet en même temps qu'à l'exclusivité et à la jalousie.

Mon intervention (« tu l'aimes, elle t'aime mais elle n'est pas ta femme ; tu n'as rien à faire dans son lit ») sera radicale pour qu'il abandonne le lit de

sa mère mais pas la jalousie féroce envers son père, ni le refus affirmé de tout homme dans la vie de sa mère.

Cette semaine il me dit comme il y « consent » d'une manière plaquée à nos normes : « Je dors plus avec maman *paque* je suis trop grand », mais après m'avoir raconté que « papa pas là (en salle d'attente) ; il est à la police ; ils vont le garder comme ça y viendra plus », pour conclure la séance par un « ma maman, je l'adore ! » péremptoire. Nous ne sommes pas dans l'Œdipe névrotique : la coupure radicale au nom du père n'est pas possible ni souhaitable ; la mère dans ce cas n'est pas uniquement objet de désir, mais bien plus joue la fonction de double car elle est le bord obligatoire, la messagère, traductrice, protectrice ; elle joue aussi, comme un objet transitionnel, le rôle de doudou et d'objet autistique : le bord entre lui et l'extérieur, c'est-à-dire aussi bien un accès vers cet extérieur que la résistance à cet accès.

Mots-clés : envie, jalousie, schéma optique, structures, autismes, objet de la pulsion, transitionnel, objet autistique.

* ↑ Conférence sur le thème de l'année « Envie et jalousie(s) dans la clinique analytique », organisée par le ccpo, pôle 9 Ouest, à Rennes le 14 janvier 2017.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, séance du 11 mars 1964, p. 106.
2. ↑ S. Freud, « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1985.
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, séance du 20 mars 1973, p. 91.
4. ↑ A. Vanier, « Névrose obsessionnelle, névrose idéale », *Figures de la psychanalyse*, n° 12, Toulouse, Érès, 2005, p. 85.
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 218.
6. ↑ J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 215.
7. ↑ S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », dans *La Vie sexuelle, op. cit.*, p. 93.
8. ↑ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1972, p. 37.
9. ↑ B. Hattat, « L'efficacité de la phobie », conférence donnée à Rennes le 19 septembre 2015.
10. ↑ J.-C. Maleval, « Quand Georges rencontre Ben, un chat comme double autistique », dans *Recherches universitaires*, 21 mars 2012.

Nicole Bousseyrroux

Derrière la jalousie : de Robbe-Grillet à Proust

La « jalouissance » proustienne et la théorie du baiser *

J'ai finalement choisi de vous parler d'Albertine, l'Autre érotique de Marcel Proust, dont il fait la partenaire élue du narrateur de sa *Recherche du temps perdu*. Lorsque Alfred Raubert m'a demandé le titre de mon exposé en mai dernier, je lui ai proposé « Derrière la jalousie ». La question est en effet de savoir ce qu'il y a derrière la jalousie, ce qu'elle cache. Dit ainsi, cela suggère tout de suite l'équivoque homophonique, car la jalousie c'est aussi la persienne, le store vénitien, ce volet mobile, caractéristique des fenêtres de la région lyonnaise, composé de lames horizontales articulées de manière à être orientables, permettant aux personnes à l'intérieur de la maison d'observer presque sans être vues.

Robbe-Grillet : le mille-pattes de la jalousie

Alain Robbe-Grillet joue de ces deux sens du mot jalousie dans le titre de son quatrième roman, *La Jalousie* ¹, publié en 1957. Robbe-Grillet a voulu faire ce dont rêvait Flaubert, écrire un roman sur le rien de la jalousie, un livre qui tiendrait de lui-même par la force interne de son style. Il écrit un livre sur le rien de la jalousie qui tient de lui-même par la force interne de son écriture. L'auteur, jaloux du sens que son texte produit, y dépouille la jalousie de toute analyse psychologique, de toute histoire racontée, pour la réduire à la géométrie variable que forme le triangle amoureux du narrateur, dont l'absence est perpétuellement présente dans toutes les scènes du livre et qui observe, épie A..., qu'on suppose être sa femme, réduite à une initiale (A comme Albertine : il se pourrait bien que ce soit un clin d'œil à Proust), et Franck, qui pourrait être son amant. La jalousie, au premier sens du mot, est une passion d'un être de regard pour qui, dit Robbe-Grillet, « rien jamais ne s'efface ». La jalousie, au second sens du mot, est une sorte de contrevent qui permet de regarder au dehors et, pour certaines inclinaisons de la jalousie, du dehors vers l'intérieur ; mais lorsque les lames sont closes, on ne voit plus rien, dans aucun sens.

Dans le roman de Robbe-Grillet, le lecteur comprend, dès les premières pages, que ce qui est raconté l'est du point de vue jaloux du narrateur qui épie sa femme. Jamais le narrateur ne s'interroge sur lui-même. Sa jalousie ne s'exprime pas de façon proustienne dans le dédale de ses pensées et états d'âme, elle se donne à lire sur les objets, les choses et les êtres qui l'entourent et dont il observe les moindres détails, comme la forme du chignon de A... avec ses torsades sur le point de se défaire, et les moindres gestes, comme le fait que sur la terrasse où ils prennent l'apéritif Frank et A... boivent à petites gorgées, car les moindres de leurs paroles, parfois entendues à travers les jalousies des fenêtres, sont autant de signifiants fumeux révélateurs du feu dont brûle le jaloux. Ce sont les choses qui parlent, qui font signe de ce que le narrateur croit être le début d'une relation adultère.

Ainsi la jalousie se révèle-t-elle être une maladie du regard qui dis-sèque A..., l'obscur objet du désir dont le corps est mis en scène à la fois par les fragmentations de la lumière du volet aux lames mobiles et par un voyeur indécidable qui occuperait la place vide et interchangeable du narrateur, du mari, de l'amant, de l'ami. *La Jalousie* peut se lire comme un roman fugué où, comme dans une fugue de Bach, c'est le thème, le motif, la jalousie, qui de voix en voix fuit, jusqu'à ce que, au trois quarts du roman, surgisse la vision hallucinatoire de l'objet, de la pièce à conviction que n'a de cesse de chercher le jaloux.

Lors d'un dîner chez le narrateur, A... voit sur la cloison en face d'elle une scutigère, un mille-pattes (à la page 76). Franck se lève de la table, la serviette roulée en boule dans la main, la fait prestement chuter du mur et l'écrase avec son pied sur le carrelage, contre la plinthe. La scène de l'écrasement du mille-pattes sur le mur nu est répétée une dizaine de pages plus loin. Puis (aux pages 100 à 104), il est question de la tache laissée sur le carreau, qui commence par s'agrandir. Est à nouveau relatée, avec encore plus de précision et de détails, la scène de l'écrasement de la scutigère, dite « mille-pattes-araignée » ou « mille-pattes-minute », réduite en une bouillie rousse et dont l'image écrasée sur le mur laisse une tache indélébile imprégnant l'enduit. Impossible de laver le mur, cela risquerait d'altérer la peinture ; mieux vaut la gommer à coups de gomme pour machine à écrire, quitte à gratter ce qui reste avec une lame de rasoir mécanique. Puis revient encore, à la page 111, la tache, la description de la tache qui envahit tout l'espace de manière fantastique et fantasmatique. Elle est non seulement sur le mur, mais aussi sur les dalles, sur le ciel vide, dans la vallée, elle est partout. À deux reprises encore, on retrouve, aux pages 113-114 et 129-131, deux autres variations sur l'image du mille-pattes gigantesque et sur

la bestiole qui choit sur le carrelage, dont les longues pattes se crispent et dont les mâchoires grésillent comme un peigne passé dans une longue chevelure, avant que Frank ne l'écrase, cette fois-ci, à la page 130... sur le plancher de la chambre, et non plus sur le carrelage comme précédemment. De la scène de l'écrasement lors du dîner nous voici donc subrepticement passés à la scène de l'écrasement dans la chambre à coucher.

C'est dans ce léger déplacement topographique qui va du dîner au lit que se jouent les variations robbe-grillesques sur la jalousie. La tache du mille-pattes écrasé est bel et bien ce qui rend visible l'invisible de la jalousie. Cette scène de l'écrasement du mille-pattes, qui dans le roman à quelques variantes près est par cinq fois relatée, est la métaphore du coït adultérin redouté et fantasmé. C'est la pensée obsédante de ce coït qui *écrase le sujet-narrateur*. Cette tache sur le mur du langage qui s'agrandit au point d'envahir tout l'espace de la pensée, tout l'espace de ce qui s'écrit, c'est la tache de la jouissance que le jaloux impute à l'Autre du désir, dont Franck dans le roman est le représentant, dès l'instant où il vole au secours de la femme du narrateur en écrasant magistralement la scutigère véloce aux quinze paires de pattes qui sur le mur *regarde le narrateur*. Ce qui le regarde c'est la Chose, la Chose dont Franck en l'écrasant est devenu maître. *S'il maîtrise la Chose pour les beaux yeux de A..., alors il la possède*. Telle est la conséquence que tire le jaloux.

Ainsi, à la question « Qu'y a-t-il derrière la jalousie ? » on peut dès maintenant et avec Robbe-Grillet répondre : il y a l'objet écrasé du fantasme, écrasé entre les lames de la jalousie (au second sens du mot) que mobilise – pour en jouir – dans ses pensées le jaloux !

Il est temps que j'en vienne à celui qui dans la littérature a, à mon sens, le mieux parlé de cette jouissance de la pensée que dévore la jalousie, Marcel Proust.

On peut dire que Proust est le penseur par excellence de l'opacité subjective. Cette opacité est présentifiée, aux yeux du narrateur d'*À la recherche du temps perdu*, par l'énigme gomorrhéenne d'Albertine. Car, du côté de Sodome, avec le baron de Charlus, rien de mystérieux. Proust explique l'homosexualité masculine avec sa théorie de l'inverti. C'est du côté de Gomorrhe qu'il y a mystère. L'homosexualité féminine reste un mystère inexplicable, insondable. Il y a l'énigme de la vie secrète d'Albertine avec les femmes, dont le narrateur se sent radicalement exclu. Elle est la cause essentielle de sa jalousie, qui donc ne répond pas à la grammaire freudienne du « je ne l'aime pas lui, c'est elle qui l'aime ».

L'imaginaire de la jalousie et le réel de la *jalouissance*

Peu d'écrivains ont aussi bien que Proust analysé l'efficace de l'imaginaire et la capacité de notre imagination à créer et à entretenir des souffrances plus intensément vécues que s'il s'agissait d'un fait objectivement perçu. On trouve dans *À la recherche du temps perdu* une clinique extrêmement fine de l'expérience de la jalousie dans ses rapports avec l'amour et l'angoisse. Proust est l'écrivain et le penseur de la jalousie, qu'avec Lacan on peut appeler la « jalouissance », selon le néologisme qu'il forge dans le séminaire *Encore*² pour indiquer que la jalousie est avant tout affaire de jouissance.

Proust nous fait sentir à quel point le jaloux est aux prises avec la jouissance de l'imaginaire. Il est un scénographe de l'imaginaire, il met en scène le drame de sa jalousie. La jouant, se la jouant, il en jouit, dans un mime intérieur où il se donne le rôle, comme au jeu de furet, de celui qui découvre, qui perce à jour ce que le rôle de l'autre serait de toujours lui cacher. Il traque l'objet caché derrière la jalousie, à entendre ici avec l'équivoque de la persienne ajourée aux lamelles entrouvertes derrière laquelle on peut, selon l'inclinaison des lamelles, voir sans être vu. Mais l'important n'est pas ce que voit, ce que scrute le jaloux. L'important, c'est ce qu'il ne voit pas, c'est ce qu'il ne peut pas voir et ne veut pas voir et qu'il va imaginer derrière les lames closes de sa jalousie. Ce qu'il va s'imaginer est irréel, mais c'est cet irréel qui va créer une souffrance, une douleur tout à fait réelle et dont le réel est plus fort que le vrai de la réalité. La *jalouissance* est à situer dans cette zone de recouvrement de l'imaginaire et du réel.

La jalousie qui suit l'amour

Mais il y a jalousie et jalousie. Dans son livre *Essai sur la jalousie, L'Enfer proustien*³, Nicolas Grimaldi en distingue deux sortes. Il y a le jaloux par amour et il y a l'amoureux par jalousie. Le premier correspond à « la forme la plus commune de la jalousie, celle qu'un amour précède et qu'un soupçon désespère⁴ ». C'est le cas classique de jalousie que l'on retrouve chez Simenon, Balzac, Stendhal, Tolstoï. Chez Proust, c'est le cas de la jalousie que Saint-Loup éprouve pour Rachel dans *Le Côté de Guermantes*. Ayant aperçu Rachel sur la scène d'un petit théâtre de province, Saint-Loup s'éprend d'elle. Elle devient sa maîtresse et occupe toute son imagination. Assez vite, Rachel comprend que le plus sûr moyen de s'attacher son amant est de lui faire craindre à tout instant de la perdre. Ainsi prend-elle un malin plaisir à exciter sa jalousie en aguichant ostensiblement les hommes qui lui plaisent. Saint-Loup aurait donc eu toutes les raisons d'être jaloux,

d'autant que leur liaison devient vite une suite de brouilles et de réconciliations dont la jalousie est le moteur.

Il faut dire que Proust a une conception bien particulière de l'amour. « L'amour c'est comme une petite déchirure (mot médical : "ce qu'on fait pour laisser suppurer") qui nous permet de communiquer au moins par la curiosité et le désir avec la personnalité d'un autre être ⁵. » Proust réduit l'amour à un besoin d'être sans cesse avec une personne, pour n'avoir pas à s'angoisser de son absence en ne sachant pas ce qu'elle fait. Ce n'est donc pas tant l'amour qui nous attache à la personne aimée que la jalousie qui nous la rend indispensable. Mais pourquoi l'amour vire-t-il à la jalousie ? C'est que l'amour, selon Proust, est avant tout un besoin de possession qui s'exerce d'autant plus que la personne aimée nous échappe. L'amoureux jaloux veut s'annexer la personne aimée jusque dans ses pensées. Il veut entrer dans son être, prendre de force son esprit, la forcer à garder son souvenir, la posséder charnellement et immatériellement, par-delà son corps. C'est pourquoi l'amour chez Proust est toujours évoqué comme une maladie, un mal sacré, un mauvais sort, où la douleur de posséder fait vite place à la douleur de voir l'autre vous échapper. De là naît la jalousie, le soupçon que l'autre puisse jouir « ailleurs », prendre du plaisir « ailleurs ». Il n'y a pour cela nul besoin d'être trompé. Il suffit d'imaginer qu'on pourrait l'être. L'erreur serait de croire que le soupçon est la cause de la jalousie, alors que c'est la jalousie qui est la cause du soupçon, chaque soupçon en faisant naître un autre, à l'infini.

La jalousie qu'aucun amour n'a fait naître

Proust montre donc qu'il est faux de croire que c'est parce que nous sommes amoureux que nous sommes jaloux. Au contraire, c'est la jalousie qui nous rend amoureux, rien qu'en nous faisant désirer la présence d'une personne pour mettre fin à l'angoisse. Cette forme de jalousie, qui est celle « qui va susciter l'amour mais qu'aucun amour n'a fait naître ⁶ », est la vraie jalousie, la jalousie de l'amoureux par jalousie. C'est la jalousie proprement proustienne. Elle ne succède pas à l'amour, elle le précède. Elle est caractérisée par le fait que c'est l'angoisse qui la cause, l'angoisse de se retrouver exclu de ce qui fait jouir l'autre. Le seul remède à cette angoisse devient l'amour, l'amour en tant que moyen de calmer l'angoisse de perdre la mainmise sur l'autre, sur son désir.

Dans la *Recherche*, cette forme typiquement proustienne de la jalousie s'exprime dans la relation de Swann avec Odette de Crécy, ainsi que dans la relation du narrateur avec Albertine, véritable œil du cyclone de sa jalousie.

Swann n'aime pas Odette, elle ne lui inspire aucun désir, elle lui cause même une sorte de répulsion. C'est elle qui s'arrange pour obtenir les faveurs amicales de Swann. Elle devient celle qu'il retrouve tous les soirs chez les Verdurin et qui a le privilège d'être raccompagnée par lui. Comme s'il pouvait disposer d'elle sans avoir à la posséder. Jusqu'au soir où Swann a la surprise de ne pas retrouver Odette chez les Verdurin. Là, ne la trouvant plus, c'est lui-même qui ne se retrouve plus. La cherchant partout sans la retrouver nulle part où il eût été possible de la retrouver, c'en était fait. Il n'avait plus barre sur elle. L'angoisse et la jalousie n'allaient plus le quitter. À partir de là, il ne put plus se passer de cette femme qu'il n'aimait pas, qui n'était pas son genre et qu'une insidieuse jalousie allait lui faire aimer. Proust raconte merveilleusement tout cela dans *Du côté de chez Swann*.

Albertine prisonnière et fugitive

Toute l'expérience proustienne de la *jalouissance* se développe dans les tomes 5 et 6 de la *Recherche*, *La Prisonnière*⁷ et *Albertine disparue*⁸, originellement titré *La Fugitive*, écrits dans l'urgence du *Lebensleid*, de l'envie de vie, alors que les jours qu'il lui reste à vivre lui sont comptés, et publiés à titre posthume en 1923 et 1925. Qui est Albertine ? Albertine Simonet est l'une des six jeunes filles en fleurs rencontrées à Balbec, lieu fictif de la *Recherche* situé en Normandie ou en Bretagne. Derrière ce personnage central de la *Recherche* se cacherait Alfred Agostinelli, son chauffeur et son secrétaire. Proust en fut follement amoureux, mais ce ne fut pas réciproque. Alfred, comme Albertine, s'enfuit en décembre 1913 à Monaco. Il était passionné d'aviation et Proust lui avait écrit une lettre (retrouvée par Philip Kolb), envoyée le jour même de sa mort, où il lui disait lui avoir acheté un aéroplane sur lequel il allait faire graver le sonnet du *Cygne* de Mallarmé « Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui ». Mais Alfred se tua en avion à Antibes le 30 mai 1914. Il avait 25 ans. Proust en fut très malheureux. On en retrouve dans *Albertine disparue*⁹ la stricte transposition : le narrateur écrit à Albertine, qui l'a quitté, qu'il lui a acheté un yacht sur lequel il fera graver ces vers de Mallarmé qu'elle aimait, ainsi qu'une Rolls sur laquelle il fera graver les vers d'un autre poème de Mallarmé, intitulé « M'introduire dans ton histoire » (Proust voulait aussi offrir une Rolls à Alfred).

S'introduire dans l'histoire de l'être jalouisé pour s'emparer de son existence, tel est bien le fantasme proustien. On pourrait faire dire à Proust ce qu'a dit Flaubert de Madame Bovary : « Albertine, c'est moi, d'après moi. » Proust s'identifie à Albertine au point de souffrir de ce qu'il appelle « la jalousie de l'escalier » – on pourrait dire *jalouissance* de l'escalier – qui le

poursuit au-delà de la mort d'Albertine, puisque, dans *La Fugitive*, le narrateur reçoit un télégramme lui annonçant sa mort, d'une chute de cheval, au moment où il lui a envoyé un télégramme la suppliant de revenir à n'importe quelle condition. C'est alors qu'une jalousie après coup embrase l'imaginaire du narrateur, dans son chagrin d'amour.

Comment se fait-il qu'Albertine, que le narrateur répétait pendant des années n'avoir jamais aimée, comment se fait-il donc que cette jeune femme qui pour lui n'était qu'un en-cas, qu'un pis-aller, soit devenue celle dont il devint si jaloux qu'il lui ait fallu savoir à tout instant ce qu'elle faisait, qu'il lui ait fallu la faire suivre partout, et finalement la retenir chez lui, à Paris, prisonnière ? La jalousie était apparue dès lors qu'il avait commencé à avoir le soupçon qu'elle aimait les femmes. Un jour, apprend-on dans *Sodome et Gomorrhe*, le docteur Cottard lui avait fait observer, alors qu'elle dansait la valse avec une amie, Andrée, au casino d'Incarville, que leurs seins se touchaient et que c'était par là que les femmes éprouvent le comble de la jouissance. Cela suffit à déclencher sa jalousie. Il se mit à suspecter Albertine de lesbianisme. D'autant qu'il allait apprendre par la suite qu'elle avait passé son adolescence avec la fille de Vinteuil, une professionnelle du saphisme.

L'énigme de la jouissance gomorrhéenne

Quelle était la vraie nature d'Albertine ? C'était une question d'essence : qui était-elle, à quoi pensait-elle, qu'aimait-elle ? Qui était cette autre Albertine, autre que celle qu'il avait cru connaître ? Il fallait trouver des traces, des témoignages. Le narrateur ne peut s'empêcher de se lancer dans une enquête policière sur la vie cachée d'Albertine. Il envoie Aimé, le maître d'hôtel au Grand Hôtel de Balbec, enquêter dans les établissements de bains sur les agissements d'Albertine. Il apprend qu'elle s'enfermait dans des cabines de douche avec une dame en gris ainsi que des jeunes filles où elle faisait l'amour. C'était pour le narrateur l'horreur. Balbec était devenu « une vue de l'Enfer ¹⁰ ». Le pire de ce qui lui portait un coup au cœur c'était les petites blanchisseuses avec lesquelles elle avait pris du plaisir. Celle qu'Aimé avait retrouvée et qu'il avait fait boire lui avait raconté que sous ses caresses Albertine l'avait mordue au bras, lui disant : « Ah ! tu me mets aux anges ¹¹ ! » C'est là, écrit Proust, que cherchant à savoir ce qu'elle ressentait en le faisant, « alors, descendant de plus en plus en avant, par la profondeur de la douleur on atteint au mystère, à l'essence ¹² ». Il découvrirait, maintenant qu'elle était morte, définitivement perdue, les vices cachés d'Albertine, ses goûts niés par elle. Ceux-ci, écrit le narrateur, « ne s'ajoutaient pas seulement à l'image d'Albertine comme s'ajoute au bernard-hermite la coquille nouvelle qu'il traîne après lui, mais bien plutôt comme

un sel qui entre en contact avec un autre sel, en change la couleur, bien plus, par une sorte de précipité, la nature¹³ ». C'était cette autre nature que révélait le « Tu me mets aux anges ! » et c'était cette autre nature d'Albertine, sa nature gomorrhéenne, qui ressuscitait la *jalouissance* du narrateur.

« Comme jaloux je souffre quatre fois », dit Roland Barthes dans *Fragments d'un discours amoureux*¹⁴ : « Parce que je suis jaloux, parce que je me reproche de l'être, parce que je crains que ma jalousie ne blesse l'autre, parce que je me laisse assujettir à une banalité : je souffre d'être exclu, d'être agressif, d'être fou et d'être commun. » Souffrir d'être exclu, c'est cela l'enfer de la jalousie proustienne. Exclu de quoi ? Exclu du cercle de la jouissance autre d'Albertine, exclu de la jouissance des femmes gomorrhéennes. Exclu de la cabine de douche, ce cercle clos de la jouissance que le narrateur proustien envie. Ce qui met aux anges Albertine met aux Enfers ce captif amoureux envieux de sa jouissance. Car celui-ci, lisant la lettre dans laquelle Aimé lui rapporte comment il a réussi à se faire faire par la petite blanchisseuse, l'ayant fait boire, ce qu'elle avait fait à Albertine pour qu'elle lui dise « Ah ! tu me mets aux anges ! », est aussi envieux qu'est vert d'envie le petit bonhomme de saint Augustin fixant d'un regard pâle et amer son frère de lait¹⁵ (n'oublions pas que Proust associe la disparition d'Albertine à celle de sa grand-mère, dont il décrit l'agonie dans *Le Côté de Guermantes* et dont la perte l'a profondément affecté : pour lui, la voie lactée de la Mère était depuis belle lurette tarie !). Albertine disparue, le rêve de possession de l'objet s'évanouit. Finie la *jalouissance* de posséder Albertine, de la garder prisonnière. C'est alors qu'explose sa jouissance de la *dépossession*. Il jouit d'être dépossédé, comme le frère sevré de saint Augustin jouit d'être dépossédé de l'objet par son petit frère non sevré.

Ce qui manque à l'homme : l'organe qui serve au baiser

Cet objet, c'est le baiser du soir que Marcel enfant attendait en vain de sa mère dans sa chambre. Il y a un passage dans *Le Côté de Guermantes*¹⁶ qui parle du baiser, un baiser sur la joue au goût de rose d'Albertine que le narrateur lui demande. Pour mieux en jouir, il préfère le remettre à plus tard et lui demande, au cas où elle oublierait qu'elle le lui a permis, un « bon pour un baiser » ! Cela amuse Albertine qui accepte et lui dit qu'elle lui refera même des bons de temps en temps. C'est alors que le narrateur expose sa théorie du baiser. C'est une théorie sensualiste, sensorielle, de l'organe du baiser. *L'homme ne possède pas l'organe qui serve au baiser*. Il lui manque l'organe des sens qui serve à connaître par le baiser *l'essence* de « la rose inconnue que sont les joues d'Albertine ». Il explique en effet que certes il croit qu'il est une connaissance par les lèvres qui permette de savoir enfin

le goût de cette rose charnelle. Certes il croit que le goût du corps de l'Autre peut se connaître par les lèvres. Mais s'il se dit cela, c'est parce qu'il n'a pas songé, je cite, « que l'homme, créature évidemment moins rudimentaire que l'oursin ou même la baleine, manque cependant encore d'un certain nombre d'organes essentiels, et notamment n'en possède aucun qui serve au baiser. À cet organe absent il supplée par les lèvres, et par là arrive-t-il peut-être à un résultat un peu plus satisfaisant que s'il était réduit à caresser la bien-aimée avec une défense de corne » ! La corne phallique ne saurait convenir et les lèvres « doivent se contenter, sans comprendre leur erreur et sans avouer leur déception, de vaguer à la surface et de se heurter à la clôture de la joue impénétrable et désirée ». D'autant qu'au moment du contact même avec la chair, « dans cette zone désolée où elles ne peuvent trouver leur nourriture », les lèvres « sont seules, le regard, puis l'odorat les ont abandonnées depuis longtemps ». « Hélas ! à peine mes lèvres eurent touché la joue d'Albertine, dit le narrateur, tout d'un coup, mes yeux cessèrent de voir, à son tour mon nez, s'écrasant, ne perçut plus aucune odeur, et sans connaître pour autant le goût du rose désiré. » Non, pour le narrateur c'est certain, l'homme n'a pas l'organe du baiser qu'il faudrait pour toucher cet abîme inaccessible qu'ouvre, dans le court trajet qui va de ses lèvres vers sa joue, la rose charnelle d'Albertine. C'est pour autant qu'il ne l'a pas, cet organe, qu'il pâlit d'envie devant Albertine qui, dans sa jouissance gomorrhéenne, l'a.

Se faire casser...

L'enfer pour le jaloux amoureux, c'est d'être le damné de la jouissance de l'Autre, laquelle n'existe que dans la Gomorrhe de son fantasme. Le narrateur est à l'affût du moindre écart de langage d'Albertine, du mot de travers qui trahirait son travers. De ce qu'elle dit, d'un mot qui lui échappe, il dissèque le sens pour en jouir. Comme, par exemple, lors d'une conversation où il lui propose de l'argent pour qu'elle aille s'acheter ce qu'elle veut pour faire la dame chic à un beau dîner chez les Verdurin, elle exprime son dédain en disant : « Grand merci ! dépenser un sou pour ces vieux-là, j'aime bien mieux que vous me laissiez une fois libre pour que j'aille me faire casser ¹⁷ ... ». Relevant cette expression incongrue, le narrateur s'en inquiète et lui demande pourquoi elle s'est ainsi interrompue et ce qu'elle voulait dire par là. Il est obsédé par ce mot « casser » et passe en revue tous les sens possibles, casser du bois, casser du sucre. Soudain, un mot lui tombe dessus, « le pot ». Elle n'avait pas dit « casser », elle avait dit « me faire casser ». Horreur ! C'était cela qu'elle aurait préféré : se faire casser le pot ! (ce qui en argot veut dire se faire sodomiser). C'était le ghetto redouté de

Gomorrhe et de la drague grossière qui s'ouvrait devant le narrateur proustien. Albertine eut beau s'en défendre et dire que cela lui était venu comme si elle rêvait tout haut, que ces mots qu'elle avait entendus une fois dits par des gens orduriers lui étaient sortis comme ça sans rime ni raison, pour le narrateur, ce mot qui lui avait échappé comme un lapsus était bel et bien la preuve de sa jouissance honteuse. Toutes les turpitudes de l'Albertine chasseuse de femmes faciles lui revenaient par le trou de serrure du langage. L'horrible était qu'elle ait pu avoir à la bouche une expression aussi affreuse et avilissante que même la dernière des grues qui consent à cela ou le désire ne l'emploierait pas avec l'homme qui s'y prête. Si Albertine a pu prononcer cela, se dit le narrateur, c'est donc parce qu'elle aime les femmes et qu'avec une femme elle le dit pour s'excuser de se donner tout à l'heure à un homme.

L'énigme de l'Autre dans sa jouissance

Voilà ce que se disait le narrateur, dans la transe mentale qu'avait provoquée cette bévue d'Albertine. Il avait suffi d'une phrase qu'elle n'avait pas finie pour que s'enclenche *le jaloui-sens* (la jouissance du sens dont se repaît le jaloux) qui distille à l'infini ce poison du sens que le soupçon peut toujours tourner et détourner et que seule l'énigme peut combler. Car comment se pouvait-il qu'il y ait chez Albertine, sa petite Albertine, pareille ignominie ? C'était la même énigme que celle du « Ah ! tu me mets aux anges ! ». Plus que les autres filles du peuple, femmes de chambre, laitières, paysannes, les blanchisseuses liées au thème du bain semblent détenir, dans la *Recherche*, le secret qui permettrait d'accéder à la connaissance de l'étrangère qu'est Albertine. Elles sont à la fois des témoins des plaisirs gomorrhéens d'Albertine dans la grotte du Petit Trianon¹⁸ et des substituts du partenaire manquant. La petite blanchisseuse qui satisfaisait Albertine au bain n'était pas la rivale du classique triangle de la jalousie amoureuse. Elle était le signifiant de l'Autre barré qui fait jouir Albertine. Il fallait donc bien se rendre à l'évidence. L'Albertine qui jouissait avec une goton était d'une autre planète, d'une autre humanité que celle que le narrateur avait connue et aimée. L'homme, se dit le narrateur, n'a pas l'organe pour toucher cet abîme vertigineux que venait d'ouvrir la découverte de cette Albertine-là. Albertine, la pensée d'Albertine était pour lui « l'inconnue approximative » de l'équation de sa jouissance¹⁹.

De cette Albertine-là il était radicalement exclu, et le comble c'était qu'il en jouissait. Ou plutôt, il jouissait de s'auto-exclure de la cabine de douche du fantasme. Pour lui, elle n'était pas seulement comme une femme qui lui eût caché qu'elle était d'un pays ennemi et espionne. Car Albertine

ne trompait pas sur sa nationalité. Elle trompait « sur son humanité la plus profonde, sur ce qu'elle n'appartenait pas à l'humanité commune, mais à une race étrange qui s'y mêle, s'y cache et ne s'y fond jamais ²⁰. »

Albertine ressuscitée par la jalousie du narrateur était devenue ce que Lacan dit de la Déesse blanche du poète Robert Graves – car, pour Albertine au bain, la petite blanchisseuse du bord de la Loire à qui elle s'offrait était celle qui savait la mettre aux anges de la Déesse blanche : elle était devenue « la Différente, l'Autre à jamais dans sa jouissance ²¹ », source inépuisable d'envie. Elle était devenue le plus réel de son symptôme, autrement dit le plus réel de sa jouissance substitutive. Car Albertine n'était pas que le substitut masqué d'Alfred, le chauffeur et secrétaire de Proust. Elle était aussi, pour Proust, le substitut de sa rencontre manquée avec la jeune fille en fleurs de ses quinze ans qu'avait été pour lui, en 1886, Marie Bénardaky, qu'il présenta plus tard comme l'ivresse et le désespoir de son enfance.

Mots-clés : jalousie, envie, amour, jouissance, jouissance gomorrhéenne.

* ↑ Conférence faite à Rennes, Pôle 9 Ouest, le 1^{er} avril 2017.

1. ↑ A. Robbe-Grillet, *La Jalousie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Double », 2014. On lira à ce sujet la remarquable étude de Maryse Roussel-Meyer, « Les variations de *La Jalousie* », *Méthode*, n° 18, 2010, p. 303-315.

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

3. ↑ N. Grimaldi, *Essai sur la jalousie. L'Enfer proustien*, Paris, PUF, 2011.

4. ↑ *Ibid.*, p. 31.

5. ↑ M. Proust, *Albertine disparue*, Esquisse VIII, dans *À la recherche du temps perdu*, tome IV, édition publiée sous la direction de J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2014, p. 657.

6. ↑ N. Grimaldi, *Essai sur la jalousie. L'Enfer proustien, op. cit.*, p. 8.

7. ↑ M. Proust, *La Prisonnière*, dans *À la recherche du temps perdu*, tome III, édition publiée sous la direction de J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2014.

8. ↑ M. Proust, *Albertine disparue, op. cit.*

9. ↑ *Ibid.*, p. 39.

10. ↑ *Ibid.*, p. 99.

11.  *Ibid.*, p. 106.
12.  *Ibid.*, p. 107.
13.  *Ibid.*
14.  R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, dans *Œuvres complètes*, tome V, 1977-1980, Paris, Seuil, 2002, p. 185.
15.  Saint Augustin, *Les Aveux*, traduction par F. Boyer, Paris, POL, 2013, p. 71-72.
16.  M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, dans *À la recherche du temps perdu*, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2016, p. 659-660.
17.  M. Proust, *La Prisonnière*, *op. cit.*, p. 840-843.
18.  M. Proust, *Albertine disparue*, *op. cit.*, p. 188.
19.  M. Proust, *La Prisonnière*, *op. cit.*, p. 850.
20.  M. Proust, *Albertine disparue*, *op. cit.*, p. 108.
21.  J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 563.

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