

sommaire du n° 153, octobre 2021

■ Ouverture	4
■ Séminaire École	
« J. Lacan, <i>Télévision</i> , Questions III et V »	
Agnès Metton et Bernard Toboul	10
Colette Soler et Dominique Marin	26
■ Séminaires Champ lacanien	
« Ce qui nous tombe dessus »	
<i>Menaces imaginaires et pertes réelles</i>	
Hélène de Lima Dutériez, Du côté de chez Hans	46
Laurence Mazza-Poutet, De la menace imaginaire à la perte réelle	52
<i>Les traumatismes</i>	
Vanessa Brassier, Du trop au trou	58
Alexandre Faure, On invente ce qu'on peut	66
Céline Guégan-Casagrande, <i>Le Silence</i>	72
Kristèle Nonnet-Pavois, Silence. Suspensions. Trauma du langage	78
■ Et entre-temps...	
Rosa Guitart-Pont, Le tragi-comique du désir	85
■ 2 ^e Convention européenne. Rome, 9, 10 et 11 juillet 2021	
Journée de l'École, « Langue(s) et passe », 9 juillet 2021	
<i>Préludes</i>	
María Luisa de la Oliva	96
Michel Bousseyroux, De <i>lalangue</i> à <i>l'une-bévue</i>	99
Carme Dueñas, Affects et passe	101
Albert Nguyen, « Passer » à l'international	103
« Ce qui passe entre les générations », 10 et 11 juillet 2021	
<i>Écho à la 2^e Convention européenne</i>	
Pierre Perez, Deux commentaires du texte « Note sur l'enfant »	105

■ Brève

Colette Soler, *Le Transfert, de l'amour au sexe*
par **Anastasia Tzavidopoulou** 111

■ Fragments

Jacques Lacan 114

Hystéries, Journées nationales, Paris, 27 et 28 novembre 2021 115

Directrice de la publication

Patricia Zarowsky

Responsable de la rédaction

Nadine Cordova

Comité éditorial

Giselle Biasotto-Motte

Isabelle Boudin

Brigitte Bovagnet

Anne-Marie Combres

Nathalie Dollez

Alexandre Faure

Laure Hermand-Schebat

Emmanuelle Moreau

Pierre Perez

Florence Signon

Christine Silbermann

Louis-Marie Tinthoin

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

De Chambon-sur-Lignon,
25 juillet 2021,

En lisant,

« Nous nous recommencerons
mais à la façon du marcheur,
jamais délié du dernier pas ¹. »

Dans la première partie de son essai, Jacques le Sophiste, Barbara Cassin explore ce « mot grec bel-et-bon », doxa, elle écrit que « ces beaux bons mots grecs se caractérisent par leur ambivalence ». Elle explique : « Le premier sens de doxa, c'est l'attente, expectation, ce à quoi l'on s'attend ². » Quelque poète facétieux comme Apollinaire en joue : la célèbre rengaine pseudo-verlainienne du « Pont Mirabeau »,

« Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure »

Contre toute attente, ce de oh surprise ! rompt et l'hexamètre et la destinée et la plainte et le flux.

Brisons là.

En quoi doxa est-il un terme ambivalent ? On lit déjà l'oxymore ou du moins la saisie impossible de ce frétilant poisson. Barbara Cassin en lisse quelques écailles : « l'opinion » en tant que non fiable, « erreur », « hallucination » ou l'opinion choisie « l'opinion de ceux dont on a bonne opinion ». La philosophe adosse sa pensée à d'autres hellénistes dans la note 4 : « Toute la dialectique d'Aristote repose sur ce fait qu'on a raison de prendre pour base les idées admises, c'est-à-dire les opinions fiables en tant que reçues par les hommes de bonne réputation : les doxai des dokimôtatoi ³. » Et dans la note 6 : « La doxa, constitutive de la cité comme "espace des apparences", fournit ce qu'elle [Hannah Arendt] appelle "la solution des Grecs à la

fragilité des affaires humaines". » Rien n'empêche d'adopter une esthétique de la surprise, du dé-placement, du dé-rangement, de conter et décompter sa fantaisie, de ne pas laisser sans témoignage ainsi le poète, de la tradition, de sa singularité, de sa contingence ⁴.

Frédéric Nietzsche dessinait une figure audacieuse du lecteur, son « lecteur parfait » : « un monstre de courage et de curiosité, avec aussi quelque chose de souple, de rusé, de circonspect, un aventurier, un explorateur [...]. » Il s'adressait « à Vous les chercheurs téméraires, les risqueurs, et à tous ceux qui s'embarquent avec des voiles astucieuses sur les terribles mers, à vous tous qu'enivre l'énigme et qui adorez la pénombre et dont l'âme est attirée par des concerts de flûtes vers tous les gouffres dangereux. [...] Personne ne peut trouver, après tout, dans les choses, même dans les livres, rien d'autre que ce qu'il sait déjà. Quand l'expérience ne vous a pas ouvert l'oreille à un sujet, on reste sourd à ce qu'on en dit ⁵ ».

Se répéter cette geste glorieuse surtout quand – au détour d'une page – la mer est d'huile.

Imaginer « les voiles astucieuses » et les ruses du lecteur bien embarrassé par « le trou du souffleur » quand il n'a plus d'air, quand sa mêtis, en un tour de main, le laisse dépourvu, désolé, dérobé au temps par quelque liane empêchant le nostos ⁶.

La rame.

La rame qu'Ulysse doit porter sur son épaule après ses retrouvailles avec Ithaque, Télémaque, Pénélope jusque dans un pays sans mer où, incon nue, on la nommerait « pelle à grains ».

Alors « l'oreille » du lecteur et de ce qui s'en compose en noircissant :

– les bas- les à-côtés : annotations, manicules ⁷, accolades, festons, paperolles ⁸, allongails ⁹, pansements, marginalia ¹⁰, phylactères...

– les au- les en-dessus, dessous, les entre-sus, les entre-sols, les sous-terrains que le texte, le corpus, la Vue pas encore Re-Vue alimente, fermente ; cet organisme vivant, paquets de lignes, myriade de fils fins à la surface cohérente et continue, cet organisme vivant, perméable, avec et contre toute attente, vibre de ses témoins ; témoins tramant dans les marges, les intervalles, un avant-texte, un bouillon de notes.

Le texte, le Mensuel comme « espace fluide ¹¹ » : chaque ligne serait un flux comme le lit d'une rivière accueillant les rus surfaciels et par capillarités, les menues sentes souterraines sans pour autant que ces lignes soient forcément interactives.

*En écrivant ¹²,
Bon retour au Mensuel.*

Brigitte Bovagnet

-
1.  J.-P. Siméon, *Les Douze Louanges*, Chambon-sur-Lignon, Cheyne éditeur, 2010.
 2.  B. Cassin, *Jacques le Sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Paris, Epel, 2012, p. 15.
 3.  *Ibid.*, p. 16.
 4.  Marie Laurencin a rompu avec Guillaume Apollinaire en avril 1912, date d'écriture de ce poème.
 5.  F. Nietzsche, *Ecce homo*, traduction Alexandre Vialatte, site OeO (site internet Œuvre Ouverte), p. 51-56.
 6.  *Nostos* : le retour ; *anostos* : sans retour, qui ne donne pas de grain.
 7.  Manicule : dessin, dans la marge, d'une main pour signaler particulièrement un élément du texte.
 8.  Paperolles : petits morceaux de papiers pliés et collés sur les feuillets du texte.
 9.  Allongeoils ou pansements : modifications que Montaigne a apportées à ses *Essais*, en vue d'une réédition, sur l'exemplaire de Bordeaux ; cette copie de travail accumule des notes en constante évolution, il la compare à un enfant *viresque acquisit eundo*, « qui prend des forces en avançant ».
 10.  Marginalia : note manuscrite, dessin, signe tracés en marge d'un texte par le lecteur.
 11.  Concept développé par Anne-Marie Mol et John Law (1994).
 12.  J. Gracq, *En lisant, en écrivant*, Paris, José Corti, 1980.

SÉMINAIRE ÉCOLE

J. Lacan, *Télévision*
Questions III et V

Télévision, Question V

Aucune effervescence, – qui aussi bien se suscite de lui –, ne saurait lever ce qu'il atteste d'une malédiction sur le sexe, que Freud évoque dans son « Malaise »

Si j'ai parlé d'ennui, voire de morosité, à propos de l'abord « divin » de l'amour, comment méconnaître que ces deux affects se dénoncent – de propos, voire d'actes – chez les jeunes qui se vouent à des rapports sans répression –, le plus fort étant que les analystes dont ainsi ils se motivent leur opposent bouche pincée.

Même si les souvenirs de la répression familiale n'étaient pas vrais, il faudrait les inventer, et on n'y manque pas. Le mythe, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure.

L'impasse sexuelle sécrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. Je ne les dis pas imaginées, j'y lis comme Freud l'invitation au réel qui en répond.

L'ordre familial ne fait que traduire que le Père n'est pas le géniteur, et que la Mère reste contaminer la femme pour le petit d'homme ; le reste s'ensuit.

Ce n'est pas que j'apprécie le goût de l'ordre qu'il y a chez ce petit, ce qu'il énonce à dire : « personnellement (*sic*) j'ai horreur de l'anarchie. » Le propre de l'ordre, où il y en a le moindre, c'est qu'on n'a pas à le goûter puisqu'il est établi.

C'est arrivé déjà quelque part par bon heur, et c'est heur bon tout juste à démontrer que ça y va mal pour même l'ébauche d'une liberté. C'est le capitalisme remis en ordre. Au temps donc pour le sexe, puisqu'en effet le capitalisme, c'est de là qu'il est parti, de le mettre au rancart.

Vous avez donné dans le gauchisme, mais autant que je le sache, pas dans le sexo-gauchisme. C'est que celui-ci ne tient qu'au discours analytique, tel qu'il ex-iste pour l'heure. Il ex-iste mal, de ne faire que redoubler la malédiction sur le sexe. En quoi il se montre redouter cette éthique que je situais du bien-dire.

N'est-ce pas reconnaître seulement qu'il n'y a rien à attendre de la psychanalyse pour ce qui est d'apprendre à faire l'amour ? D'où on comprend que les espoirs se reportent sur la sexologie ?

Comme je l'ai tout à l'heure laissé entendre, c'est plutôt la sexologie dont il n'y a rien à attendre. On ne peut par l'observation de ce qui tombe sous nos sens, c'est-à-dire la perversion, rien construire de nouveau dans l'amour.

Dieu par contre a si bien ex-isté que le paganisme en peuplait le monde sans que personne y entende rien. C'est où nous revenons.

Dieu merci ! comme on dit, d'autres traditions nous assurent qu'il y a eu des gens plus sensés, dans le Tao par exemple. Dommage que ce qui pour eux faisait sens soit pour nous sans portée, de laisser froide notre jouissance.

Pas de quoi nous frapper, si la Voie comme je l'ai dit passe par le Signe. S'il y démontre quelques impasses, – je dis bien : s'assure à se démontrer, – c'est là notre chance que nous en touchions le réel pur et simple, – comme ce qui empêche d'en dire *toute* la vérité.

Il n'y aura de di-eu-re de l'amour que ce compte fait, dont le complexe ne peut se dire qu'a se faire tordu.

J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 50-52.

Agnès Metton et Bernard Toboul *

Agnès Metton

Sur le fragment de texte qui sera étudié ce soir, Bernard Toboul et moi avons choisi la lecture ligne à ligne et à deux voix.

Vous vous rappelez la question V : « Si on jouit mal, c'est qu'il y a répression sur le sexe, et, c'est la faute, premièrement à la famille, deuxièmement à la société, particulièrement au capitalisme ¹. »

Avant d'en arriver à notre passage de ce soir, le début de la réponse de Lacan a porté entre autres sur l'ordre des choses que Freud a fini par poser : c'est le refoulement qui est premier, et c'est de lui qu'il y a à partir pour voir se produire la répression. On peut interroger à la fois famille et société depuis ce point de vue.

Notre texte fait suite à cette phrase : « Le discours [analytique s'entend] a donc sa chance ². » Je lis donc :

« Aucune effervescence, – qui aussi bien se suscite de lui –, ne saurait lever ce qu'il atteste d'une malédiction sur le sexe, que Freud évoque dans son "Malaise ³". »

L'effervescence renvoie bien sûr à Mai 68 et ses suites. *Qui aussi bien se suscite de lui*, lui, le discours analytique. Et donc l'effervescence se suscite, s'occasionne, s'éveille du discours analytique. Cela pas sans un certain malentendu, comme on va le voir plus bas. *Ne saurait lever*, c'est-à-dire ne saurait réduire, ce qu'il (toujours le discours analytique) *atteste d'une malédiction sur le sexe que Freud évoque dans son Malaise*. Dans le *Malaise*, Freud s'intéresse au surmoi, qui enfle quand on s'y soumet et exige toujours davantage de renoncement. Et de fait, le renoncement pulsionnel n'est jamais suffisant puisque persiste le désir qui ne peut être dissimulé au surmoi ⁴. S'ensuivent les tourments, associés par Freud au sentiment de culpabilité, tourments qui se marquent de ce que Lacan appellera jouissance. Et le surmoi – résultat d'une opération psychique et non pas le fait une autorité extérieure – contribue, par son utilisation comme punition, à la ténacité des symptômes d'étiologie sexuelle que sont les symptômes névrotiques.

Avec la « malédiction sur le sexe », Lacan ne dit-il pas autrement et plus que Freud ? Un peu plus haut dans *Télévision*, il a déjà parlé du *Malaise* de Freud pour en extraire que « [l]a gourmandise dont il dénote le surmoi est structurale, non pas effet de la civilisation, mais “malaise [et il ajoute entre parenthèses symptôme, terme qui, à l’évidence, a sa préférence] dans la civilisation ⁵” ». Précédemment, Lacan a donc dit que le malaise est prescrit par la structure. La structure, c’est-à-dire l’effet du langage, effet du langage qui fait en particulier l’impossibilité d’écrire le rapport sexuel. Cela se traduit au niveau subjectif avec le symptôme, et au niveau social avec le malaise – à quoi il a préféré symptôme –, ce qui s’entend bien quand le collectif c’est le sujet de l’individuel. Donc le rapport sexuel ne se formule pas dans la structure, ne s’écrit pas, et il n’est pas plus possible de bien dire le sexe : il y a mal diction et mâle diction, avec dans l’inconscient seulement le phallus, avec une seule libido pour les deux sexes selon Freud, donc dans l’inconscient ni le beau ni le deuxième ni simplement le sexe – en tant qu’altérité, et c’est cela qui infléchit la question sexuelle vers son expression symptomatique et/ou de malaise.

Bernard Toboul

Le mouvement d’émancipation sexuelle n’a pas attendu 1968. Il était en pleine « effervescence » dans la Vienne fin de siècle ou le Paris de la Belle Époque. De Courbet et Rodin à Toulouse-Lautrec et Apollinaire, de Klimt à Schiele. La théorie sexuelle freudienne de 1905 est contemporaine de ces mouvements de libération/dénonciation.

Or, cela a laissé intact un idéal de génitalité présent dans les tendances finalistes et donc normatives de la psychanalyse. Elles ont fait une boucle spectaculaire de la dénonciation de la répression sociale à une idéalisation du couple hétérosexuel accomplissant le coït. Une sorte de « bénédiction » du sexe normal.

Par rapport à cela, Lacan renoue avec l’esprit critique freudien de départ en théorisant l’objet *a*, celui d’une sexualité « positivement perverse » comme disait Freud en 1905. Et Lacan articule cela avec un impossible du rapport sexuel, dysharmonie entre les « partenaires sexuels » et entre les sexes. Malédiction de structure et donc secondairement seulement de culture.

Agnès Metton

« Si j’ai parlé d’ennui, voire de morosité, à propos de l’abord “divin” de l’amour, comment méconnaître que ces deux affects se dénoncent – de propos,

voire d'actes – chez les jeunes qui se vouent à des rapports sans répression –, le plus fort étant que les analystes dont ainsi ils se motivent, leur opposent bouche pincée. »

Ces jeunes dénoncent *l'ennui et la morosité* par leurs propos et leurs actes. L'ennui est l'affect du désir d'Autre-chose ⁶, dont Lacan dans *...Ou pire* souligne qu'il est l'anagramme d'Unien ⁷, qui va avec Y a d'Un ; y a d'Un qui dit qu'on ne jouit pas de l'Autre, éventuellement qu'on utilise son corps symptomatiquement. Ici, même dans *Télévision* à la question précédente, il avait évoqué ces deux affects et rappelé sa recombinaison d'ennui en unien, dont il dit désigner « l'identification de l'Autre à l'Un ⁸ ». Et il appelle morosité l'affect qui vient à un corps, « de ne pas trouver de logement, pas de son goût tout au moins ⁹. »

Ces deux affects, il les abordait à propos de Dante et de sa Béatrice, que Dieu comble. C'est là sans doute le fil pour suivre ce qu'il en est de « l'abord "divin" de l'amour ¹⁰ », ici quand l'identification de l'Autre à l'Un concerne le Un mystique. Là on peut peut-être faire une incursion du côté du précepte qui arrête Freud : tu aimeras ton prochain comme toi-même. Car c'est ce dont Lacan parle de façon tout à fait contemporaine, dans son séminaire *Les non-dupes errent* du 18 décembre 1973. Il questionne : « Quel effet ça vous fait si je l'énonce *tu aimeras ta prochaine comme toi-même* ¹¹ ? », ce pour faire sentir que « ce précepte fonde l'abolition de la différence des sexes ¹² ». Il ajoute que dans l'amour divin se réalise « cette chose folle, de ce vidage [...] de l'amour sexuel ¹³ ». Ainsi, je lirais que l'abord divin de l'amour renvoie au hors-jeu du deux à quoi se rattache l'ennui, et que c'est à cet hors-jeu du deux traduit par le vidage de l'amour sexuel que se rattache la morosité.

Bernard Toboul

Dans ce séminaire du 18 décembre 1973, Lacan critique la notion métaphysique de l'Être (il marque ainsi sa rupture définitive avec l'influence de Heidegger). « Qu'est-ce que c'est que l'être, sinon l'affaire aseptisée des perfectionnements [...] dont on rêve, [...] et dont le dernier échelon [serait] Dieu ¹⁴. » C'est un « rêve éveillé », dit Lacan, et l'idée d'amour divin serait « cette aspiration qui serait faite à partir de Dieu ¹⁵ ». Cela aboutit d'une part à la métaphysique d'une lisibilité du monde (critique par Lacan de la *signatura rerum* constante dans son enseignement et à laquelle il accorde une leçon de séminaire, le 8 mars 1977, dans le numéro 16 d'*Ornicar* ?) et d'autre part à une injonction divine à aimer son prochain comme soi-même. Lacan développe cela en décembre 1973 en disant que dans ce type d'amour « divin » c'est le symbolique qui est au centre, par rapport à quoi l'imaginaire comme

corps est insensibilisé et le réel de la mort devient corps. Lacan en conclut que cet « amour divin » a chassé le désir.

Agnès Metton

Ces affects, en tout cas, se dénoncent chez les jeunes qui se vouent à des rapports sans répression, « le plus fort étant que les analystes dont ainsi ils se motivent leur opposent bouche pincée ¹⁶. » Ils *se motivent des analystes* : cela renvoie à l'erreur d'interprétation qui serait faite par beaucoup du message du discours analytique, avec l'idée que la répression serait cause de tous les maux (la faute à la famille et à la société), et qu'il s'agirait donc de s'en libérer ; que ce serait ça le dire de la psychanalyse, dont pourraient se susciter tant l'effervescence que les rapports sans répression. Mais *les analystes leur opposent bouche pincée* : ce pourrait déjà indiquer que les analystes contredisent ceux qui ont une lecture erronée du discours analytique, puisqu'ils savent que c'est l'inverse, à savoir que la répression de jouissance conditionne le manque et le désir.

Bernard Toboul

Ainsi, se libérer sexuellement par une génitalité affichée, c'est se faire la dupe de l'idéologie génitale. C'est cela, « se susciter » d'un certain discours analytique, ipéiste donc, qui redouble la malédiction sur le sexe et la retriple quand on en fait une politique de libération (Wilhelm Reich et son influence sur 1968).

On comprend que les gens de l'IPA s'en soient détournés offusqués. Ce sont les analystes à la « bouche pincée ». Il y a eu en effet en 1968 des réactions violentes du milieu analytique, dont est caractéristique le livre du couple SPP Grumberger et Chasseguet-Smirgel. Lacan en est outré ¹⁷ : « Un titre [...] déshonorant », dit-il de cet ouvrage nommé *L'Univers contestationnaire* ¹⁸, « un bilan [...] exécrationnel » du mouvement dit de contestation. Lacan s'assure qu'aucun de ses élèves passés ou actuels n'a trempé dans l'opération qui est en cohérence avec la vague des néoconservateurs américains relayés alors en France par les soi-disant nouveaux philosophes.

Agnès Metton

« Même si les souvenirs de la répression familiale n'étaient pas vrais, il faudrait les inventer, et on n'y manque pas. Le mythe, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure. »

La « faute à la famille », quant au défaut du jouir, est ici revue dans sa dimension nécessaire : les souvenirs de répression, *il faudrait les inventer*.

Il y en a besoin. Tout comme Dieu, ils ont une fonction. Ici, ils participent du mythe, dont on a une jolie définition : *tentative de donner forme épique, forme d'histoire, forme imaginaire, figure... à ce qui s'opère de la structure, à savoir un réel qui ne peut se dire, un impossible*. Raconter une histoire pour cerner, faire apparaître les entours, rendre compte d'un indicible. C'est ici tout spécialement le mythe de l'Œdipe face au discord du sexe dans l'inconscient.

« L'impasse sexuelle sécrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. Je ne les dis pas imaginées, j'y lis comme Freud l'invitation au réel qui en répond. »

L'impasse sexuelle est de structure, elle tient à l'impossible du rapport sexuel (*l'impossible dont elle provient*), lui-même lié aux effets du langage. L'impasse désigne une voie bloquée, un obstacle. Mais notons que l'obstacle, la difficulté, la contrainte sont parfois riches d'inventivité (cf. l'Oulipo). Ici en tout cas l'impasse sexuelle met l'inconscient au travail, et sécrète (c'est-à-dire bien sûr produit mais on entend la consonance avec le secret) *les fictions*, les inventions : on peut y lister Œdipe certes, mais encore les théories sexuelles des enfants, le roman familial, le fantasme, mais pourquoi pas aussi une partie déchiffrable du symptôme. *Les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient*. *Rationalisent*, le verbe renvoie à la pensée – version du sens – et à la logique – version du réel. En effet, poursuit Lacan, *je ne les dis pas imaginées, j'y lis comme Freud l'invitation au réel qui en répond*. Le mythe, la fiction sexuelle, n'est pas que de la broderie imaginaire, il sert à attraper, à fixer quelque chose d'une dimension inconnaissable, qui ne se nomme pas, qui ne s'image pas. Avec le mythe c'est quelque chose de réel qui s'accroche, et là, fiction sexuelle peut s'écrire avec un x, soit ce qui renvoie à la jouissance en cause et à la logique, plus qu'à l'historiole.

Bernard Toboul

L'impasse sexuelle sécrète les fictions :

- versant imaginaire : les constructions fantasmatiques,
- versant réel : la fixation infantile/sexuelle,
- la liste des fictions établies par Agnès, que je ne reprends pas mais que je regroupe sous le terme générique de « fantasmatiques ».

Par contre, je pose la question : à ces fictions faut-il ajouter l'Autre de la loi ? Ce qu'après 1958 Lacan cesse de distinguer de l'Autre du langage. Et, en général, je dirais qu'on peut parler d'une fiction de l'Autre. C'est

pourquoi, me semble-t-il, la question de l'ordre et celle de l'anarchisme viennent juste après dans l'exposition de Lacan.

Il en serait de l'ordre et de sa contestation anarchiste comme de la normativité génitale et de sa contestation sous forme de « libération sexuelle ». Ainsi, notre texte, après avoir parlé de l'ordre et des sociétés aussi bien communistes que capitalistes, en revient à la question des jeunes de 1968 et du sexo-gauchisme.

À propos des appréciations de Lacan sur le communisme, je pense qu'il faut rappeler d'un mot les travaux d'Althusser et son ouvrage de 1965-1968, *Lire le Capital*. Ce sont les années où le séminaire de Lacan trouve refuge à l'École normale de la rue d'Ulm grâce à l'intervention d'Althusser. Ils sont alors mutuellement informés de leurs travaux. La conclusion de cette lecture attentive de l'œuvre majeure de Marx est que *Le Capital* est une description rigoureuse du fonctionnement du capitalisme et qui se distingue ainsi des doctrines économiques parfois sophistiquées qui ne cherchent que des modèles pour résoudre les dysfonctionnements de ce mode de production. Mais c'est dire que cela ne définit pas un mode de production rompant avec le capitalisme voulu par les révolutionnaires. Poussant plus loin ses analyses, Althusser en vient, avec quelques économistes critiques, à décrire la société soviétique comme n'étant pas sortie du capitalisme et ayant produit de fait un capitalisme d'État. Il semble que l'absence d'une perspective conséquente d'une autre société et le constat de ce qu'était l'Union soviétique aient été considérés par Lacan comme acquis.

Agnès Metton

« L'ordre familial ne fait que traduire que le Père n'est pas le géniteur, et que la Mère reste contaminer la femme pour le petit d'homme ; le reste s'ensuit. »

Un des passages célèbres de *Télévision*. *L'ordre familial*, le style d'arrangement qu'est la famille traditionnelle que 68 est venu bousculer, *ne fait que traduire* : c'est donc que la question sexuelle et ses impossibles qui se racontent mythiquement dans l'Œdipe impactent les organisations sociales, dont la famille est le premier noyau. Encore une fois on est sur la remise en ordre des éléments : la famille elle-même se construit, pas sans le refoulement premier et les apories du sexe, même si ensuite elle profère des interdits. L'ordre familial est second par rapport au refoulement, il s'édifie sur le refoulement.

Le Père n'est pas le géniteur : le père ne se réduit pas à la copulation, ni à aucune modalité technique ou scientifique de la génération. Le père

n'est pas le géniteur, le père est distingué du père de la réalité, et apparaît dans plusieurs registres. Du père signifiant à la fonction symbolique, au rôle du père imaginaire, en passant par le père réel agent de la castration, jusqu'au père symptôme, au père du nom opérant par son dire, le père se différencie définitivement du géniteur.

La Mère reste contaminer la femme pour le petit d'homme. Cela renvoie-t-il à ce que la femme, qui n'a pas son répondant dans l'inconscient, trouverait premier appui, première figure, dans la mère ? La mère, premier Autre, a amené, avec ses présences-absences, la première symbolisation. La mère de la métaphore y fonctionne en tant que désir, et indique la dimension du manque phallique. Alors que l'hétéros quitte le registre du tout phallique, a-t-il une origine maternelle dont il garderait trace ? D'où d'ailleurs une première question : la mère est-elle toujours phallique ? Le petit d'homme qui approche la question féminine y rencontrerait la Mère : le maintien de la logique phallique imputé à une femme lui apparaîtrait comme *contamination maternelle* de la dimension d'hétéros, et le terme « contamination » pourrait peut-être être rapproché de *l'altérité* « *aux confins du phallique* », ou de ce que la jouissance phallique *parasite* les autres jouissances. En tout cas, la femme ne serait pas sans la Mère. Avec une question adjacente : la *contamination* de la femme par la mère se traduit-elle du côté de la femme-symptôme pour un homme ? Rappelons que Freud repère dans le ravalement de la vie amoureuse le balancement, l'alternative, l'oscillation entre la mère et la putain. Nos cas le confirment souvent aussi, qui vont de configurations où ces deux figures sont très séparées entre deux ou plusieurs partenaires, à celles plus ambiguës où cette division symptomatique s'applique à un même partenaire.

Bernard Toboul

Je reviens sur les remarques à propos de « la Mère reste contaminer la femme pour le petit d'homme ». Agnès Metton a fait allusion à l'article de Freud de 1910 qui porte sur les conditions œdipiennes de l'amour et dont le titre : « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme » indique bien qu'il s'agit de la psychologie amoureuse côté homme. C'est le fameux texte sur la maman et la putain, un de ceux qui sont passés dans le discours commun.

La clinique ne nous épargne pas non plus ce thème et s'éclaire de cette formule de l'article selon laquelle « ce qui [...] se présente clivé en deux termes opposés, bien souvent ne fait qu'un dans l'inconscient ¹⁹ ». Freud pose donc d'emblée la question en termes de division de sujet.

Quatre contradictions forment division pour ce type de désir masculin.

1. La femme doit appartenir à un autre homme afin qu'il entreprenne de la lui ravir.

2. L'amour de la putain – et non de la femme chaste – a pour fonction de mettre en scène la jalousie du garçon et de le faire jouir des infidélités de la dame.

3. L'homme est fidèle à la femme de mauvaise vie pour l'en sauver. Mais, ambiguïté de la notion même de modèle maternel en l'occurrence, l'objet est à la fois ce qui reste identique et ce qui peut être dupliqué. D'où la multiplication des rencontres de ce type de femme.

4. Enfin, un effet plus inattendu. De l'idée qu'on doit à la mère la vie qu'elle nous a donnée naît le fantasme de s'acquitter de la lui rendre et cela à l'identique, c'est-à-dire sous la forme d'un enfant pareil à soi – ce qui présente l'intérêt pour le garçon œdipien de devenir à soi-même son propre père.

Mais ces leçons de la clinique ne nous disent pas ce qu'il en est quant aux filles. C'est seulement à partir de la découverte d'une dissymétrie de l'Œdipe féminin que peut s'introduire la question maternelle dans la vie psychique et sexuelle d'une femme. Pour faire court, disons que les effets de la castration maternelle sur l'inconscient de la fille forment l'élément déterminant de ce que Lacan a nommé le « ravage ». Freud n'a approché qu'à la fin de son œuvre (en 1923-1925 puis en 1930-1931) les effets du ravage maternel sur la vie sexuelle d'une femme. Cela reste à faire si la surveillance des militantes de Metoo nous le permet.

Agnès Metton

Le reste s'ensuit, les interdits, les attentes de la famille, l'Œdipe, le symptôme... et peut-être le reste qu'est petit *a* ? Le rapport sexuel ne s'écrit pas, et c'est avec petit *a* que le fantasme soutient le désir du sujet. Le mythe d'Œdipe rend compte de la castration en faisant passer de l'impossible pour de l'interdit, en faisant prendre comme interdit ce qui, du fait du langage, a été irrémédiablement perdu et qui a limité la jouissance. Ce montage mythique a partie liée avec l'ordre familial, qui pose les figures parentales dans des fonctions ordonnées. Pas de rapport sexuel est un réel. Œdipe est un symptôme qui a des conséquences dans les arrangements sociaux.

« Ce n'est pas que j'apprécie le goût de l'ordre qu'il y a chez ce petit, ce qu'il énonce à dire : "personnellement (*sic*) j'ai horreur de l'anarchie". »

Voilà qu'il est question du *goût de l'ordre du petit*, duquel Lacan prend quelque distance : *ce n'est pas que j'apprécie*. Assurément le goût de l'ordre

est ici élargi par rapport au précédent, l'ordre familial, et Lacan aborde maintenant la question de la faute de la société et de la faute du capitalisme au regard de la plainte du défaut de jouissance.

Je ne suis pas sûre de savoir lire qui est ce *petit*. Probablement le petit d'homme juste précédent. Cela nous ferait lire alors que l'impossible à bien dire sur le sexe conduit ou au moins s'articule à un appel à l'ordre, à un ordre plus général, qui va au-delà de l'ordre familial connecté à l'Œdipe. Et de fait, au-delà de la famille, le discours social vient lui aussi recouvrir la faille structurale du non-rapport, et tout discours organise les liens et les arrangements de jouissance. Le Maître qui prend chez Freud la suite du rôle du père, « ce qui commença par le père s'achève par la masse ²⁰ », était déjà désigné comme en déclin depuis bien longtemps. Lacan dénoncera la confusion père-Maître chez Freud. Est-ce cette confusion que *j'ai horreur de l'anarchie* exprime ? Je veux dire que le recours au symptôme père pour affronter le pas de rapport sexuel serait-il dans le cas, freudiennement, confondu avec l'appel au Maître ?

Comment entendre le « personnellement (*sic*)... » ? Peut-être considérer que cela désigne avec un brin d'ironie que l'effet de la structure s'impose fondamentalement, et que le sujet l'ignore : il peut même croire penser avec ce qui serait un moi « personnel », croire penser des choses (comme « j'ai horreur de l'anarchie ») qui en fait s'imposent à lui, à titre d'effet de la structure, à titre de symptôme.

« Le propre de l'ordre, où il y en a le moindre, c'est qu'on n'a pas à le goûter puisqu'il est établi. »

L'ordre, dès qu'il y en a, l'on y est inséré, quoi qu'on en pense, et la question n'est donc plus qu'on le goûte ou pas, on le vit, il existe indiscutablement. Et ce qu'on l'admette ou le conteste.

Ainsi, derrière « ni Dieu ni Maître », n'y a-t-il pas appel à Dieu ou au Maître ? Demander le Maître ou le décrier ne participe-t-il pas à maintenir son ordre ? Sur ce point une digression : quel est l'ordre établi aujourd'hui ? Lacan a incroyablement anticipé l'évolution du discours du Maître et les évolutions sociétales, prévoyant par exemple, longtemps avant l'heure, la montée des ségrégations. Cependant, les statues n'ont pas cessé d'être déboulonnées, et les ordres familiaux se transforment. Le monde et ses discours semblent toujours plus impactés par la montée du cinquième qu'est le discours du capitaliste, si on lui accorde ce statut de discours. Même dans le moment où la médecine, du fait du coronavirus, a pris les rênes, les enjeux économiques mondiaux et concurrentiels bien plus encore que politiques ont tôt fait de reprendre leur place. Quel est donc notre ordre établi d'aujourd'hui ?

« C'est arrivé déjà quelque part par bon heur, et c'est heur bon tout juste à démontrer que ça y va mal pour même l'ébauche d'une liberté. C'est le capitalisme remis en ordre. »

Ici, ce qui est arrivé quelque part, c'est le communisme, défini du *capitalisme remis en ordre*. À noter que dans le *Malaise*, Freud avait évoqué la solution communiste de l'abolition de la propriété privée pour en indiquer, du point de vue analytique, le caractère d'illusion (sans consistance aucune) quant à « délivrer du mal ²¹ » de la société, étant donné que persistent dans ce système les questions de puissance et d'influence « dont l'agressivité abuse ». Pour revenir à Lacan, l'absence de barre dans le discours du capitaliste, qui fait que ça circule toujours, donne ce « quelque chose de follement astucieux, [...] de follement astucieux, mais voué à la crevaison [...] Ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume ²² ». Alors qu'avec le communisme, la massivité du contrôle contribue sans doute à ralentir le mouvement, à éloigner l'effet de consommation, et certainement surtout à réordonner, en usant à défaut de la barre, de la baguette du Maître.

« [...] c'est heur bon tout juste à démontrer que ça y va mal pour même l'ébauche d'une liberté. »

Dans ce système, pour la liberté, et même l'ébauche d'une liberté, on voit qu'il n'y en a pas la place ou le mouvement possible vers elle : *ça y va mal*. Quant à *l'heur bon tout juste à démontrer*, c'est que la chose à tirer de cette expérience, peut-être la seule chose puisque *tout juste*, c'est qu'elle montre le cul-de-sac qu'elle représente pour la liberté.

« C'est le capitalisme remis en ordre. Au temps donc pour le sexe, puisqu'en effet le capitalisme, c'est de là qu'il est parti, de le mettre au rancart. »

Qu'est-ce que la mise au rancart du sexe ? Pas l'abandon des pratiques sexuelles bien sûr. La mise au rancart dit, je pense, une thèse précise que Lacan a expliquée presque deux ans plus tôt, en janvier 1972 : « Ce qui distingue le discours du capitaliste est ceci – la *Verwerfung*, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique [...] De la castration ²³. »

En fait, ce rejet de la castration par le discours du capitaliste n'est pas un succès complet. En effet, Lacan poursuit un peu plus loin : la « castration a fait enfin son entrée irruptive sous la forme du discours analytique ²⁴ ». Où l'on peut entendre que ce rejet de la castration n'a pas de fait empêché les symptômes, lesquels, par la grâce du discours hystérique, ont contribué à la naissance, l'irruption, la césure épistémologique qu'est le discours analytique.

Néanmoins, « [t]out ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté [...] les choses de l'amour ²⁵ », et voilà qui complète la mise au rencart du sexe.

Poursuivons :

« Vous avez donné dans le gauchisme, mais autant que je le sache, pas dans le sexo-gauchisme. C'est que celui-ci ne tient qu'au discours analytique, tel qu'il ex-siste pour l'heure. Il ex-siste mal, de ne faire que redoubler la malédiction sur le sexe. »

Vous s'adresse à son interviewer, qui a donné, c'est notoire, dans le gauchisme. C'est que celui-ci ne tient qu'au discours analytique, tel qu'il ex-siste pour l'heure. Celui-ci, c'est le sexo-gauchisme. S'il ne tient qu'au discours analytique, tel qu'il ex-siste pour l'heure, c'est au sens du malentendu sur le discours analytique dont on a parlé au début du passage, ce malentendu qui fait que les jeunes s'adonnant aux rapports sans répression s'en motivent. Et en effet ce discours peut être mal entendu, mais aussi mal soutenu, mal orienté – donnant à penser que la libération sexuelle est la solution à apporter à la répression pulsionnelle, comme si celle-ci n'était que civilisationnelle, c'est-à-dire sans avoir mesuré l'énorme rectification amenée par la primauté du refoulement, le surmoi gourmand et les conséquences du non-rapport. En effet, *il ex-siste mal, de ne faire que redoubler la malédiction sur le sexe.*

Qu'est-ce que redoubler la malédiction sur le sexe ? Quelle psychanalyse le fait ? Est-ce une nouvelle critique des orientations théoriques de la SAMCDA, avec ses analystes qui n'osent avancer où ça mène, là où ça mène de prendre en considération l'au-delà, le transcendant dont on a parlé la dernière fois avec Bernard Nominé ²⁶ ? Ou est-ce une critique qui viserait plus largement les pratiques restées trop inféodées au déchiffrement et à la recherche de la vérité, vérité dénoncée comme menteuse par Lacan, et dont la recherche contribuerait ainsi à toujours mal dire le sexe ? Est-ce simplement de donner à penser qu'il existe un « accomplissement » sexuel qui puisse ne pas faire symptôme ? Comme Lacan le dit à Milan : « Bon, alors c'est tout à fait admissible à un certain niveau que le psychanalyste fasse semblant, comme s'il était là pour que les choses marchent sur le plan du sexuel. L'ennuyeux c'est qu'il finit par le croire, et alors ça le fige lui-même, complètement. C'est-à-dire, pour appeler les choses par leur nom, il en devient imbécile ²⁷. »

Là où la question est à la prise en compte du réel et à l'orientation de la cure sur la jouissance, ne pas en garder le cap participe de et au *n'en rien vouloir savoir*. À ne pas diriger ainsi la cure, à ne pas se prêter à faire

semblant d'objet *a*, le psychanalyste referme la possibilité du nouveau permis par le transfert.

« En quoi il se montre redouter cette éthique que je situais du bien-dire. »

Il, ce discours analytique mal orienté, redoute le bien-dire et son éthique. Sur ces points, retour en arrière à la question IV. On y avait entendu que la tristesse est une faute morale, « qui ne se situe [...] que de la pensée, soit du devoir de bien dire ou de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure ²⁸. » Ainsi, le bien-dire est un devoir – impliqué par l'éthique. Et bien dire, c'est s'y retrouver dans la structure, soit situer le réel : d'une part situer ce qui a été déterminé sans retour par l'entrée dans le langage (le réel dans sa dimension de négativité : non dicible, non imaginarisable, perte de jouissance, d'être...), et d'autre part repérer ce qui comme symptôme vient faire fixation de jouissance – en dehors de tout choix (le réel comme rencontre traumatique d'un plus-de-jouir qui fait noyau du symptôme). Situer le réel, à distinguer de l'enchaînement qui pourrait être infini des signifiants qu'il y a au contraire lieu de réduire, tout en retenant que les chaînes signifiantes « ne sont pas de sens mais de jouis-sens ²⁹. » Le bien-dire dans la cure n'est pas sans de l'analyste qui s'oriente de la jouissance. Cela rappelle une formulation énoncée dans « Radiophonie » : « C'est à ce joint au réel, que se trouve l'incidence politique où le psychanalyste aurait place s'il en était capable ³⁰. »

Bernard Toboul

Quelques mots pour finir sur le « bien-dire », puisque c'est sur ce terme important que se termine notre passage de ce soir. C'est un thème constamment présent dans *Télévision* depuis les premières lignes sur le mi-dit (la vérité, on ne peut pas la dire toute : les mots manquent) jusqu'à la réponse à « que dois-je faire ? »

Mais qu'est-ce que le bien-dire ?

Ce n'est pas dire le Bien. Lacan a pris ses distances à l'égard du Souverain Bien comme du service des biens, autrement dit des idéologies morales de toutes sortes. Comme, du reste, de l'orthopédie génitale.

Ce n'est pas le beau langage, le bon français, même si l'écriture mallarméenne fait sentir son influence sur Lacan. Mais précisément la poésie d'un Mallarmé, ce n'est pas tant le raffinement du dit qu'elle vise, que la frappe d'un dire au scalpel : concision et précision, pour ressort de l'effet poétique.

Ce n'est pas la « langue bien faite » des logiciens qui traque les contradictions et exclut l'expression de l'affect, ainsi que la dimension de *lalangue*, aboutissant à la tautologie.

Ce n'est pas non plus le bon sens vers quoi penche la psychothérapie, ravalant le dire du praticien au conseil d'ami ou du médecin de famille, et glissant jusqu'à la méthode Coué comme les comportementalistes.

Dans tout cela, il s'agit plutôt des dits que du dire. Or, le bien-dire est un dire. C'est du dire qu'il s'agit dans cette éthique, alors que du côté des dits règne le mi-dit, propre à la kyrielle interminable des sens divers. (Miller note en marge juste avant notre passage : « Transfini du discours ³¹ ».) Lacan le répète dans ces années-là et dans *Télévision*, la première ligne de l'allocution affirme : « Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas ³². » Avertissement quant au bien-dire : l'éthique du bien-dire implique de ne pas viser une vérité toute. Ici résonne la formule difficile de la *Proposition de 1967* : « Le désir de l'analyste, c'est son énonciation, laquelle ne saurait opérer qu'à ce qu'il y vienne en position de l'*x* ³³. »

On pourrait prendre pour modèle du dire analysant le *Witz* qui, à partir du non-sens, « fait le pas du sens ». C'est ce que les sept premières leçons du *Séminaire V* tirent pour principale conclusion du texte de Freud et de son fameux jeu de mots « le millionnaire ». Sur le modèle du *Witz*, donc, un dire qui porte et qui fait acte.

Mais non pas en fournissant de la consistance. Dans l'analyse, le dire lorsqu'il est celui de l'analyste « n'impose d'aucune façon quelque chose qui aurait consistance ³⁴ ». Mais il rectifie/rhétifie. Comme le rhéteur, il suggère et joue de l'équivoque en jouant sur l'orthographe par exemple.

Devant la déformation au moyen de laquelle procède l'inconscient, il ne s'agit pas de retrouver la bonne forme. Il n'y a que dé-formations, déplacements généralisés. Le jeu de l'équivoque entre dans le jeu de la déformation. *Le Moment de conclure* formule cela : défaire par la parole ce qui est fait par la parole.

Le bien-dire, c'est de se plier à la logique de ce qui semble absurde, des aberrations apparentes, faire crédit à l'inconscient qui a ses raisons. Opérer donc au service d'une logique du singulier. C'est pourquoi (*Je parle aux murs* et *Les non-dupes*) l'interprétation se fait selon la jouissance.

Effet type de l'opération, la formulation de fantasme. Au fur et à mesure de sa construction, qui est le procès même de sa traversée, il trouve dans la cure, par un bien-dire, sa formule. L'interprétation selon la jouissance se glisse dans la singularité d'une fixation qui fait fixation fantasmatique. D'où la saisie de l'impasse sexuelle lorsque se déstabilise la fiction qui lui fait suppléance. Elle se découvre et, ainsi, le bien-dire fait découvrir dans l'analyse.

Le 10 juin 1980, Lacan ponctue : « Quant à la psychanalyse, son exploit, c'est d'exploiter le malentendu. Avec au terme, une révélation qui est de fantasme ³⁵. »

*  Intervention au séminaire École 2020-2021 « Jacques Lacan, *Télévision*, questions III et V », soirée du 15 avril 2021, par visioconférence.

1.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 47.
2.  *Ibid.*, p. 50.
3.  *Ibid.*
4.  S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1976, p. 85.
5.  J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 48.
6.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 414.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 135.
8.  J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 41.
9.  *Ibid.*
10.  *Ibid.*, p. 50.
11.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 18 décembre 1973.
12.  *Ibid.*
13.  *Ibid.*
14.  *Ibid.*
15.  *Ibid.*
16.  J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 51.
17.  Voir *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 266.
18.  B. Grunberger et J. Chasseguet-Smirgel, *L'Univers contestataire*, Paris, In Press, 2004.
19.  S. Freud, « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 52.
20.  S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 91.
21.  *Ibid.*, p. 67.
22.  J. Lacan, « Du discours psychanalytique » (12 mai 1972), dans *Lacan in Italia 1953-1978*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 48.
23.  J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 6 janvier 1972.
24.  *Ibid.*
25.  *Ibid.*
26.  B. Nominé, « Pour l'amour de π », soirée du 25 mars 2021 par visioconférence, *Mensuel*, n° 152, Paris, EPFCL, juin 2021, p. 16-23.

27. [↑](#) J. Lacan, « Du discours psychanalytique », art. cit., 12 mai 1972.
28. [↑](#) J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 39.
29. [↑](#) *Ibid.*, p. 22.
30. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 443.
31. [↑](#) J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 50.
32. [↑](#) *Ibid.*, p. 9.
33. [↑](#) J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 251.
34. [↑](#) J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.
35. [↑](#) J. Lacan, « Le malentendu », *Ornicar ?*, n° 22-23, printemps 1981, p. 12.

Télévision, Question V

N'est-ce pas reconnaître seulement qu'il n'y a rien à attendre de la psychanalyse pour ce qui est d'apprendre à faire l'amour ? D'où on comprend que les espoirs se reportent sur la sexologie ?

Comme je l'ai tout à l'heure laissé entendre, c'est plutôt la sexologie dont il n'y a rien à attendre. On ne peut par l'observation de ce qui tombe sous nos sens, c'est-à-dire la perversion, rien construire de nouveau dans l'amour.

Dieu par contre a si bien ex-isté que le paganisme en peuplait le monde sans que personne y entende rien. C'est où nous revenons.

Dieu merci ! comme on dit, d'autres traditions nous assurent qu'il y a eu des gens plus sensés, dans le Tao par exemple. Dommage que ce qui pour eux faisait sens soit pour nous sans portée, de laisser froide notre jouissance.

Pas de quoi nous frapper, si la Voie comme je l'ai dit passe par le Signe. S'il y démontre quelques impasses, – je dis bien : s'assure à se démontrer, – c'est là notre chance que nous en touchions le réel pur et simple, – comme ce qui empêche d'en dire *toute* la vérité.

Il n'y aura de di-eu-re de l'amour que ce compte fait, dont le complexe ne peut se dire qu'à se faire tordu.

J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 53-52.

Colette Soler et Dominique Marin *

Colette Soler

Nous nous sommes réparti les réponses de Lacan à la question de la page 52 de *Télévision*. J'ai pris en gros le premier et le dernier paragraphe, Dominique Marin ceux du milieu, mais chacun d'entre nous va de toute façon intervenir sur l'ensemble des paragraphes.

Je rappelle d'abord le fil dans lequel se place ce texte. Une question a été posée à Lacan : ne faut-il pas « reconnaître [...] qu'il n'y a rien à attendre de la psychanalyse pour ce qui est d'apprendre à faire l'amour ¹ ? »

Lacan, je le note tout de suite, ne répond pas à cette question, il ne dit ni oui ni non, il la déplace. Il ne dit pas qu'il n'y a rien à attendre de la psychanalyse sur fond de la malédiction bien connue. Sur tout le texte plane donc la question de façon implicite : qu'est-ce qu'il y a à attendre pour ce qui est de faire l'amour ?

Voilà les premières lignes de la réponse :

« Comme je l'ai tout à l'heure laissé entendre, c'est plutôt la sexologie dont il n'y a rien à attendre. On ne peut par l'observation de ce qui tombe sous nos sens, c'est-à-dire la perversion, rien construire de nouveau dans l'amour ². »

Dans cette phrase il y a trois thèses. L'une concerne ce qu'est la sexologie, l'autre dit quelque chose sur la nature de la perversion, la troisième dit que de la perversion on ne peut rien attendre pour l'amour.

Commençons par la fin du paragraphe : rien à attendre de la perversion pour l'amour. C'est du déjà connu dans la psychanalyse. La perversion de la jouissance, à savoir le fait qu'elle soit pulsionnellement polymorphe, pour le petit comme pour le grand, quoiqu'elle soit unifiée par le fantasme, cette perversion ne va pas vers l'amour, ni l'amour au sens d'un rapport de jouissance qu'il n'y a pas (pas de rapport sexuel), ni l'amour au sens d'un rapport de sentiments entre deux sujets.

De la sexologie, il n'y a « rien à attendre ». Lacan ajoute : « Comme je l'ai tout à l'heure laissé entendre. »

Où l'a-t-il laissé entendre ? Il l'a laissé entendre à la page 49 de *Télévision*, où il commente « le projet de la science pour venir à bout de la sexualité. » Soit le projet de maîtriser la production des jouissances – c'est le projet de la sexologie.

Comment l'a-t-il laissé entendre ? J'aime bien cette expression, « laissé entendre », car elle dit bien la manière de Lacan : dire, mais toujours avec des implicites qui supposent l'entendement du lecteur, et pas seulement son entendre par les oreilles.

Il l'a laissé entendre sans le dire, en jugeant plutôt mal les espoirs que Freud y plaçait. Espoirs qu'il disait gratuits de Freud. C'est là que Lacan a suspecté l'éthique de Freud : pas d'espoirs gratuits donc. Pourquoi n'y a-t-il rien à attendre de la sexologie ? Je crois que deux points peuvent être soulignés.

D'abord, la sexologie passe par l'observation. En effet, les sciences sociales, par exemple, observent la réalité sociale. L'anthropologie, la sociologie, la psychologie sont des sciences d'observation plus qu'expérimentales. De même, la sexologie part de l'observation de la réalité sexuelle de la perversion. Pour qu'elle réussisse, deuxième point, il faudrait qu'il y ait des lois, au moins des lois statistiques comme dans les autres sciences humaines, des lois de la production de la jouissance, ou plus précisément de la jouissance de l'Autre. Or, les jouissances dépendent des inconscients singuliers, pas de lois. On y reviendra.

Et, juste au même moment, Lacan annonce dans *Encore* : pas d'économie de la jouissance au sens où il y aurait une science de la production de la jouissance. Le projet de la sexologie butera sur ce fait.

Reste à expliquer dans ce paragraphe que la perversion soit définie comme « ce qui tombe sous nos sens ». Lacan écrit : « Ce qui tombe sous nos sens, c'est-à-dire la perversion ». C'est peut-être la seule vraie difficulté du paragraphe.

Comment était définie jusque-là cette fameuse perversion ? Depuis Freud, elle était définie comme le fait que la jouissance passe par les pulsions partielles. C'est la thèse de 1904, celle du petit pervers polymorphe, qui se prolonge en grand pervers polymorphe. Lacan, lui, en 1964 dans le séminaire XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, l'appelle la « réalité sexuelle de l'inconscient ³ », c'est la réalité du fait que la jouissance passe par les pulsions partielles.

Mais là, dans *Télévision*, il ne dit pas réalité sexuelle, il dit : « ce qui tombe sous nos sens ». Il faut rendre compte de cette formulation un peu

tordue et inédite, il faut bien le dire, de la définition de la perversion sous la plume de Lacan. Il s'agit bien sûr de nos cinq sens, des organes dits récepteurs de la perception de la réalité : l'odorat, le goût, le toucher, l'ouïe, la vue.

Quel rapport y a-t-il entre la réalité perçue par les sens, réalité que l'on pense comme une réalité objective, et ce que l'on nomme la perversion, qui désigne des modalités de désirs et de jouissances singulières ?

Si Lacan avait dit que la sexologie est l'observation de la réalité sexuelle, soit la perversion, on n'y aurait vu que du feu, on n'aurait rien pu percevoir de ce qu'il laisse entendre là, justement par l'évocation des cinq sens, car depuis le séminaire XI nous savons que la réalité sexuelle, c'est la réalité du polymorphisme des pulsions.

En disant « ce qui tombe sous nos sens », il insère dans ce paragraphe, sans la développer et sans la souligner, comme en passant, toute sa conception de ce que l'on nomme « la réalité perçue », sur laquelle il est revenu régulièrement dans son enseignement, encore lourdement même dans « L'étourdit », et par laquelle il s'oppose à toute la tradition philosophique classique. Inutile d'entrer dans le détail.

On connaît la phrase : « La réalité, c'est le fantasme », qui veut dire que l'objet *a* du sujet est immanent à la réalité perçue, bien loin qu'il y ait, d'un côté, un sujet percevant face à, d'un autre côté, une réalité à percevoir qui serait en miroir de ces appareils de la perception que sont les sens. Je vous rappelle que la première démonstration que Lacan a faite de cette thèse se trouve dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose ⁴ » à l'occasion des voix du sujet halluciné, thèse qu'il généralise ensuite à tous les sujets.

Il y a une référence plus explicite et peut-être plus parlante de cette structure générale de l'objet immanent à la réalité dans « L'étourdit » : « Le fantasme soutient notre réalité, pas peu non plus puisque c'est toute, aux cinq sens près, si l'on m'en croit ⁵. » De fait, nous pouvons bien reconnaître que les cinq sens correspondent en gros aux zones érogènes, qui elles-mêmes correspondent aux diverses pulsions partielles, découvertes par Freud dès 1905, chacune impliquant une guise spécifique de l'objet *a*.

On voit donc que ce qu'il nomme perversion, c'est bien la jouissance des pulsions partielles du petit pervers dit polymorphe, aussi polymorphe que nos sens puisqu'ils sont cinq, mais qui n'engagent qu'un seul objet, l'objet *a*, avec ses diverses substances de jouissance : orale, anale, etc. Au-delà du petit pervers polymorphe, la psychanalyse a découvert le grand Pervers polymorphe dont le fantasme fondamental donne au sujet barré son

partenaire, l'objet *a*. Ce que l'on nomme « perversion généralisée », pour dire qu'elle désigne une modalité de jouissance imposée par la structure, n'est pas une structure clinique du sujet. Tout ce que je dis là, de manière très condensée, est déjà inséré dans cette référence aux cinq sens.

Je ne vais pas en dire plus sur ce point. Je note quand même, avant de laisser la parole à Dominique Marin, que c'est pour les hommes, pas d'allusion aux femmes. D'ailleurs, page 64 de *Télévision*, Lacan écrit : « La perversion que je tiens pour le propre de *L'homme*. » Il s'agit clairement des mâles comme dans le séminaire *Encore* : « L'acte d'amour, c'est la perversion polymorphe du mâle ⁶. »

Dominique Marin

Je voudrais apporter une petite remarque en marge de ce que vient de dire Colette Soler, car cette question – construire du nouveau – n'est pas nouvelle. Elle apparaît déjà en 1959 dans le séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse* ⁷, puis en 1964 dans le séminaire XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* ⁸. Comment comprendre qu'elle revienne l'année suivante, en 1975, après *Télévision*, dans son séminaire *R.S.I.* : « Dieu est père, tiret, vers, père-vers, [...]. Mais on finira bien par – enfin ! je peux pas dire que je l'espère ! je dis – à remonter ce courant, on finira bien par inventer quelque chose de moins stéréotypé que la perversion. C'est même la seule raison pourquoi je m'intéresse à la psychanalyse ⁹ » ? J'avoue que cela m'a toujours laissé songeur jusqu'à ce que nous abordions cette lecture de *Télévision*, même s'il demeure des zones d'ombre. Ce qui est certain, c'est que la psychanalyse n'a rien découvert de plus comme perversion.

Agnès Metton et Bernard Toboul ont parlé de lois dans la dernière séance ¹⁰ de ce séminaire. Je pense qu'il faut ajouter ce que Lacan appelle « la loi sexuelle ¹¹ », sur laquelle repose tout entier, à mon avis, le propos de *Télévision* sur l'observation de la perversion. Comme il a été dit la dernière fois, l'homme n'entre dans le rapport sexuel qu'en réduisant son partenaire à l'objet petit *a*, déterminé par le désir de l'Autre, avec un A majuscule, qui inclut l'interdit du corps de la mère (« la Mère reste contaminer la femme pour le petit d'homme ¹² »). La loi sexuelle, qui concerne l'homme (une femme étant moins soumise à cette loi), la perversion du fantasme, soit \$ désir de *a*, n'est pas près d'apporter du nouveau.

Colette Soler

Quand j'ai lu votre commentaire rappelant que Lacan déplorait puis espérerait que l'on invente quelque chose d'autre que la perversion, je me

suis demandé s'il délirait là-dessus, comme chacun à l'occasion peut tenir des propos délirants au sens large du terme, non pas au sens diagnostique bien sûr. Et, à la fin de ce que nous commentons aujourd'hui, j'ai trouvé ma réponse.

Je vais en effet poursuivre. Nous n'avons pas fini le paragraphe complètement. La chute du paragraphe dit : on ne peut « rien construire de nouveau dans l'amour. » Ça ne dit pas seulement que l'amour et la perversion ne vont pas ensemble.

L'amour, selon Lacan, suppose du deux, pas n'importe lequel : le Un et son Autre, un Autre qui est d'hétérité par rapport au Un. C'était implicite dans la critique qu'il a faite et qui a été commentée la dernière fois, la critique du Un mystique. Il dénonçait l'éradication de l'Autre, l'Autre de l'hétérité par « l'identification de l'Autre à l'Un ¹³ » – ça fait du Un Un.

Dans la modalité perverse, il n'y a pas d'amour, il y a du Un, un sujet et son objet propre de désir et sa jouissance avec ses propres pulsions et c'est tout. Pas d'amour non plus.

La phrase « on ne peut rien construire de nouveau dans l'amour » réfère directement à ce qu'il a dit : « Le discours analytique, lui, fait promesse : d'introduire du nouveau ¹⁴ » dans l'amour.

Ce nouveau, qu'en a-t-il dit ? D'abord qu'il est déjà-là, transcendant. Ce qui a été commenté précédemment, notamment par Bernard Nominé. Ensuite, il en a dit qu'il avait un nom, ce nouveau, il s'appelle trans-fert, avec un trait d'union : « Ce n'est pas pour rien qu'il se supporte du nom de trans-fert ¹⁵. »

« Trans », ici, ne signifie pas au-delà mais à travers des espaces, des lieux différents, comme dans trans-sibérien, ou la trans-versale. Il l'explique, c'est au sens du déplacement sur l'analyste du sujet supposé au savoir inconscient. Ce nouveau-là, il l'appelle, dans l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », un « amour qui s'adresse au savoir ¹⁶ », le S2 du Un, le deux du Un amoureux, et il le nomme un amour subverti. En effet, cet amour-là est nouveau, il ne se génère pas par « ce qui tombe sous nos sens », il se génère toujours dans le dispositif de parole spécifique que Freud a inventé. Donc, il y avait du nouveau déjà-là, et Lacan nous annonce que ce n'est pas la perversion, deuxième phase, qui, elle, n'apporte pas de nouveau.

Je vous lis le deuxième paragraphe :

« Dieu par contre a si bien ex-sisté que le paganisme en peuplait le monde sans que personne y entende rien. C'est où nous revenons ¹⁷. »

Qu'est-ce que Dieu vient faire là ? Eh bien, je vous fais remarquer qu'il était déjà là dans les passages précédents, puisque le nouveau du transfert, le sujet supposé savoir, est un des noms de Dieu, le Dieu des savants comme dit Blaise Pascal. Il faut se référer au texte « La méprise du sujet supposé savoir », toute une page¹⁸ porte sur les Dieux, celui des savants, le sujet supposé savoir, et puis le Dieu des prophètes de Pascal. Donc Dieu était déjà là de façon implicite, Lacan l'a laissé entendre en parlant du sujet supposé savoir.

Pourquoi nommer le sujet supposé savoir Dieu ? Parce que Dieu est de toujours dans la tradition le nom d'une hétérité, le nom d'un Autre que le sujet, le nom d'un deux, mais pas quelconque. On pourra y revenir.

Pourquoi le « par contre » dans la phrase « Dieu par contre a si bien existé » ? Parce que celui dont on parlait dans les pages précédentes, le sujet supposé savoir, qui est le nouveau déjà-là dans l'amour, c'est un dieu certes, mais qui n'existe pas, pas plus que le grand Autre de Lacan. Ce n'est pas un vivant. Par contre, il y a des dieux qui ont existé.

Et voilà posée la question de ce que l'on nomme ex-sistence de Dieu, en deux mots.

Cette phrase nous renvoie à ce que Lacan a si souvent souligné, rappelé, que Blaise Pascal a désigné sous le nom de Dieu des savants d'un côté et de Dieu des prophètes de l'autre. Il faut faire une lecture attentive des paragraphes auxquels je renvoie dans « La méprise du sujet supposé savoir ».

Le Dieu des savants, celui que Descartes convoque comme non trompeur, l'Autre garant des vérités mathématiques construites par les hommes, celui dont Einstein a pu dire qu'il est compliqué mais pas trompeur, le Dieu garant de toute théorie, de toute logie, c'est le sujet supposé savoir. Un Dieu « un peu malade¹⁹ », que Lacan fait équivaloir à ce qu'il a lui-même situé comme le grand Autre.

De ce Dieu-là nous pouvons dire qu'il n'ex-siste pas, parce qu'il ne parle pas, il n'a de voix que celles qu'on lui prête. Il n'existe qu'aussi longtemps qu'on l'aime, comme le Dieu des chrétiens, dont Lacan dit qu'il n'a pas d'autre preuve que le christianisme. L'analyse, elle, ce Dieu, elle ne le fait exister comme sujet supposé savoir qu'aussi longtemps que sa faille n'est pas aperçue.

« Dieu par contre a si bien ex-sisté... » Pour les lecteurs de « La méprise du sujet supposé savoir », il pourrait y avoir surprise. Le Dieu qui existe n'est pas celui des monothéismes auquel les prophètes prêtent leurs voix, non, ceux qui existent sont les dieux d'avant, spécifiquement ceux du paganisme grec, ceux de la mythologie.

« Ils peuplaient le monde », dit-il. En effet, quand on lit la mythologie grecque, on s'aperçoit que tous les éléments de la réalité, aussi bien de la nature que des hommes, étaient comme doublés chacun d'un dieu : le dieu du vent, de la colère, de l'amour, de la vengeance, etc.

Ces dieux du paganisme, c'étaient, dit Lacan dans un autre texte que l'on est obligé de convoquer pour la définition qu'il en donne, « des représentations un peu consistantes de l'Autre ²⁰ ». Le terme consistance est crucial, il dit que ces représentations, ces images animées des dieux en quelque sorte, venaient saturer la barre sur l'Autre comme lieu qui n'est pas un vivant. Ils imaginarisaient donc la palette des désirs et des passions humaines. Ils ex-sistaient par conséquent comme des représentants des formes diversifiées de la jouissance, régulée qu'elle est, à la fois par la parole, Lacan évoque « la fabulation antique », et par les images.

Il ajoute « sans que personne y entende rien. » À quoi ? Il ne peut pas s'agir de leur présence, qui n'était pas en question, mais sans doute de leur fonction dans ce qui est en question ici, l'amour. À quoi servait ce théâtre (représentations) des dieux pour les amours des hommes ? Pas un mot ici de Lacan pour développer ce qu'était cette fonction sauf que le « par contre » indique qu'ils faisaient plus et autre chose que le sujet supposé savoir qui, lui, n'existe pas.

Pour l'entendre, il faut se référer à d'autres textes où il reparle du paganisme et qui se trouvent aux pages 104 et 105 du séminaire *Encore*. Et je crois que Dominique Marin va intervenir pour nous dire qu'elle était leur fonction dans l'amour.

Dominique Marin

Je reprends la question telle que je me la suis posée : « Dieu par contre a si bien ex-sisté que le paganisme en peuplait le monde sans que personne y entende rien. »

Donc, il y a du nouveau : le retour au paganisme, « nous y revenons », un paganisme particulier car personne n'y entend rien. Mais à quoi revenons-nous exactement ? S'agit-il du lien de la science à la production de plus de jouir et des effets isolationnistes de la jouissance ainsi offerte à chacun, poussant les individus à s'exhiber ? Ou bien au fait qu'à Dieu on ne comprend plus rien ? Ces deux lectures ne s'excluent pas. Ce qui est sûr est qu'il s'agit de jouissance. Dans la fameuse leçon du séminaire *Encore*, que Colette Soler vient déjà de citer, Lacan avance que la présence des dieux de la mythologie permettait d'aboutir à « quelque chose dans le genre de la psychanalyse. [...] ce truc contingent qui fait que quelquefois, après une

analyse, nous aboutissons à ce que chacun baise convenablement sa *une chacune* ²¹ », ajoutant que ces dieux étaient des représentations consistantes de l'Autre. Cette logique se trouve organiser la fin du chapitre v de *Télévision* qui inclut le passage que nous lisons ce soir, il porte sur la fonction de l'Autre, comme ce qui, « dans l'égaré de nos jouissances ²² », permet de les situer. L'Autre serait donc une autre scène pour situer la jouissance pour ceux qui s'en trouvent égarés. Je laisse Colette Soler poursuivre.

Colette Soler

Vous voyez, avec cette référence à la phrase d'*Encore* que vient de citer Dominique Marin, que la question latente sur le paragraphe est bien le « faire l'amour ». Je note qu'il ne s'agit pas d'apprendre à faire l'amour. Parce que, dans ce qui est cité, aussi bien les dieux antiques que la psychanalyse arrivaient à ce truc contingent qui fait que parfois ça cesse de ne pas s'écrire. Cela veut dire qu'on ne peut pas le promettre au niveau de l'amour, ça peut arriver mais pas nécessairement. C'est cohérent avec ce que Lacan va formaliser davantage dans les mêmes pages du séminaire *Encore*, quand il va dire que « l'économie de la jouissance ²³ », on n'y atteindra pas. C'est dire qu'il n'y a pas de science économique de la jouissance, pas de calcul de la jouissance. Et encore, quand il dira que le « truc analytique ne sera pas mathématique ²⁴ ». Effectivement, c'est accentuer la dimension de la *tuché*, au cas par cas. Au petit bonheur.

Pour les dieux, il dit qu'il suffisait « de trouver le bon ²⁵ ». Qu'est-ce à dire ? Le bon, c'est celui qui pouvait fonctionner comme modèle pulsionnel, équivalent en quelque sorte au fantasme analysant. Les dieux de l'Antiquité tenaient lieu de fantasmes inconscients, c'étaient comme des fantasmes à ciel ouvert. Il suffisait de choisir.

On vérifie que cette lecture est la bonne dans l'interprétation que Lacan fait, dans les pages précédentes du séminaire *Encore*, de l'art baroque dans la Contre-Réforme, à l'époque de la Renaissance, après les austérités de la réforme protestante, comme le retour à l'obscénité : « exhibition de corps évoquant la jouissance [...] à la copulation près ²⁶ ». Autrement dit, au sein même du christianisme, le baroque empruntait au paganisme en convoquant la fonction de l'imaginaire pour la régulation des jouissances par ce qu'il nomme « la scopie corporelle ²⁷ ». Ce n'est pas la même exhibition que celle du paganisme antique, le baroque est une réduction de l'humain à une souffrance plus ou moins pure, celle du Christ, celle des martyrs, « par quoi l'église entend porter l'espèce, justement, jusqu'à la fin des temps ²⁸ ».

On peut s'arrêter sur ce « à quoi on entendait rien ». Je crois qu'on ne percevait pas l'efficace du théâtre de leurs aventures pour ce qui est de l'amour humain, pas plus que l'on ne perçoit l'efficace du baroque chrétien, sur lequel Lacan développe cette thèse formidable, pour ce qui est de sustenter le Dieu des prophètes. Le baroque chrétien, c'est le paganisme à la rescousse du monothéiste chrétien. On ne perçoit pas leur efficace, ça n'empêche pas qu'elle soit là.

Et ce « où nous revenons » ? À quoi, au paganisme ou à n'y entendre rien ? Les deux peut-être.

Tout cela pourrait nous amener à des questions sur la fonction actuelle des exhibitions de corps souffrants-jouissances (qui n'est pas aujourd'hui le fait de l'Église). Toutes ces formes symptomatiques de jouissances variées qui s'exposent plus que jamais par les voies multipliées des médias, ne sont-elles pas elles aussi des représentations consistantes de l'Autre ? Donc de possibles modèles inducteurs des libidos et bien loin souvent de la voie royale de l'hétérosexualité ?

Dominique Marin

« Dieu merci ! comme on dit, d'autres traditions nous assurent qu'il y a eu des gens plus sensés, dans le Tao par exemple ²⁹. »

Plus sensés parce que moins égarés dans leurs jouissances grâce aux dieux domestiques pour les guider ? C'est ce qu'on peut penser.

La référence au Tao, absente dans la première version de *Télévision*, est très fréquente dans le séminaire de Lacan. Une de nos collègues, Geneviève Gancet, a relevé que dix-huit séminaires font référence au taoïsme ³⁰. Spontanément, j'ai seulement pensé au séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, à cause de sa couverture. Ce volume du séminaire publié est parcouru par l'écriture chinoise, Lacan y dit : « [...] peut-être, je ne suis lacanien que parce que j'ai fait du chinois autrefois ³¹ ». Il y revendra plus tard avec François Cheng, à qui il a « fait découvrir Lao-Tzu et Shih-t'ao ³² ». Lao Tzu est considéré comme un des pères fondateurs du taoïsme, sinon le premier, ce qui ne veut pas dire que le Tao n'existait pas avant lui.

« "Une (fois) Yin, une (fois) Yang (yi Yin yi Yang), c'est là le Tao !" écrit le Hi ts'eu ³³. »

Le *Hi ts'eu* est une annexe au *Livre des mutations* (environ un millénaire avant J.-C.), un livre divinatoire. Marcel Granet, dans *La Pensée chinoise* publié en 1934, écrit que « c'est aux premiers astronomes que la tradition chinoise fait remonter la conception du Yin et du Yang ³⁴ ». Le Yin

et le Yang ordonnent le ciel et la terre, ainsi que tout ce qui se trouve entre les deux. Lacan est plus direct quand il en parle : « Je parle du yang et du yin. Comme tout le monde vous savez ça, hein ? Le mâle et la femelle ³⁵. » Il accuse son auditoire de lire « des ordures occultisantes », marque de l'époque soixante-huitarde. Il écrit les « principes mâle et femelle ³⁶ » dans la leçon sur « la loi sexuelle » dont j'ai déjà parlé.

Une référence, importante, me semble-t-il, se trouve dans le séminaire XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, où il affirme « légitime de soutenir que c'est par la réalité sexuelle que le signifiant est entré au monde », que c'est par là que l'homme a appris à penser, et il fait référence au Yin et au Yang comme source « des répartitions sexuelles dans la société ³⁷ ».

On trouve une référence au taoïsme dans *Encore* qu'il résume plus directement encore : « Il faut retenir son foutre pour être bien ³⁸. » Pourtant, à la lecture de Granet, on apprend que ces termes ont perdu leur enracinement au sexe au cours de l'histoire de la pensée chinoise avant de devenir l'évidence ³⁹ dont parlera Lacan.

« Dommage que ce qui pour eux faisait sens soit pour nous sans portée, de laisser notre jouissance froide. »

Même si je pense que le Yin et le Yang modèrent les égarements des sujets, ces propos restent pour moi énigmatiques. Je risque toutefois une hypothèse. Lacan y salue peut-être la possibilité de sortir du système d'opposition inhérent à tout discours. Je cite une leçon du séminaire de 1977 : « La loi du discours [encore une loi !], ce que toujours nous énonçons comme système d'opposition, c'est cela même qu'il nous faudrait surmonter ⁴⁰. » Il fait alors la promotion de l'interprétation poétique (je vais vite) et de la psychanalyse comme pratique « sans valeur » d'opérer contre le sens. Cela explique pourquoi, après avoir reçu le livre de François Cheng, *L'Écriture poétique chinoise*, Lacan lui a envoyé ce mot : « Je le dis : désormais, tout langage analytique doit être poétique. » J'ai oublié de signaler que durant ce séminaire, *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, Lacan travaille avec François Cheng, ils lisent ensemble le Tao, que Lacan lui fait découvrir.

Colette Soler

Dans ce paragraphe, je mettrais un autre accent que celui que vous avez avancé. Le mot d'ordre implicite de toutes les sagesse, dont le Tao, c'est la Voie elle-même, dont Lacan va parler un peu plus bas. Les sagesse se définissent par le fait de jouir de la voie plus que de l'objectif, plus que de

l'objet qui est au bout. Ce qui veut dire qu'elles renoncent à la quête de l'objet Autre au bout du chemin, cet objet impossible, comme le deux arithmétique est un inaccessible. Il s'agit donc de jouir de la voie en elle-même. C'est une voie de renoncement à l'Autre de l'amour. Et la phrase que vous avez citée, « retenir son foutre », dit bien ça. On retient sa jouissance et, du coup, on coupe le vecteur vers l'objet. De la même façon, dans le bouddhisme, ne pas penser, ne pas parler, coupe le vecteur vers l'objet et la joui-sens. Si les sages jouissent de ça, nous ne sommes pas du tout là-dedans, c'est ainsi que je comprends « ça laisse froide notre jouissance ». Et c'est donc un renoncement, dans ces sagesses, les sujets s'épargnent les affres de l'amour.

Dominique Marin

C'est vrai que ce point aurait mérité un développement plus grand sur l'incidence du Yin et du Yang au travers de cette fameuse voie. Mais ce n'est peut-être pas ce qui nous intéresse le plus. J'avoue que je ne connaissais pas ces références de Lacan au Taoïsme, que j'avais soigneusement toujours évitées. J'ai donc dernièrement passé des semaines à me documenter, pour finalement vérifier que Lacan allait toujours directement au cœur des choses pour serrer au plus près le réel en jeu. Et je crois que le summum est sa définition de la sagesse comme retenir son foutre.

Je reviens à la suite.

« Pas de quoi nous frapper si la Voie comme je l'ai dit passe par le Signe. »

Son « comme je l'ai dit » se rapporte aux pages 18 et 19 de *Télévision*, dont je cite deux extraits. Le premier :

« Le versant du sens, celui dont on croirait que c'est celui de l'analyse qui nous déverse du sens à flot pour le bateau sexuel.

Il est frappant que ce sens se réduise au non-sens : au non-sens du rapport sexuel, lequel est patent depuis toujours dans les dits de l'amour. »

En lisant trop vite Freud, on pourrait penser que l'interprétation analytique concerne toujours le sens sexuel, alors qu'elle vise la jouissance. Cette voie conduit à une impasse commandée par la structure : au non-sens du sexe inhérent au non-rapport sexuel. Si le bateau de l'interprétation du sens sexuel se réduit à quelque chose, ce n'est donc pas au rapport sexuel mais au symptôme.

Je cite l'autre extrait auquel Lacan nous renvoie :

« [...] au versant du sens, je conclus [que], l'étude du langage oppose le versant du signe.

Comment même le symptôme, ce qu'on appelle tel dans l'analyse, n'a-t-il pas là tracé la voie ⁴¹ ? »

Au versant du sens sexuel s'oppose le symptôme pris comme un signe à déchiffrer. Voir encore *D'un discours qui ne serait pas du semblant* où Lacan rappelle qu'il aura fallu attendre Freud pour s'intéresser à « des choses qui ont l'apparence de symptômes, c'est-à-dire, en principe, des choses qui vous font signe, mais à quoi on ne comprend rien. C'est la seule chose sûre – il y a des choses qui vous font signe, à quoi on ne comprend rien ⁴². »

La voie analytique passe par le symptôme, comme ce qui fait signe de l'inconscient à déchiffrer. Mais pas seulement. Le symptôme résiduel, de fin de cure, perd tout sens de ne plus pouvoir être déchiffré ; s'il fait signe, c'est alors d'un sujet réel. Face à une journaliste, à propos de l'interprétation, Lacan dit qu'elle sert « à effacer le sens des choses dont souffre le sujet. Le but est de lui montrer à travers son propre récit que le symptôme, la maladie disons-le, n'a aucun rapport avec rien, qu'elle est privée de quelque sens que ce soit ⁴³. » Encore faut-il le déroulement de la cure pour que ce rien soit mis en évidence de façon logique. La seule chose qui puisse s'écrire du rapport sexuel : un petit rien qui contrevient à toute notion de vérité sur la cause du désir.

Je vais un peu vite sur ce dernier point qui nécessite lui aussi un meilleur traitement et c'est pourquoi Colette Soler va reprendre la parole.

Colette Soler

Je reprends un point ou deux sur ce paragraphe. « Ne nous frappons pas. » On revient au terre à terre de l'expérience, on n'est plus dans le Tao et tout le tintouin si je puis dire. Lacan écrit la Voie avec une majuscule. C'est le terme emprunté aux sagesse mais la majuscule et le singulier indiquent la différence. Ce n'est pas une voie particulière à peaufiner au un par un, comme dans les sagesse, il n'y en a qu'une pour les parlants, elle passe par le Signe, lui aussi avec une majuscule, qui renvoie au symptôme. Notre voie de parlant n'a rien à voir avec une sagesse, c'est un destin plutôt, puisque c'est pour tous.

Quelle est l'impasse, puisqu'il dit « s'il s'y démontre quelque impasse » ? Quelle est l'impasse de cette voie du signe puisque, finalement, la définition du signe contemporaine de ce texte, telle qu'on la trouve dans l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », est que n'importe quel signe vaut aussi bien que n'importe quel autre ? L'impasse, me semble-t-il, c'est qu'il n'y a pas de terme à la substitution des signes, du moins dans l'exercice de la psychanalyse, pas plus qu'il n'y a de terme au sens. Ce n'est pas une impuissance, c'est un impossible, parce que cela relève du transfini, en quelque sorte.

Le transfini est « le réel pur et simple » qui empêche de dire toute la vérité. Voilà l'impasse dont parle Lacan, impasse du transfini qui caractérise la substitution des signes, elle s'avère par le mi-dire de la vérité. C'est comme ça que je comprends que la chute du paragraphe soit ne pas pouvoir « dire toute la vérité. »

C'était les deux remarques que je voulais ajouter sur ce paragraphe.

Nous arrivons aux deux lignes et demie de la fin, sur lesquelles je dois dire que je me suis bien amusée.

« Il n'y aura de di-eu-re de l'amour que ce compte fait, dont le complexe ne peut se dire qu'à se faire tordu ⁴⁴. »

La chute est bien sur ce qui est en question depuis le début, l'amour et même faire l'amour.

« Il n'y aura ». Que signifie ce futur ? On était dans le passé, il y a eu le paganisme, les sagesses ; dans le présent, il y a le projet de la sexologie, et puis ce que révèle la psychanalyse, soit le statut des parlants en proie aux Signes à déchiffrer depuis Freud. Aucun de ces dire n'est propice à l'amour. Ce futur est donc moins temporel que logique. C'est comme s'il disait : quelles perspectives pour l'amour sur les bases de ce qui précède ? Et si on veut accentuer l'aspect temporel : qu'en sera-t-il après une analyse, une fois ces bases réelles admises ?

Pour l'instant, je laisse le rapport du dire à Dieu en attente.

Je commence comme Lacan avec le dire de l'amour, il l'écrit d'une façon spéciale mais ça commence par le dire de l'amour. Il est convoqué logiquement, ce dire de l'amour, puisque toutes les voies précédentes l'excluaient. Les trois qui ont été évoquées – celle de la perversion, celle des sagesses et aussi bien celle du Signe chez les parlants – ne président pas à l'amour, ni à l'amour comme dire qui identifie un partenaire, ni à l'amour comme lien charnel de jouissance. Pour le Tao : garder son foutre. Pas d'hémorragie de libido. Bouddhisme : aboyer plutôt que parler et ne pas même penser. Le vecteur vers l'Autre de l'amour est donc coupé. Pour les parlants, je cite « Radiophonie » : « Faire passer la jouissance à l'inconscient, c'est-à-dire à la comptabilité ⁴⁵ » signifiante se passe fort bien de l'Autre de l'amour. Ce jouir de l'inconscient implique le « Y a d'Un », au moins au niveau du jouir.

Alors, la voie vers l'amour est-elle complètement coupée ? On pourrait se poser cette question quand on arrive à ce paragraphe. Pas tout à fait, parce que l'amour n'est pas la jouissance. Toutes les voies précédentes étaient des voies vers la jouissance. L'amour n'est pas la jouissance, il est en

lui-même un dire qui part d'un sujet. Sans le dire, impossible d'évoquer l'amour. Ça se déclare, un amour ; un amour non déclaré, silencieux, n'existe pas au niveau du discours et du dire qui fait exister.

Que peut être un dire de l'amour qui ne serait pas illusion ou mensonge ? Lacan donne la réponse : « Il n'y aura de di-eu-re de l'amour que ce compte fait. » Le « ce » renvoie grammaticalement à ce qui précède, à ce qui a été dit dans le texte. Le compte des obstacles qui font que l'Autre du Un est toujours raté :

1. Celui du transfert n'existe pas ;
2. Celui du paganisme (baroque) est réduit par les modèles imaginaires ;
3. Celui des sagesse est renoncé par la jouissance de la voie ;
4. Celui du signe est transfini, soit impossible.

Voilà le compte fait, c'est le compte des échecs programmés ou des limites de l'accès à l'Autre que l'amour appelle. Lacan a bien raison de dire que ce compte fait est complexe, car il indique quatre directions, et il est tordu parce que ces quatre directions ne vont pas dans le même sens.

Dominique Marin

Cette dernière partie, qui m'est restée très longtemps obscure jusqu'à ce que nous l'abordions comme nous le faisons aujourd'hui, m'a permis d'éclairer un passage du séminaire *Encore* qui lui répond. En effet, nous avons un écho de cette logique comptable dans le séminaire *Encore*, précisément dans la leçon sur l'art baroque commentée par Colette Soler (« tout est exhibition de corps évoquant la jouissance ⁴⁶ ») :

« Ce dont il s'agit, c'est pour ces êtres qui de nature parlent, l'urgence que constitue qu'ils aillent au déduit amoureux sous des modes exclus de ce que je pourrais appeler [...] l'âme de la copulation ⁴⁷. »

Lacan avait défini l'âme comme « ce qu'on pense à propos du corps ⁴⁸ ». Pour lui, il me paraît essentiel de le souligner, l'âme, c'est le symptôme, la psychanalyse pense le corps à partir du symptôme. C'est d'ailleurs ce qu'il soutiendra une semaine avant la première leçon de son séminaire sur Joyce, *Le Sinthome* ⁴⁹. L'être parlant n'atteint pas l'âme de la copulation car l'Autre est troué. Les êtres parlants vont au déduit amoureux sous des modes exclus de l'âme de la copulation. Le déduit désignait autrefois le plaisir ou les ébats amoureux, avant de signifier uniquement ce qui est soustrait. Le plaisir des ébats sexuels fonctionne comme soustraction de la jouissance de l'Autre, elle entame la jouissance de Dieu comme ce dont il est impossible de jouir ⁵⁰.

« Ce compte fait » est donc une soustraction qu'induit le malentendu du dire amoureux. Le malentendu est pour Lacan un autre nom du trou qui engendre le verbe. « Je ne dis pas que le verbe soit créateur. [...] : je dis que le verbe est inconscient – soit malentendu ⁵¹. »

Lacan y situe le dire qui porte le monde à l'existence, comme le font les cosmogonies, à propos desquelles Valéry disait avec malice : « On dirait que le monde est à peine plus âgé que l'art de faire le monde ⁵². »

Colette Soler

Je vais terminer sur le dire écrit : di-eu-re.

Dieu est plus que le signifiant de l'Autre du Un qu'est le parlant, plus que ce qui est donc à l'horizon des aspirations du sujet comme Un, et que l'on peut chercher comme le deux du Un.

Dieu est dire. Il est donc une ex-sistence. Vous vous souvenez, on avait les dieux qui ont existé, au début du paganisme. *Dieu est ex-sistence* ne se comprend que si on a en tête la thèse de Lacan selon laquelle il n'y a d'existence que par le dire. Il le répète à plusieurs reprises, exister ce n'est pas seulement être là dans la réalité. Seul le dire témoigne de l'ex-sistence, à écrire en deux mots pour signifier que c'est aussi à côté, ailleurs que dans le site du signifiant ; le dire, ce n'est pas dans l'Autre, c'est en périphérie. En outre, le dire, par définition, est créationniste. Il fait ex-sister, et d'abord il fait exister le signifiant *ex nihilo*. Voyez le dire de Lacan fabriquant tellement de néologismes. Dieu, c'est donc le prototype de tous les performatifs, « Que la lumière soit et la lumière fut ». Le Verbe c'est le dire. Quand Lacan parle du verbe dans la citation que vous avez faite, c'est le dire d'origine.

Au fond, on peut avancer que le dire de l'amour, lui aussi, est toujours performatif, il n'existe que par le dire. Un dire qui dit « je t'aime », « tu es ma vie » ou, plus connu, « tu es ma femme », ça n'existe que d'être proféré. L'amour ne va pas sans dire.

C'est pourquoi, je crois, finalement – je retombe sur la question que je posais au début –, que Lacan peut, sans délirer, se demander si on ne pourrait pas inventer quelque chose de nouveau dans l'amour, une nouvelle perversion mieux que la perversion courte que nous connaissons actuellement. Cela se pourrait par un dire créationniste, toujours contingent et non programmable. Je dis créationniste mais on ne le dit plus. On dit performatif : un dire qui, en disant, fait.

Dominique Marin

Vos remarques résonnent avec bien des propos de Lacan, comme « La troisième » (« Dieu est dire », etc.), et bien sûr avec son commentaire du Dieu du Buisson ardent qui répond à Moïse : « Je suis ce que je suis » et qui donc n'a pas de nom ⁵³.

Je voudrais revenir un instant sur le début du Tao qui concerne justement les conditions du dire et l'aspect innommable et efficient de Dieu. Chapitre 1 du Tao :

« La voie qu'on peut énoncer
N'est déjà plus la Voie
Et les noms qu'on peut nommer
Ne sont déjà plus le Nom

Sans Nom
Commence le Ciel Terre
Les noms
Donnent leur Mère aux Dix mille êtres ⁵⁴ »

Il s'agit du *Tao Te King*, le *Livre de la voie et de la vertu* de Lao Tseu (Lao Tzu ou Lao Zi), que Lacan a fait découvrir à Cheng et qu'ils ont lu ensemble durant l'année du séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aîle à mourre*. D'autres traductions et d'autres versions du Tao conduisent à une série de termes concernant le premier mot, la voie : le Sans Nom, le principe, (l'être) – entre parenthèses –, l'innommable. Tout être sensible a un nom par la grâce d'un être qui n'en a pas ; dès lors qu'il a une efficace, il est appelé Mère de toutes choses ⁵⁵.

Le di-eu-re de Lacan se rapprocherait, non pas de Dieu le père, mais de la Mère de toutes choses, dont l'origine est un pur vide, place de la vérité (écrite par Lacan avec une minuscule, au contraire de Voie), impossible à atteindre, ce qui entame sa consistance comme Autre dont il est impossible de jouir.

Mots-clés : amour, Dieu, voie, perversion.

*  Intervention au séminaire École 2020-2021 « Jacques Lacan, *Télévision*, questions III et V », soirée du 6 mai 2021, par visioconférence. La retranscription a été réalisée par Dominique Marin à partir de l'enregistrement et relue par les auteurs.

1.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 52.
2.  *Ibid.*
3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, leçon du 29 avril 1964.
4.  J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », (1958), dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 531-583.
5.  J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Le Seuil, 1973, p. 16.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 68.
7.  Au début de *L'Éthique de la psychanalyse*, en 1959, Lacan s'interrogeait déjà : « Nous n'avons même pas été capables, après tout notre progrès théorique, d'être à l'origine d'une nouvelle perversion. » Il espérait pouvoir innover dans le domaine de l'éthique. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 24.
8.  Dans la dernière leçon du séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan parle des promesses « qu'on eût pu, à se tromper, attendre » de la psychanalyse sur le champ de la sexualité (*op. cit.*, p. 240).
9.  J. Lacan, *Séminaire R.S.I.*, Éditions de l'ALL, publication hors commerce, 8 avril 1975, p. 142.
10.  Se rapporter à leur texte dans ce même *Mensuel*.
11.  Lacan définit la « loi sexuelle » dans la leçon qui introduit la fonction phallique comme ce qui rend compte de « l'incompatibilité entre l'être et l'avoir » (*Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 68).
12.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 51.
13.  *Ibid.*, p. 41.
14.  *Ibid.*, p. 49.
15.  *Ibid.*
16.  J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 558.
17.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 52.
18.  J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 337.
19.  *Ibid.*
20.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 104.
21.  *Ibid.*, p. 104.
22.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 53.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 104.

24. ↑ *Ibid.*, p. 105.
25. ↑ *Ibid.*, p. 104.
26. ↑ *Ibid.*, p. 102.
27. ↑ *Ibid.*, p. 105.
28. ↑ *Ibid.*
29. ↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 52.
30. ↑ G. Gancet, *Psychanalyse et taoïsme*, mémoire pour le diplôme de la Découverte Freudienne, 2004, accessible en ligne : https://espace-cpp.pagesperso-orange.fr/archives/Psychanalyse_et_taoisme_G%20Gancet.pdf
31. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 36.
32. ↑ F. Cheng, *Vide et plein, le langage pictural chinois*, Paris, Point, 1991.
33. ↑ M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, édition électronique réalisée par Pierre Palpant, emplacement 2407.
34. ↑ *Ibid.*, emplacement 2317.
35. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 46.
36. ↑ *Ibid.*, p. 66.
37. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 138-137.
38. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 104.
39. ↑ Le langage chinois ne connaît pas la catégorie de genre. « Aucun mot ne peut être qualifié de masculin ou de féminin. » Pourtant, affirme Granet, « la fortune de ces symboles [Yin et Yang] est due à l'importance de la catégorie de sexe » (*La Pensée chinoise, op. cit.*, emplacement 2860). Il considère que leur origine proviendrait de l'opposition entre homme et femme comme deux corporations concurrentes, avec des répartitions de tâches, de lieux et de temps entre les laboureurs et les tisserandes et avec, le cycle du temps oblige, des périodes de fêtes sexuelles programmées au printemps et en automne. Partant de là, on conçoit que « le thème de l'hierogamie domine toute la mythologie chinoise » (*ibid.*, emplacement 2860). L'opposition Yin/Yang répondrait donc à l'ordre de l'univers commandé par le rythme de ses métamorphoses, qu'il s'agisse du ciel étoilé, des saisons, de la vie humaine ou du corps. Cela pour dire combien l'opposition Yin/Yang concerne peu nos catégories être/non-être, bien/mal, ni non plus les catégories logiques et de principes abstraits, puisqu'il s'agit d'un mouvement d'oppositions rythmées et censées rendre compte de l'univers. C'est comme si la différence des sexes, absente des mots, rejaillissait en toute chose, colorait le monde le plus grand comme le plus petit, en une nature qui pullule de signifiants par lesquels, écrit Granet, « le Yang appelle, le Yin répond ; les garçons appellent, les filles répondent » (*ibid.*, emplacement 2928). Ce principe du Tao se traduit en lacanien par les « tenants du désir » et les « appelants du sexe » que Lacan pose, lui aussi, en « rivaux » (« Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits, op. cit.*, p. 736).
40. ↑ J. Lacan, *Séminaire L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Éditions de l'ALL, publication hors commerce, 19 avril 1977, p. 120.
41. ↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 19.

42. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 52.
43. ↑ J. Lacan, Entretien réalisé en 1974 par Emilia Granzotto pour le magazine italien *Panorama* et publié dans le numéro 428 du *Magazine littéraire* en février 2004.
44. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 53.
45. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet*, n° 2-3, Paris, Le Seuil, 1970, p. 72.
46. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 102.
47. ↑ *Ibid.*, p. 103.
48. ↑ *Ibid.*, p. 100.
49. ↑ « J'entends avancer que le sinthome, c'est de souffrir d'avoir une âme. [...] une âme dont l'essentiel est d'être symptôme. » J. Lacan, « Conclusions aux Journées d'étude de l'École Freudienne de Paris », inédit, 9 novembre 1975.
50. ↑ « Il y a quelque chose dont nous ne pouvons jouir. Appelons ça la jouissance de Dieu. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 61.
51. ↑ J. Lacan, « Le malentendu », *Ornicar ?*, n° 23, 1981, séance du 10 juin 1980. Le passage mérite d'être cité : « Je ne dis pas que le verbe soit créateur. Je dis tout autre chose parce que ma pratique le comporte : je dis que le verbe est inconscient – soit malentendu. Si vous croyez que tout puisse s'en révéler, eh bien, vous vous mettez dedans tout ne peut pas. Cela veut dire qu'une part ne s'en révélera jamais. C'est précisément ce dont la religion se targue. Et c'est ce qui donne son rempart à la Révélation dont elle se prévaut pour l'exploiter. Quant à la psychanalyse, son exploit, c'est d'exploiter le malentendu. Avec, au terme, une révélation qui est de fantasme. »
52. ↑ P. Valéry, *Variété I*, Paris, Gallimard, 1924, p. 136.
53. ↑ « *Je suis ce que je suis*, ce qui veut dire, tu n'en sauras rien quant à ma vérité entre ce "je suis" préposé et "celui qui est à venir", l'opacité subsiste de ce "ce que" qui reste comme tel irrémédiablement fermé. » J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 9 février 1966.
54. ↑ F. Cheng, C. Larre, Lao Tseu, *Livre de la voie et de la vertu : Tao Te King*, Paris, Desclée De Brouwer, 2015. Édition Kindle.
55. ↑ Un autre chapitre reprend cette thématique. Cheng le commente dans son livre *Vide et plein*. La fin du chapitre XIII pose que « l'harmonie naît au souffle du Vide Médian » (je vous épargne d'autres traductions très éloignées comme « air médian » de Wieger par exemple). Cheng écrit que « sans lui, le Yin et le Yang se trouveraient dans une relation d'opposition figée ; ils demeureraient des substances statiques, et comme amorphes. » (*Vide et plein, le langage pictural chinois*, Paris, Le Seuil, coll. « Essais », 1991, p. 59.) Il s'agit donc d'une relation ternaire entre le Yin, le Yang et le Vide médian.

SÉMINAIRES CHAMP LACANIEN

Ce qui nous tombe dessus

Menaces imaginaires et pertes réelles

Hélène de Lima Dutériez

Du côté de chez Hans *

Pour cette séance de notre séminaire du Champ lacanien, il nous a été demandé de travailler à partir de l'idée de « ce qui nous tombe dessus » sur le thème de la menace imaginaire et de la perte réelle.

Pour tenter d'aborder ce thème que j'ai trouvé bien difficile, j'ai choisi d'axer mon travail sur la menace imaginaire en parlant de la phobie, cette manifestation symptomatique qui semble survenir subitement, tomber sur le sujet de façon irrationnelle, de l'ordre d'une menace, d'une menace qui se situe du côté de l'imaginaire.

En suivant Freud et Lacan, nous allons voir avec la phobie du petit Hans la façon dont cette menace se constitue alors qu'il lui tombe dessus quelque chose de la sexualité.

La phobie est définie dans les dictionnaires comme une peur démesurée, dépendant d'un ressenti plutôt que d'une cause rationnelle, d'un objet ou d'une situation précise. C'est une attaque de panique devant un objet, un animal, un aménagement particulier de l'espace qui jouent comme signaux d'angoisse.

Avec la psychanalyse, la phobie apparaît comme donnant de la matérialité à l'angoisse interne sur un danger extérieur, permettant ainsi au sujet une certaine maîtrise de cette angoisse en ayant la possibilité d'éviter l'objet phobogène. La dimension du voir et de l'espace tient une place prépondérante dans le processus de la phobie. L'objet phobogène est en lui-même un élément qui vient faire limite dans l'espace.

Lacan disait que « la vraie fonction de la phobie [...] est de substituer à l'objet de l'angoisse un signifiant qui fait peur, car, au regard de l'énigme de l'angoisse, la relation signalée de danger est rassurante ¹. »

Charles Melman parlait de « maladie de l'imaginaire ». L'imaginaire, que Lacan lie intrinsèquement avec le réel et le symbolique, est de ces trois catégories celle qui procède de l'image du corps. Le registre imaginaire est

à entendre à partir de l'image, du côté du leurre, de la projection imaginaire dans la relation intersubjective et des identifications. C'est ce que nous allons pouvoir observer chez Hans.

Hans aura bientôt cinq ans lorsque apparaît son trouble phobique qui très rapidement va le mettre en difficulté pour sortir de chez lui. En effet, Hans a peur d'être mordu par un cheval. Il vit avec ses parents en face d'un entrepôt de marchandises où circulent des voitures à cheval à longueur de journée.

Le petit garçon est très apeuré au moment de sortir de chez lui, réclamant à chaque fois un câlin à sa mère, jusqu'à ce qu'il ne puisse plus sortir du tout, même avec elle. Il manifeste également le soir une très grande crainte que le cheval n'entre dans sa chambre. À cela s'ajoute une angoisse importante de perdre sa mère. Il fait des cauchemars : elle est partie et ne peut plus faire « câlin » avec elle.

Le récit de Freud nous montre que les motifs de la peur du cheval vont évoluer et vont avoir plusieurs origines au fur et à mesure qu'avance l'analyse de Hans.

S'il y avait des signes antérieurs, « l'éclosion de la maladie ² », pour reprendre les termes utilisés par Freud, remonterait à une promenade avec sa mère où Hans aurait vu un cheval d'omnibus tomber et donner des coups de sabot en tous sens, faisant un grand charivari. Hans a cru le cheval mort. L'évènement en lui-même n'apparaît pas comme traumatisant, mais il a une teneur particulière parce que le cheval est déjà un objet de prédilection pour l'enfant. Et cette scène vient en écho avec une autre scène quelques mois plus tôt où un camarade de vacances se blesse en tombant d'un cheval. L'analyse révélera que cela a produit chez Hans cette pensée bien vite refoulée du désir que ce soit son père qui tombe et meure. Ainsi, il pourrait jouir de sa mère sans obstacle.

Lacan dira que le symptôme trouve son origine dans la rencontre du sujet avec la réalité sexuelle ³.

Il est notable que, dès le début du trouble phobique, le père a l'intuition qu'il est lié à la relation de l'enfant à sa mère. « Sans doute le terrain a-t-il été préparé de par une trop grande excitation sexuelle due à la tendresse de sa mère ⁴ [...] »

Les parents ont noté avant la survenue de la phobie que l'enfant était très occupé avec la question du « wiwimacher », le fait-pipi, le sien et celui des êtres vivants en général. Il se questionnait également sur la taille de celui de sa mère, qui devait bien être aussi grand que celui d'un cheval, en contraste avec celui de sa petite sœur, qui n'était pas encore visible.

Hans a une prédilection particulière pour le cheval parce que c'est un animal qui fait partie de son environnement quotidien et très vite il va montrer un intérêt prononcé pour le fait-pipi du cheval. Comme je l'ai déjà indiqué, des chevaux circulaient devant chez lui, mais également sur son lieu de vacances, où il passait beaucoup de temps avec d'autres enfants, en particulier des petites filles avec lesquelles il y a eu des jeux de toucher et de regard autour du « fait-pipi ». C'est aussi pendant ces vacances-là que l'enfant a connu des moments privilégiés avec sa mère en l'absence du père. Freud va faire l'hypothèse que l'excitation sexuelle et la masturbation du petit garçon se sont amplifiées à ce moment-là. On sait aussi que, plus jeune, Hans jouait au cheval avec son père.

Freud note que, peu de temps avant la survenue de la peur du cheval dans la rue, Hans a fait deux tentatives de séduction auprès de sa mère consistant à lui vanter son pénis. Ce dont la mère semble avoir fait peu cas ⁵.

Dans son séminaire sur la relation d'objet, Lacan va beaucoup insister sur la position de leurre de l'enfant à l'égard de sa mère. L'enfant s'essaye auprès de la mère dans le jeu de l'intersubjectivité à capter sa partenaire en particulier avec le phallus imaginaire. Hans tente de satisfaire sa mère, de la combler en lui offrant l'objet de satisfaction.

Deux événements interviennent dans la relation de Hans avec sa mère. Il y a la naissance de sa petite sœur, qui vient faire obstacle à son exclusivité auprès d'elle, mais autre chose va changer pour l'enfant : « Son pénis commence à [bouger] ⁶. » C'est là que Lacan situe le début de l'angoisse pour le petit garçon. Il indique que ce qui est en jeu avec son *wiwimacher* est la survenue de ses premières érections, et avec elles de la jouissance sexuelle, qui « s'introduit dans [le] circuit ⁷ », c'est-à-dire dans le jeu de sa vie psychique. « Le pénis est devenu réel ⁸. »

Lacan voit dans cette survenue de la jouissance de l'organe une cause de la phobie. Il dit : « Chez certains [...] la rencontre avec leur propre érection n'est pas du tout autoérotique. Elle est ce qu'il y a de plus hétéro. Ils se disent – Mais qu'est-ce que c'est que ça ? » L'image de ce cheval qui piaffe, tombe, glisse, va et vient est à l'image de ce à quoi Hans se confronte et au fait qu'il n'y comprend rien. « La jouissance qui est résultée de ce *wiwimacher* lui est étrangère au point d'être au principe de sa phobie. Phobie veut dire qu'il en a la trouille ⁹. »

Lorsque Hans tente de séduire sa mère avec son pénis réel, « il est mis au point de rencontre de la pulsion réelle et du jeu imaginaire du leurre phallique par rapport [...] à sa mère ¹⁰ ». C'est lorsqu'il prend conscience qu'il n'a pas ce qu'il faut que tout bascule, que ça lui tombe dessus, parce

qu'« il devient alors la proie des significations de l'Autre ¹¹ ». La mère n'est pas intéressée. Ce n'est pas cela. Que veut-elle ?

Nous voyons ici que ce qui déclenche la phobie du petit Hans, c'est le moment où sa jouissance, qui jusqu'alors ne lui posait pas plus de problème, vient se confronter à la réalité de ce qu'il est pour sa mère ; le leurre imaginaire tombe, et c'est alors le regard et le désir de l'Autre qui s'imposent.

Nous retrouvons très bien cela dans le cas de la phobie des poules présenté par Hélène Deutsch. L'enfant, pour qui les poules avaient joué un rôle important dans son rapport au désir érotique qu'il avait à l'égard de sa mère, développera une phobie des poules après que son frère aîné l'eût contraint dans un jeu de corps érotisé accompagné d'une phrase « je suis le coq, tu es la poule ». L'irruption et la nomination de la jouissance de cet Autre vont venir l'éjecter de ce qui jusqu'alors se tenait du côté de l'imaginaire, du leurre auprès de la mère. Cela va provoquer un débordement pulsionnel, du côté de « l'hétéro », impossible à intégrer, qui va entraîner un rejet vers l'extérieur, signifié dans la poule, cet objet de prédilection, et déclencher la phobie.

Mais pourquoi ces enfants-là ont-ils recours à la phobie alors que, comme le souligne Lacan, « il y a manifestement dans le passé des enfants, dans leur vécu et leur développement, un élément fort difficile à intégrer ¹² » sans que cela engendre une phobie ? Il fait référence ici à ce que produit la nouveauté du pénis réel, donc de la jouissance de l'organe.

Lacan s'accorde avec Freud pour dire que la peur dans la phobie est distincte de l'angoisse. Il indique que la peur concerne toujours quelque chose de nommable, d'articulable, de réel. Avec la phobie, le monde extérieur se ponctue de points dangereux qui le structurent, faisant fonction d'un intérieur et d'un extérieur. Il dit : « Jusque-là, l'enfant était en somme dans l'intérieur de sa mère, il vient d'en être rejeté, [...] il est dans l'angoisse, et le voilà qui, à l'aide de la phobie, instaure un nouvel ordre [...], une série de seuils qui se mettent à structurer le monde ¹³. »

Le recours à la phobie apparaît pour Hans comme un moyen de parer au débordement pulsionnel et à l'angoisse que produisent le désintéret, le rejet de la mère, et ce que cela vient signifier de la réalité du phallus. L'objet phobique vient en position tierce. Hans semble avoir recours à cet objet extérieur comme dans une fonction de suppléance à la fonction paternelle. Il trouve avec la phobie une issue à l'impasse dans laquelle le laisse l'Autre face à la menace de castration et à la dimension symbolique qu'il n'a pas les moyens de surmonter.

La question autour de ce qui tient à la fonction paternelle apparaît dès le début de la présentation du cas du petit Hans. Freud indique : « Les parents étaient d'accord pour élever leur enfant sans plus de contrainte qu'il n'était absolument nécessaire pour le maintien d'une bonne conduite ¹⁴. » Il terminera sa présentation sur ces lignes : « Il était élevé loin de toute intimidation [...] son angoisse a osé se montrer plus hardiment que chez d'autres. Une "mauvaise conscience" et la peur des punitions lui manquaient [...] à "diminuer" l'angoisse ¹⁵. » Freud relève que bien souvent le père va laisser l'enfant et la mère se retrouver dans le lit parental sans plus de protestation, soulignant ainsi que les positionnements du père visant à interdire à l'enfant de jouir de sa mère, et à la mère de jouir de son fils, sont trop faibles. Les menaces du père, qui en quelque sorte restent à l'état de menaces imaginaires, sont peu opérantes sur sa restriction de jouissance. Ça manque du côté de la fonction symbolique et de l'interdit. Le complexe de castration ne s'organise pas.

La première dialectique symbolique pour l'enfant est celle de la présence ou de l'absence de la mère, mais ce n'est pas suffisant pour entrer dans l'ordre de la loi symbolique, il faut qu'il y ait de l'Autre. Lacan dit : « C'est un petit criminel. C'est par la voie du crime imaginaire qu'il entre dans l'ordre de la loi. Mais il ne peut entrer dans cet ordre de la loi que si, au moins un instant, il a eu en face de lui un partenaire réel [...] quelqu'un qui lui répond ¹⁶. » Il insistera lui aussi sur les manquements du père de Hans, même s'il fera l'hypothèse que la présence active du père – à travers l'analyse qu'il va mener auprès de son fils – aura des effets plutôt fructueux et aidera l'enfant à construire un fantasme de résolution.

Lacan dit de la phobie : « C'est à savoir, ce qui se joue à chaque instant à la limite, sur la frontière, entre l'imaginaire et le symbolique ¹⁷. »

Pour conclure, cet exposé ne retrace qu'une partie de ce qui est abordé autour de ce cas de phobie du petit Hans par Freud et par Lacan. Il s'agit essentiellement de relever en quoi la phobie est une façon de suppléer à ce qui manque du côté du symbolique pour faire face au réel de la pulsion et au désir de l'Autre qui tombent sur le sujet sans qu'il ait les moyens de les intégrer. La parole qui est restée à l'état de menace imaginaire n'a pas trouvé toute son efficacité à la mise en place du complexe de castration et en même temps à la perte de jouissance qui s'y opère, qui, elle, se situe du côté de la perte réelle.

Mots-clés : phobie, imaginaire et symbolique, complexe de castration.

*  Intervention à la séance « Menaces imaginaires et pertes réelles » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », le 8 avril 2021, par visioconférence.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 307.

2.  S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1990, p. 182.

3.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », revue *La Cause du désir*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Navarin : « C'est que les symptômes ont un sens, [...], qu'en fonction de ses premières expériences, à savoir pour autant qu'il rencontre, [...], la réalité sexuelle. »

4.  S. Freud, *Cinq psychanalyses, op. cit.*, p. 105.

5.  La première fois, c'est à la sortie de son bain, Hans lui demande : « Pourquoi n'y mets-tu pas le doigt ? » La deuxième fois se produit deux jours avant la survenue de la phobie. Hans rejoint sa mère dans son lit comme chaque matin et lui rappelle les paroles de sa tante alors qu'il prenait son bain : « Il a un gentil machin. » S. Freud, *Cinq psychanalyses, op. cit.*, p. 103.

6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 225.

7.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », art. cit.

8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet, op. cit.*

9.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », art. cit.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet, op. cit.*, p. 227.

11.  *Ibid.*

12.  *Ibid.*, p. 259.

13.  *Ibid.*, p. 246.

14.  S. Freud, *Cinq psychanalyses, op. cit.*, p. 94.

15.  *Ibid.*, p. 194-195.

16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet, op. cit.*, p. 209-210.

17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 299.

Menaces imaginaires et pertes réelles

Laurence Mazza-Poutet

De la menace imaginaire à la perte réelle *

« L'idée que l'on mourra est plus cruelle que mourir,
mais moins que l'idée qu'un autre est mort. »

Marcel Proust, *Albertine disparue*

Auschwitz est in-imaginable, mais « nous devons tenter d'imaginer ce que fut l'enfer d'Auschwitz [...] nous ne le pourrons pas jusqu'au bout ¹ », « il n'y a rien de plus difficile que d'imaginer le Réel ² ». J'ouvre cette intervention sur ces deux formules lapidaires, la première est de Georges Didi-Huberman, historien de l'art, et la seconde de Jacques Lacan. Elles mettent toutes les deux en tension l'imaginaire et le réel comme l'intitulé de cette soirée : « Menaces imaginaires et pertes réelles ». Si l'on peut « imaginer » facilement ce qu'est une perte réelle, la mort d'un proche par exemple, qu'est-ce qu'une menace imaginaire ? La mort est-elle une menace imaginaire avant de devenir réelle ? Et ce surtout depuis l'apparition de la crise de la covid. De la menace imaginaire à la perte réelle y a-t-il une solution de continuité, i. e. une rupture ? Pour prendre au sérieux la menace imaginaire, encore faut-il définir ce qu'est l'imaginaire de la menace, c'est-à-dire un imaginaire qui pourrait se faire une idée du réel, qui pourrait s'ouvrir au réel.

Je m'appuierai pour commencer sur le travail de Georges Didi-Huberman dans *Images malgré tout*, qui commence ainsi : « Pour savoir il faut s'imaginer [...]. Donc, n'invoquons pas l'in-imaginable ³. » Dans ce livre, Georges Didi-Huberman aborde la polémique d'une violence extrême qui l'a opposé à Gérard Wajcman au sujet de quatre photos, connues depuis 1944, prises depuis l'intérieur des chambres à gaz par les membres d'un Sonderkommando et montrées à Paris lors de l'exposition « Mémoire des camps de concentration et d'extermination nazis » à l'hôtel de Sully en 2001. Pour mémoire, *Nuit et brouillard* de Resnais date de 1956 et *Shoah* de Lanzmann de 1985,

vous vous souviendrez du grand débat sur les images à cette époque. Dans ce livre, Georges Didi-Huberman élabore une réflexion quasi archéologique sur ces quatre images, ce qu'elles montrent ou ne montrent pas. Pour lui, ces photos sont à prendre au sérieux parce qu'elles ont été prises par ces hommes au risque de leur vie, elles ont été un acte politique, une volonté de faire savoir ce qui se passait là ; pour lui, elles sont un lambeau de vérité.

Gérard Wajcman, psychanalyste, critique brutalement ce travail. Il écrit qu'il n'y a pas d'image d'Auschwitz, d'image de la destruction des juifs ⁴. Il considère que le travail de Didi-Huberman est une « promotion de l'imaginaire », « une machine à fantasme », « une fétichisation religieuse de l'image », rien que ça. C'est au nom de sa conception de l'imaginaire que Wajcman est si violent, cette conception qui tient plus de l'idéologie d'un imaginaire réduit à une simple machine à petites histoires sans intérêt.

Pour Didi-Huberman, Auschwitz contient un point de réel « qui n'est qu'imaginable... [alors] nous sommes contraints à l'image et [...], pour cela, nous devons en tenter une critique interne aux fins mêmes de nous débrouiller avec cette contrainte, avec cette lacunaire nécessité ⁵. » Contraints à l'imaginaire, certes, mais pas avec n'importe quel imaginaire. Quel peut être le point où l'image touche au réel, où l'imaginaire touche au réel ?

C'est précisément cela que Didi-Huberman cherche, et pour ce faire il s'appuie sur sa lecture de Freud et de Lacan. « La fonction de l'imaginaire n'est pas la fonction de l'irréel ⁶ », dit Lacan dans le séminaire *Les Écrits techniques de Freud*. Du Séminaire I au Séminaire XXV, *Le Moment de conclure*, la conception de l'imaginaire a beaucoup évolué, notamment avec les nœuds borroméens, « il faut se briser à un nouvel imaginaire ⁷ ». Colette Soler, elle, écrit : « L'imaginaire prend une consistance qui est réelle [...] Cette consistance réelle va au-delà de l'image ⁸. » Déjà dans le séminaire *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, dans le rêve de l'injection faite à Irma, Lacan évoque l'image terrifiante, « révélation du réel dans ce qu'il a de moins pénétrable [...] du réel dernier [...] quelque chose devant quoi les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent [et à ce moment-là], le rapport imaginaire atteint sa propre limite ⁹. » Ce réel de l'image, Didi-Huberman l'appelle « une image déchirure qui laisse fuser un éclat de réel ¹⁰ ». Ici peut s'interroger la consistance réelle de l'imaginaire longtemps ignorée. Bernard Nominé l'a aussi évoqué lors de la première séance de notre séminaire palois « La corde de l'inconscient », en octobre 2019, ce que Lacan déplorait déjà en 1978 : « Il ne faudrait pas déduire une hiérarchie des registres : imaginaire, caca ! symbolique, miam ! miam ¹¹ ! » Avec Lacan, « l'imaginaire est toujours neuf ¹² », *dixit* Michel Bousseyroux.

Dans le séminaire *R.S.I.*, Lacan pose la question : l'inconscient est-il réel ou imaginaire ? et il répond qu'il « participe d'une équivoque entre les deux ¹³ », équivoque, là il n'est pas d'homophonie, mais plutôt de double sens, d'ambigu, de louche, de nature douteuse, aurait-il mauvais genre ?

Dans la conférence chez le professeur Deniker ¹⁴, Lacan précise que c'est l'imaginaire qui lie le symbolique et le réel, et l'on sait avec Joyce le ravage que produit le décrochage de l'imaginaire dans le nœud. Mais c'est dans le séminaire *Le Moment de conclure* que la dimension de cet imaginaire augmenté prend le plus d'importance : « Toute l'orientation du séminaire *Le Moment de conclure* interroge une voie vers le réel par l'imaginaire ¹⁵. » Dans ce séminaire, Lacan nous propose d'imaginer comment se comportent les choses parce que le réel nous échappe dans le tissu des choses (*tissu* a la même étymologie que *texte*). Cette étoffe qu'est le réel, il souhaite que nous l'imaginions, que l'on imagine ce réel qui se dérobe ¹⁶.

La crise de la covid nous est tombée dessus, comme tout événement non prévu et imprévisible, in-imaginable, événement réel (pareils aux Cassandres inaudibles, quelques rares avaient imaginé une pareille pandémie). La covid nous menace de mort, cette menace de mort est-elle imaginaire, devient-elle réelle, puisque tout le monde n'en meurt pas ? La covid est potentiellement mortelle pour tous, quel que soit l'âge. Cette pandémie a rendu la mort présente comme jamais elle ne l'avait été. Tous les soirs s'égrenait le nombre de décès de la journée et en même temps il était impossible aux endeuillés d'organiser des obsèques dignes de ce nom.

La covid est-elle une menace imaginaire, un ennemi imaginaire ? Invisible, générateur d'angoisse ou pas, c'est selon ; on se croirait dans le film de science-fiction *Alien*. Le risque de cette intrusion du virus dans notre corps nous menace de mort, comme d'autres maladies bien sûr, mais il me semble que c'est aujourd'hui autre chose, puisqu'il est question de contagion par nos semblables. L'autre devient potentiellement dangereux et cela a des conséquences sur les liens sociaux. Chacun réagit avec son fantasme, moi y compris, notre rapport individuel à la covid est d'ordre imaginaire.

Avec la covid, comme au temps de la Première Guerre mondiale dont parle Freud dans « Actuelles sur la guerre et la mort », la mort s'est faite plus présente alors que dans l'inconscient il n'y a pas de représentation de notre mort, elle est irréprésentable, « on ne peut la penser au niveau de l'inconscient. Notre inconscient ne croit pas à la mort propre, il se conduit comme s'il était immortel ¹⁷ ». En conséquence, on ne peut qu'imaginer sa propre mort, à l'aune de son fantasme, et faire pareil en ce qui concerne la menace imaginaire, mais bien réelle de la covid. Oui mais, si on précise que

selon Lacan il n'y a pas d'autre accès au réel que par le fantasme ¹⁸ (Lacan ajoutera plus tard par le symptôme), si l'imaginaire du fantasme couvre le réel, il en est aussi l'indice, l'imaginaire trahit le réel en signant sa présence, alors là aussi l'imaginaire peut frôler le réel. Une situation particulière pourtant nous approche au plus près de la mort, l'accompagnement d'un être cher dont on sait qu'il va mourir, ce dont ont été privées justement nombre de personnes lors de cette crise. Cela nous tombe dessus de la pire des façons.

Alors la perte est bien réelle, elle fait un trou dans le monde qui ne se refermera pas. Les objets d'amour ne sont pas remplaçables complètement, contrairement à ce que Freud pensait avant de perdre sa fille. Il écrit à Binswanger en 1929, oui le deuil peut bien se terminer, « on sait qu'après une telle perte, le deuil aigu se terminera, mais on restera inconsolé[e], ne trouvera jamais de remplacement. Tout ce qui vient à la place, même en la comblant complètement, reste cependant toujours autre. Et, au fond c'est bien ainsi. C'est la seule façon de perpétuer l'amour qu'on ne veut pas abandonner [...] C'est un signe d'amour ¹⁹. » Ceux et celles qui ont vécu un deuil intense savent de quoi il est question, il reste un trou béant dans la vie. Le deuil se termine et il est bien qu'il en soit ainsi ; reste un objet perdu qui, bien que remplaçable, est irremplaçable. Je n'évoquerai pas ici le deuil mélancolique et son infinitude infernale. La mort frappe au hasard, pas de pourquoi, la mort est sans pourquoi ni plan concerté. L'analyse aide grandement à ne pas se poser ce genre de question sans réponse, pourquoi, pourquoi lui ou elle, elle aide aussi à ne pas s'anéantir avec l'être aimé disparu, parce que peut-être dans sa cure le sujet aura pu accéder à « la subjectivation de sa propre mort ²⁰ », à « la pleine assumption de son être-pour-la mort ²¹ ».

Danièle Hervieu-Léger, sociologue, avait eu cette réflexion en 2005 : « Le déni de la mort se venge en déniaant la vie. La mort qui n'a pas sa juste place finit par envahir toute l'existence. Ainsi notre société est-elle devenue à la fois thanatophobe et mortifère ²². » Réflexion d'actualité s'il en est... Elle est bien d'accord avec Lacan qui déclarait lors de la conférence à Louvain : « La mort est du domaine de la foi, vous avez bien raison de croire que vous allez mourir, ça vous soutient. Si vous n'y croyiez pas est-ce que vous pourriez supporter la vie ? Seulement la vie il s'agit de la penser. » Penser la vie avec la mort. Freud encore : « Supporter la vie reste bel et bien le devoir de tous les vivants... Si tu veux endurer la vie organise-toi en vue de la mort ²³ », dernière phrase de ce texte. Faire une place à la mort fait supporter la vie, parce que comme l'écrit Montaigne nous ne mourons pas parce que nous sommes malades ou vieux mais parce que nous sommes vivants.

De la menace imaginaire à la perte réelle : la menace n'est imaginaire que jusqu'à ce qu'elle devienne réalité, réelle, au moment où elle nous tombe dessus, mais cela c'est quand elle frappe un autre que nous, parce que quand elle nous atteint, nous ne sommes plus là pour le dire !

Alors peut-être pourrait-on dire avec Samuel Beckett : « Je ne peux pas continuer, je vais continuer ²⁴. » J'ajouterai plus explicitement, continuer malgré la mort, nous continuons malgré elle. Et pour finir, je remercie Sol Aparicio qui lors d'une séance précédente de ce séminaire a eu cette formule que je reprends à mon compte : « Tenir debout face à la perte, à ce qui nous tombe dessus est un acte de résistance. »

Mots-clés : imaginaire, covid, deuil.

* ↑ Intervention à la séance « Menaces imaginaires et pertes réelles » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », le 8 avril 2021, par visioconférence.

1. ↑ G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 11.
2. ↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 8 mai 1978.
3. ↑ G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, *op. cit.*
4. ↑ G. Wajcman, « De la croyance photographique », *Les Temps modernes*, n° 613, Paris, Gallimard, 2001.
5. ↑ *Ibid.*, p. 62.
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 134.
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 121.
8. ↑ C. Soler, *L'En-corps du sujet*, cours 2001-2002, Paris, Champ lacanien, p. 14.
9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et la technique psychanalytique*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 196 et 210, cité par G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, *op. cit.*, p. 104.
10. ↑ *Ibid.*
11. ↑ J. Lacan, *...Ou pire*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1972, cité par B. Nominé.
12. ↑ M. Bousseyroux, « D'un usage lacanien de l'imaginaire : le raisonnement mathématique », *Revue de la Cause freudienne*, n° 30, *Images indélébiles*, Paris, 1995, p. 47-50.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, *op. cit.*
14. ↑ J. Lacan, Conférence chez le professeur Deniker, inédite.

15. [↑](#) A. Vanier, « Mouvements de l'objet », *Mensuel*, n° 18, Paris, EPFL, septembre 2006, p. 20.
16. [↑](#) J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 9 mai 1978.
17. [↑](#) S. Freud, « Notre rapport à la mort », dans *Œuvres complètes*, vol. XIII, Paris, PUF, 1988, p. 153.
18. [↑](#) J. Lacan, « La logique du fantasme. Compte rendu du séminaire 1966-1967 », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 326.
19. [↑](#) S. Freud, Lettre à Binswanger, cité par M. Turnheim, *L'Autre dans le même, Réflexions sur le deuil, le mot d'esprit et la politique*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2002.
20. [↑](#) J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 348.
21. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 321.
22. [↑](#) D. Hervieu-Léger citée par Marie de Hennezel, *Le Monde*, 4 mai 2020.
23. [↑](#) S. Freud, « Notre rapport à la mort », *art. cit.*, p. 157.
24. [↑](#) S. Beckett, *L'Innommable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 211.

Les traumatismes

Vanessa Brassier

Du trop au trou *

Dans son séminaire *Les non-dupes errent* du 19 février 1974, Lacan invente ce néologisme qui a inspiré le thème de notre soirée : « Là où il n’y a pas de rapport sexuel, ça fait *traumatisme*. »

Du traumatisme au *traumatisme* : quel effet de sens introduit cette nouvelle écriture au point d’élever cette trouvaille à la dignité d’un concept ? Si dans notre champ on en fait un usage prolifique, une seule occurrence se trouve chez Lacan, au singulier et sans article : « ça fait *traumatisme* » comme on dirait « ça fait horreur ».

Dans le contexte de son invention qui le noue à l’impossible du rapport sexuel, *traumatisme* épingle un fait de structure à distinguer des traumatismes, pluriels et contingents, qui n’en seraient que les épiphénomènes, quoique les plus visibles, les plus saillants, spécialement à notre époque où ils marquent l’actualité. Ainsi, largement passés dans le langage courant après un usage ancien purement médical, les traumatismes qualifient aussi bien les répercussions physiques et psychologiques d’évènements violents tels les guerres, les attentats terroristes, les catastrophes naturelles, les épidémies qui ravagent une collectivité, que les accidents individuels qui jalonnent douloureusement les vies de chacun.

Toujours est-il que, dans le champ de la psychanalyse, il n’y a pas de traumatismes objectifs, mais seulement, pour chaque sujet, une réponse singulière et imprévisible à ce qui malencontreusement lui tombe dessus. C’est dire que le traumatisme ne préexiste pas au sujet mais comporte d’ores et déjà sa réponse. Plus encore, les traumatismes accidentels ne seront toujours pour chacun que des après-coups d’un temps premier, causal et nécessaire, le traumatisme inaugural de la mauvaise rencontre avec le sexuel qui l’aura constitué comme sujet, infiltrant son fantasme et ordonnant son rapport au monde.

C'est en tout cas de ce point que Freud est parti, donnant naissance à la psychanalyse. En effet, dès les *Études sur l'hystérie*, il attribue au traumatisme un sens sexuel qui subvertit la définition d'une étiologie organique et neurologique de l'hystérie en même temps qu'il justifie l'invention du dispositif analytique : la pratique de l'association libre visant la guérison des symptômes grâce à la remémoration des événements traumatiques de la vie sexuelle infantile et l'abréaction des affects pathogènes qui leur sont rattachés.

Or, Freud explique d'emblée l'effet traumatique du sexuel par le choc, l'effraction de quelque chose en trop, qui ne passe pas, ou mal, dans le corps et la psyché : un « quantum d'affects » encombrants, trop intenses, et des représentations inacceptables pour la conscience. Selon le modèle énergétique cher à Freud, le trauma se définit avant tout d'un point de vue économique qui met en avant le débordement pulsionnel. Ce sera une constante jusqu'à la fin : ce qui fait trauma, c'est l'irruption d'un afflux d'excitation, de jouissance dirait Lacan, qui excède les capacités de liaison de l'appareil psychique, induit des perturbations libidinales et la formation de symptômes qui tentent de métaboliser cet excès. Aussi pourrait-on généraliser le terme d'attentat employé par Freud en 1895 à propos du cas Emma ¹ au traumatisme structural : pour tout sujet, l'irruption de jouissance pulsionnelle fait l'effet d'un attentat, au sens où elle attente au corps et fait effraction dans le psychique. Ainsi, la rencontre avec ce « premier jouir ² » rend le corps étranger, lui imprimant sa marque indélébile que perpétuent les symptômes, en même temps qu'elle cause le sujet en le divisant, sous l'effet du refoulement. « Corps étranger », telle est d'ailleurs la façon dont Freud, dans les *Études sur l'hystérie*, dénomme cet en-trop de jouissance inassimilable, qui ne cesse pas de s'écrire : le trauma, dit-il, agit à la façon d'un « corps étranger qui, longtemps encore après son irruption, continue à jouer un rôle actif ³ », dans les réminiscences dont souffre l'hystérique.

« Du trop au trou » : mon titre interroge le rapport dialectique, de tension entre l'effraction pulsionnelle inhérente au trauma, une jouissance en trop, et ce qui n'y répond pas dans le symbolique, l'en-trop de son inscription signifiante, le défaut de représentation, de mot pour la dire, le « il n'y a pas » en somme. Freud avait déjà quelque idée de ce paradoxe puisque très tôt, en 1896, il définit le traumatisme psychique de l'hystérique comme une émotion trop forte, une excitation trop violente qui laisse une « lacune dans le psychisme ⁴ » – un trou dans le tissu symbolique donc. Le pas est vite franchi qui permet de déduire que l'évènement lui-même, temps premier du trauma, ne peut qu'échapper à toute remémoration signifiante qui le dirait en vérité : il n'a même aucune existence en soi puisqu'il n'advient

qu'à l'épreuve de temps – *Nachträglich*. C'est en effet au souvenir que Freud attribue la puissance pathogène qui faisait défaut à l'évènement lui-même, le traumatisme se révélant alors dans son « *action posthume* ⁵ ».

En même temps que Freud décompose la structure temporelle du trauma avec la notion d'après-coup et qu'il en déplace le centre de gravité de la réalité des faits à celle du fantasme, l'énigme de la question sexuelle se creuse, s'opacifie, mettant la vérité en échec. Si Freud ne renonce pas à retrouver dans l'analyse la vérité historique du sujet ou à la reconstituer quand elle échappe au ressouvenir, il se rendra pourtant à l'évidence qu'elle reste pour une part insaisissable, que subsiste un noyau pathogène qui fait trou dans le symbolique et sur lequel vient buter inmanquablement le processus de remémoration, en même temps qu'il est au principe du phénomène de répétition.

En retour, Lacan énoncera que « la sexualité fait trou dans la vérité ⁶ ». Non pas comme un trou au veston, dit-il, car celui-ci se répare, quand le trou dans la vérité, lui, est irréductible. Ce trou est « l'aspect négatif » du sexuel, son « inaptitude à s'avérer », l'impossibilité structurale du sexuel à s'énoncer, à se dire, à s'écrire. En quelque sorte, du sexuel on ne peut faire un rapport, dans tous les sens de l'équivoque. Et Lacan d'ajouter à propos de ce trou dans la vérité : « C'est de ça qu'il s'agit dans une psychanalyse ⁷. »

Rien d'étonnant à ce que Lacan se réfère ici au trou, car tout au long de son enseignement il n'a cessé d'emprunter au champ lexical de la négativité pour signifier ce qui écorne l'être, le sujet, sa jouissance : « déchirement inaugural », « gouffre de la castration », perte, manque bien sûr sous ses formes imaginaire, symbolique et réelle, faille, béance, schize, vide central de la Chose, vice dans la structure, pour ne citer que quelques-unes de ces occurrences qui toutes, avec leurs nuances, viennent dire l'en-moins dont le sujet est marqué.

Troumatisme condense sans doute tous ces défauts et manquements qui stigmatisent notre condition d'être parlant, mais avec une dimension plus radicale dont pourrait venir rendre compte la notion de « forclusion généralisée ».

En tout cas, à partir des années 1970, la fonction du trou va devenir centrale pour penser le parlêtre et le réel de l'expérience analytique. Cette fonction du trou sera alors abordée essentiellement par la topologie et les nœuds borroméens, destinés, selon Lacan, à nous rompre à un nouvel imaginaire qui, contrairement à celui qui fleurit avec les mots chargés de sens, serait mieux à même d'approcher le réel hors sens, le trou inaugural constitutif de l'être parlant.

Le *troumatisme*, contemporain de ces élaborations, va donc en partie subvertir le trauma sexuel freudien : ce qui est d'abord et principalement traumatique ce n'est plus la sexualité, mais le langage lui-même en tant qu'il fait trou dans le réel, mange le réel, dit Lacan, et qu'il est lui-même une structure trouée.

Est-ce à dire que le *troumatisme* lacanien se situe dans un temps logiquement antérieur au trauma sexuel freudien ? Le nouveau concept, s'il en est un, renvoie en tout cas plus explicitement à la question de l'origine, celle de l'être parlant qui « choisit dans un monde de langage », un monde dont Lacan nous dit qu'il est d'ores et déjà constitué par le malentendu, les trous entre les dits. C'est même en ces termes qu'il réinterprète tardivement le traumatisme de la naissance, *troumatisme* de la naissance pourrait-on dire, dont il précise qu'il n'y en a pas d'autre : être né de deux parlants qui ne parlent pas la même langue, être né de deux parlants qui ne s'entendent pas parler, qui ne s'entendent pas tout court. De structure, « l'homme naît malentendu ⁸ », et d'un malentendu accompli, précise-t-il, « que le corps véhiculera avec la dite reproduction ».

Puisqu'il est ici question d'origine, le *troumatisme* se pensera électivement avec la métaphore freudienne de l'ombilic du rêve, formidablement réinterprétée par Lacan en 1975, dans sa longue réponse à Marcel Ritter publiée sous le titre « L'ombilic du rêve est un trou ⁹ ». L'allusion à l'interprétation des rêves y est claire, qui démêle les fils entrecroisés du réseau des signifiants jusqu'à ce point opaque, point insondable que Freud a nommé ombilic ¹⁰. Et Lacan de s'emparer de cette métaphore corporelle pour situer ce trou à l'origine même du langage et du parlêtre. Identique au refoulé originaire, *Ur-verdrängt*, ce trou constitue le point d'*Un-erkannt*, d'impossible à connaître. Un trou qui est, dit-il, « à la racine du langage ¹¹ », un trou qui cause l'être parlant tout en l'excluant de sa propre origine. Curieux paradoxe de notre condition de parlêtre, où le langage surgit du trou même qu'il a creusé, et continue de creuser. Et c'est ce point d'opacité qui fait « la consistance de l'inconscient ¹² », qui en fait le réel, dit Lacan ; point d'origine qu'on pourrait situer logiquement avant le surgissement de l'inconscient freudien, celui du symbolique, et que figurent tous ces réseaux de fils entremêlés, cette pelote de pensées émergeant du trou fermé, noué, stigmate de notre énigmatique naissance dont le rêve porterait la marque.

Est-ce ce trou du rêve, cicatrice du *troumatisme* de notre venue au monde, qu'il s'agit d'approcher dans la cure, par la coupure des séances courtes introduites par Lacan ? Ce trou, dit-il, est la limite de l'analyse, le point opaque où il n'y a rien à faire, « rien de plus à en tirer ¹³ », point

d'impossible qui ne peut ni se dire ni s'écrire, mais où « ça ne cesse pas de ne pas s'écrire ». Qu'il n'y a « aucune réduction possible de ce trou dans l'analyse » sera réitéré dans le séminaire qu'il tient cette année-là, *Le Sinthome* : « Il y a une *Urverdrängung*, un refoulement qui n'est jamais annulé. Il est de la nature même du symbolique de comporter ce trou. C'est ce trou que je vise, et où je reconnais l'*Urverdrängung* elle-même ¹⁴. »

La métaphore de l'ombilic a l'avantage de résonner de façon polysémique dans la réponse de Lacan à Marcel Ritter. Elle renvoie bien sûr à l'origine, celle de la vie organique forcément nouée au langage pour le parlêtre ; elle renvoie au rêve qui, de cette origine, porterait la trace et elle renvoie à la limite de l'analyse qui la révélerait comme point d'impossible, « point-noyau où le discours fait trou ¹⁵ », disait-il ailleurs. Elle renvoie au lien organique à la mère – au fait d'« être né dans ce ventre-là et pas ailleurs » ; elle renvoie à la séparation par la section du cordon ombilical, coupure qui laisse une cicatrice, un trou fermé « où le corps fait nœud », dit Lacan. Par déplacement elle renvoie aux orifices corporels, les trous du corps, qui eux ne sont pas bouclés et où, dit-il, se réduit le réel de la pulsion.

Si le *troumatisme* est de naissance, on ne l'éprouve qu'après coup, et sûrement tout au long de sa vie au gré des rencontres avec le « il n'y a pas ». Certaines d'entre elles pourraient être dites fondatrices, celles qui constituent le sujet. Ainsi, plutôt que de pluraliser les *troumatismes*, pourquoi ne pas distinguer différents temps logiques du *troumatisme* inaugural – celui de la naissance qui produit l'homme malentendu, et tout aussi bien malentendant ? L'homme naît malade du langage, « parasité » par *lalangue*, « ravagé par le Verbe ». Nombreuses sont les expressions de Lacan, après 1970, pour dire cette chute dans un monde troué par le langage – véritable « péché ¹⁶ » du parlêtre.

De là peut se déplier une logique temporelle avec ses différentes scansions où s'actualisera pour chacun ce *troumatisme* primordial. Ainsi Freud en 1926 ¹⁷ historisait-il les traumatismes fondateurs à partir du traumatisme de la naissance, autant d'épreuves où le sujet, confronté au défaut de l'Autre, vient à se constituer, au gré des pertes et des séparations, non sans angoisse. Autant d'étapes où il devra faire preuve d'invention pour surmonter le trou creusé par l'Autre.

À cette date, Freud renouvelle sa définition du traumatisme en la nouant à l'*Hilflosigkeit*. La détresse physique et psychique de l'individu délaissé, sans recours, vient désormais spécifier le vécu traumatique, en deçà de la question sexuelle ¹⁸. Lacan se réfère souvent à cette *Hilflosigkeit*, « détresse absolue de l'entrée au monde ¹⁹ », qu'il identifie au réel, à quoi

répond l'affect d'angoisse en sa forme de désarroi absolu, de solitude radicale. Le *troumatisme* de naissance ne s'éprouve-t-il pas électivement dans cette « insurmontable *Hilflosigkeit* », forme ultime du malentendu ? On note en tout cas ce glissement dans la nouvelle conception freudienne du trauma : le noyau traumatique, réactivé dans toute situation de danger, se définit d'abord par l'absence radicale de l'Autre. À ce trou laissé par l'Autre répond un afflux d'excitation, la pulsion ne pouvant se satisfaire faute de l'Autre qui vient à manquer – et c'est ce « trop-plein de libido inutilisée ²⁰ » qui libère l'angoisse.

Cette tension dialectique entre le trou structural creusé par le défaut de l'Autre – « il n'y a pas » – et le trop-plein d'excitation, générateur d'angoisse, Freud l'historise donc à travers les étapes du développement du sujet, du traumatisme de la naissance à l'angoisse devant le surmoi, en passant par l'angoisse de la perte d'amour de l'Autre et l'angoisse de castration, le contenu du danger et l'angoisse qu'il suscite se modifiant au cours du temps.

Dans une perspective plus structurale qu'historique, Lacan proposera, lors de son séminaire du 12 février 1964, différents temps logiques de la rencontre manquée inaugurale, traumatisme de structure qui produit le sujet comme coupure ²¹. Le fameux jeu du *Fort-Da* décrit par Freud dans l'« Au-delà du principe de plaisir » et que Lacan commente ici illustre parfaitement le *troumatisme*, avec la solution qui y répond : l'émergence du sujet est solidaire du défaut de l'Autre et de l'invention ludique qui en résulte. Toujours est-il que le jeu, première trouvaille signifiante du petit parlêtre pour « combler le trou ²² » laissé par le départ de l'Autre maternel, constitue déjà un progrès, un certain niveau d'élaboration psychique face à l'*Hilflosigkeit* quand, au temps « traumatique » précédent, le refuge dans le sommeil n'était encore que le seul recours du tout-petit venant y sombrer pour retrouver « le signifiant vivant » du père, parti en dépit de son appel. De cet abandon, on entend l'écho cicatriciel dans le rêve « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? » où se rejoue la rencontre manquée, entre le père et le fils. Autant de déclinaisons du « parent traumatique », ou « traumatique », de structure : l'Autre ne voit pas, ne répond pas, se tait ou disparaît, creusant le trou de son inexistence. Autant d'épreuves où, pour le tout petit enfant, s'actualise le *troumatisme* de sa naissance au monde, l'exclusion de son origine. Rappelons que c'est au niveau du sexuel qu'advient la mauvaise rencontre centrale. Ainsi, la rencontre « manquée », un des noms du réel, se spécifie d'être « mauvaise » au moment de l'introduction de la sexualité ²³.

Pour conclure ici, voici une proposition en forme de synthèse, qui tente d'inscrire le *troumatisme* dans une temporalité logique. Le temps inaugural serait marqué par le traumatisme de la naissance, tel que Lacan le redéfinit en situant la racine du langage au point d'exclusion du parlêtre de sa propre origine, point opaque dont l'ombilic du rêve serait le stigmate et où reconduit le processus transférentiel. Le traumatisme de la mauvaise rencontre avec le sexuel adviendrait au temps suivant, au moment de l'irruption dans le corps d'une jouissance hétérogène, en trop, inassimilable, une jouissance qui « fout la trouille ²⁴ » – et dont l'érection du petit Hans a servi à Lacan de modèle. Un temps qui suit logiquement celui du *troumatisme* inaugural ; un temps où se fixe ce « premier jouir » du corps dans les mots de *lalangue* ; un temps qui survient « sur le tard », précise Lacan, au moment de la phase phallique. Temps de la « coalescence [...] de la réalité sexuelle et du langage ²⁵ », de la rencontre de la jouissance avec un signifiant aléatoire, ici le cheval, un signifiant qui reste hors sens, déchaîné, et dont le poids de réel fait trou dans la trame symbolique. Au temps d'après, celui de la rencontre sexuée entre les corps, se rejouera le *troumatisme*, à l'heure où s'éprouve dans le lien d'amour comme dans la relation sexuelle entre les partenaires qu'« il n'y a pas » – ni d'Un harmonieux de l'amour, ni d'adéquation entre les jouissances de l'homme et de la femme, ni bien sûr de savoir sur cette jouissance. Ça ne s'écrit, ni ne se dit.

Trois temps du *troumatisme* structural que les aléas de la vie réactiveront à l'occasion et que la cure analytique viendra provoquer, pour ceux qui s'y risquent, les déceptions transférentielles reconduisant inévitablement le sujet au vide originel, au point de son exclusion ; d'où le sombre pressentiment, l'angoisse obscure qui peut étreindre celui qui s'y aventure, comme Freud le relevait ²⁶.

Si l'analyse est bien la seule expérience dont le programme consiste à s'affronter au trou du réel, elle a pour visée de dissoudre les réponses symptomatiques qui viennent le combler dans la douleur pour permettre au sujet d'en inventer de meilleures – ce que Lacan appelle savoir-faire, savoir-y-faire, et dont les nouages borroméens servent de modèle. « Là où il y a un trou, l'inconscient invente ²⁷ », dit-il. Si le savoir inconscient ça s'invente, ce qu'on peut espérer d'une cure c'est qu'à son terme on l'invente autrement.

Mots-clés : traumatisme de la naissance, ombilic du rêve, après-coup, malentendu, sexualité.

*  Intervention à la séance « Les traumatismes » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », le 27 mai 2021, par visioconférence.

1.  S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 363-366.
2.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 5-23.
3.  S. Freud, *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1956, p. 4.
4.  S. Freud, « Manuscrit K », 1^{er} janvier 1896, dans *La Naissance de la psychanalyse, op. cit.*, p. 137.
5.  S. Freud, « L'hérédité et l'étiologie des névroses », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 57.
6.  J. Lacan, *Place, origine et fin de mon enseignement*, (1967), Paris, Le Seuil, 2005, p. 32-34.
7.  *Ibid.*
8.  J. Lacan, « Dissolution ! », *Ornicar ?*, n° 22-23, 1981, p. 12-13.
9.  J. Lacan, « L'ombilic du rêve est un trou », *La Cause du désir*, n° 102, École de la Cause Freudienne, 2019, p. 35-43.
10.  S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1926 et 1967, p. 446.
11.  J. Lacan, « L'ombilic du rêve est un trou », art. cit., p. 36.
12.  *Ibid.*, p. 41.
13.  *Ibid.*, p. 37.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 41.
15.  J. Lacan, *Place, origine et fin de mon enseignement, op. cit.*, p. 41.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.* : « C'est la faute, le *sin*, dont c'est l'avantage de mon *sinthome* de commencer par là. Ça veut dire en anglais le péché, la première faute » (p. 13).
17.  S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 2011, p. 60-63.
18.  *Ibid.*, « Nommons traumatique une telle situation vécue de détresse », p. 95.
19.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 162.
20.  S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse, op. cit.*
21.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, leçon du 12 février 1964.
22.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 19 février 1974.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 62 : « Le fait copulatoire de l'introduction de la sexualité est traumatisant. »
24.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », art. cit., p. 13.
25.  *Ibid.*, p. 14.
26.  S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », chapitre v, dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001, p. 79 et 80.
27.  J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 19 février 1974.

Les traumatismes

Alexandre Faure

On invente ce qu'on peut *

« La notion ne coïncide jamais avec la chose, déterminée qu'elle est tout autant par les autres mots de la langue, d'où suit que toute représentation est fiction, y compris l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes. »

Yves Bonnefoy ¹

Dans *traumatisme*, on entend une espèce d'équivoque avec ce mot si cher dans l'épistémologie analytique, traumatisme. Entendre la chose de travers lui donne un tout autre relief et met le sens commun en échec pour porter la « duplicité du sens ² », un sens double.

Ce qui passerait pour une « faute d'orthographe » se transforme en *felix culpa*, l'accident heureux qui entraîne toute une série de questions. Roland Barthes écrivait : « Cette chance verbale, d'où va tomber le fruit mûr d'une signification, suppose donc un temps poétique qui n'est plus celui d'une "fabrication", mais celui d'une aventure possible, la rencontre d'un signe et d'une intention ³. »

Qu'est-ce qui détermine l'usage que l'on fait de ce mot, *traumatisme* ⁴ ?

Du *trop* de l'excès quantitatif freudien pour dire la condition économique de la situation ⁵, tombe le fruit mûr du trou, celui de la topologie. *Traumatisme*, Lacan le produit dans le séminaire dysorthographié *Les non-dupes errent*, et cela m'a fait me demander à quelle secrète contrainte obéit Lacan quand il se lance dans le tourbillon de ses créations verbales ⁶. Plus largement, cela nous reconduit devant les effets d'une parole qui tombe sur le sujet. Chez Lacan, aucune momification du français, plutôt un usage de la langue généreusement ouverte, perméable aux apports extérieurs et sans cesse en expansion ⁷, usant indifféremment de mots savants et de jargon.

Cet usage produit quelque chose d'énigmatique entre ce qui s'énonce et la lecture qui peut en être faite. Ça peut se lire d'une infinité de façons

et c'est cette dimension du *se lire* qui indiquera pour Lacan que nous sommes dans le registre du discours analytique ⁸.

En amont de cette soirée, Céline Guégan-Casagrande et Kristèle Nonnet-Pavois soulignaient très justement qu'on se sert beaucoup de ce mot dans notre communauté. Il circule. Il passe de texte en texte comme on dirait de main en main. Mais est-ce autre chose qu'une mode ? Ce mot sera-t-il gardé ou rejeté ?

Son usage suffit à souligner un effet de cristallisation qui me semble aller bien au-delà de notre goût certain pour les jeux de mots et les équivoques. Mais enfin, un mot, on ne peut pas dire que ça prenne si facilement, ça ne marche pas à tous les coups. C'est même plutôt rare ; rare à considérer le nombre de mauvais coups que Marcel Bénabou, historien français et membre de l'Oulipo, s'est amusé à référencer avec quelques autres, sous le titre des *789 néologismes de Jacques Lacan* ⁹.

Troumatisme représente l'un de nos *schibboleths*, ce signe de reconnaissance verbale qui dit notre *apparolage* au même discours, que nous sommes de la même paroisse ¹⁰. En somme, prononcé ailleurs, il ne ferait ni chaud ni froid et tomberait à côté. Comment conserver cette part d'étrangeté que ce mot entraîne avec lui, au risque que se masquent au lecteur son originalité et son caractère spécialement significatif ?

Avec l'enseignement de Lacan, le sujet n'est pas-tout apparolé au discours. Le parlant a aussi affaire à cette part qui échappe au discours, pour constituer sa langue privée. N'est-ce pas curieux qu'avec cette hypothèse, notre champ ne soit pas davantage ponctué d'inventions langagières, de réactualisation du lexique en tant qu'aucun signifiant ne désigne entièrement la chose ¹¹ ? Stérilisation des inventions qu'il ne faudrait pas faire équivaloir trop vite avec ce penchant contemporain pour la nouveauté. Ce qui sera toujours neuf, c'est la vérité.

La chose, au mieux, on s'en approche et c'est ce que désignera le concept ; approche infinitésimale ¹², dira Lacan. Ainsi, un concept sera ce signifiant suffisamment stable et propice à l'usage s'il fonctionne, c'est-à-dire « s'il trace sa voie dans le réel ¹³ ». Néanmoins, avec Lacan se repère un triple écueil concernant le concept : d'abord, ce « maintien presque religieux des termes avancés par Freud pour structurer l'expérience analytique ¹⁴ » – et l'on pourrait poser la question à l'endroit de ceux de Lacan ; ensuite, la collection avec ce risque d'avoir l'impression que tout est déjà expliqué à l'avance ; et enfin, ce qu'il nomme au début de son séminaire sur les concepts fondamentaux, « le refus du concept ¹⁵ ».

Manière renouvelée de nous mettre à la question sur la théorie comme fiction ; fiction nécessaire pour cerner le réel de ce qui dit, le réel de la clinique. Nœud étroit entre la catégorie de l'impossible et celle du nécessaire.

Freud et Lacan n'auront cessé de renouveler un certain stock de mots, disons un lexique dans lequel on continue de piocher pour approcher et tenter de dire ce qui se dit dans l'expérience analytique.

Avec *troumatisme*, quelque chose est tombé juste par rapport au signifiant et a fait mouche.

La trouvaille

Lors de cette séance du 19 février 1974, l'énoncé de ce mot avait-il surpris l'auditoire, était-il tombé à côté ¹⁶ ? Comme je ne l'ai pas entendu, je le lis. Et je le lis avec une certaine surprise. La surprise sera cet affect indice de l'inattendu, d'un trou dans le savoir, souvent solidaire dans notre expérience d'une formation de l'inconscient ¹⁷. Et la surprise peut ouvrir à quelques trouvailles. « Ce par quoi le sujet se sent dépassé, par quoi il en trouve à la fois plus et moins qu'il n'en attendait – mais de toute façon, c'est, par rapport à ce qu'il attendait, d'un prix unique ¹⁸. »

Ce prix de l'inattendu ¹⁹, le *sûr-prix*, est à l'œuvre dans le trait d'esprit, dans ce qui passe et qui « à cet instant nous étourdit et nous sidère ²⁰ ». Que se passe-t-il dans l'étroit temps du *Witz* ?

Il y a premièrement le *peu-de-sens* apparent du trait d'esprit, cet effet de leurre dans lequel plane l'indécision. On a cru reconnaître « traumatisme » ! Puis, tout à coup, un sens inaperçu jusque-là nous frappe. « Non non, il a bien dit "trou" ! » Ce *peu-de-sens* dit à la fois la minceur de ce qui passe – peu –, suffisamment pour que ça déroute, et ce qui ne passe pas et continue d'insister comme part étrangère.

Enfin, il y a l'effet de jouissance, ce plaisir qui s'achève lorsque l'Autre témoigne du déplacement du *peu-de-sens* apparent au *pas-de-sens*. Un bout de savoir est bel et bien passé. On peut déduire que le trait d'esprit ne suggère pas l'absence de sens ou le non-sens, plutôt est-ce le *pas* du passage, celui de la reconnaissance car on ne *Witz* pas tout seul.

Ce qui nous anime

Dans ce séminaire dysorthographié, Lacan dit avoir ramené avec lui un petit mot, un petit mot d'un congrès de sémiotique à Milan : le sème. Il indique qu'il y aurait là un filon à explorer concernant ce savoir en quoi consiste l'inconscient. Cela le mène à énoncer une question que je ne m'étais

jamais formulée en ces termes : qu'est-ce qui nous anime ? Dit autrement, d'où vient ce savoir qui nous bouge ?

Pour Newton, ce sera l'hypothèse de la gravitation, ce savoir par lequel le ciel se meut. Pour l'animation motrice du corps, ce sera l'hypothèse de la vie.

Dans notre pratique, on se rend vite compte qu'entre celui qui vient et ce qui l'entoure ²¹, quelque chose se présente comme dysharmonique, perturbé par l'insistance d'un savoir qui suppose autre chose : la jouissance. Ce savoir diversifié, Lacan le raccorde aux sèmes qui s'incarnent dans *lalangue*. Je le cite : « C'est de *lalangue* que procède ce que je ne vais pas hésiter à appeler l'animation ²² », l'animation de la jouissance du corps, différent du corps biologique. Ces sèmes forment notre sémiotique personnelle avec laquelle se véhicule une jouissance, jouissance *sémiotique*, qui chatouille le corps dans la mesure même où manque le rapport harmonique.

Il y a du savoir *maniable* à l'endroit de ce *dysharmonique* fondateur. Lisons Lacan : « Mais nous savons tous parce que tous, nous inventons un truc pour combler le trou dans le *Réel*. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait "troumatisme". On invente ! On invente ce qu'on peut, bien sûr ²³. » Cette dimension de l'invention m'a arrêté. On invente ce qu'on *peut*. Il me semble que ça limite déjà considérablement les choses, étant donné que *pouvoir* est tout autre chose que *vouloir*. Sur ce plan et en suivant Lacan, aucune volonté qui ne tienne, aussi obscure soit-elle.

Il n'y aurait d'invention que dans une certaine limite. Ça ouvre le champ de travail à ce qui viendra faire limite et fonctionner comme déterminismes de ce possible.

« Je ne découvre pas la vérité, je l'invente ²⁴ », poursuit Lacan. D'abord, cela contrarie l'idée habituellement admise d'une vérité qui serait à découvrir au fil de l'historicisation analysante. Aucune révélation ²⁵ de la vérité. Ensuite, cette vérité qui s'invente se déduit du savoir que l'analysant, celui qui toujours d'abord ne sait pas, impute en premier lieu à l'Autre ; ce savoir s'élabore dans l'association et la connexion de signifiants. Et ce savoir s'invente à l'endroit de la jouissance qui manque ; à l'endroit de ce ratage, on invente un truc.

Cette béance située, Lacan la qualifie de *pré-ontologique* ²⁶, ce qui rend difficilement tenable qu'elle puisse nous tomber dessus. Pourrions-nous dire plutôt que ça commence par un trou ? Le *troumatisme* situera topologiquement ce trou dans le réel, celui d'où ça sort, et à partir de quoi une modalité de jouissance s'invente, là où manquera toujours La Rencontre.

« Dans cette béance, il se passe quelque chose ²⁷ », et l'on invente *skonpeu* dans cet écart entre langage et réel.

Pour conclure, le *troumatisme* serait l'un des noms renouvelés de la cause et de ce qu'il y a de déterminant : le *skonpeu* ; *skonpeu* qui est de l'ordre du particulier et dont une clinique est rendue possible. Tout autant, cette béance sera ce que le discours viendra à colmater, voire à boucher : un jour ou l'autre, lançait Lacan, on trouvera peut-être des déterminants hormonaux !

Mais enfin, il n'y a pas que la science ou la religion qui referment cette béance. C'est le principe même du discours, et ce quel qu'il soit. En 1964, Lacan le mettait en relief à propos de ceux qu'il nommait les « actifs orthopédeutes ²⁸ », ces analystes dits de seconde et troisième générations – d'ailleurs, pourquoi s'est-on arrêté de compter ? –, ceux-là mêmes qui se sont employés à suturer cette béance.

Position toute différente de Lacan qui, lui, ne l'ouvrait qu'avec précaution ²⁹.

Mots-clés : troumatisme, discours, surprise, skonpeu.

* ↑ Intervention à la séance « Les troumatismes » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », le 27 mai 2021, par visioconférence.

1. ↑ Y. Bonnefoy, « Jorge Luis Borges », dans *La Vérité de parole et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1992, p. 329.

2. ↑ J. Lacan, « Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre », leçon du 15 mars 1977, *Ornicar ?*, n° 18-17, printemps 1979, p. 8.

3. ↑ R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Le Seuil, 1953, p. 64.

4. ↑ Pour paraphraser Lacan en 1977 dans « Ouverture de la section clinique », « qu'est-ce qui détermine l'usage qu'on fait d'une langue ? ».

5. ↑ S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1993, p. 44.

6. ↑ M. Bénabou, « La galère. Pourquoi j'ai participé à la confection d'un volume intitulé 789 néologismes de Jacques Lacan », disponible sur : <https://www.oulipo.net/fr/la-galere>

7. ↑ *Ibid.*

8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, (1972-1973), Paris, Le Seuil, 1975, p. 37.
9. ↑ M. Bénabou, *789 néologismes de Jacques Lacan*, Paris, Éditions EPEL, 2002. Version consultable sur : https://kupdf.net/download/789-neologismos-de-jacques-lacan_59a1b331dc0d60844c18496a_pdf.
10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, (1957-1958), Paris, Le Seuil, 1998, p. 118.
11. ↑ « Qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent ? Où donc est le danger ? », dans M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 10.
12. ↑ « Ce n'est que par un saut, un passage à la limite qu'il s'achève à se réaliser. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, (1964), Paris, Le Seuil, 1973, p. 23.
13. ↑ *Ibid.*, p. 149.
14. ↑ *Ibid.*, p. 15.
15. ↑ *Ibid.*, p. 22.
16. ↑ Remarque d'Armando Cote lors d'un échange préalable à cette soirée.
17. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 92.
18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 27.
19. ↑ J. Lacan, Conférence de presse au Centre culturel français à Rome, 29 octobre 1974.
20. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 85-86.
21. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 11 juin 1974.
22. ↑ *Ibid.*
23. ↑ *Ibid.*, séance du 19 février 1974.
24. ↑ *Ibid.*
25. ↑ *Ibid.*
26. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 31.
27. ↑ *Ibid.*, p. 25.
28. ↑ *Ibid.*, p. 26.
29. ↑ *Ibid.*

Les traumatismes

Céline Guégan-Casagrande

Le Silence *

À la demande qui m'a été faite de dire quelque chose, autour du *traumatisme*, c'est le signifiant « silence » qui s'est imposé avec le souvenir d'un film d'Ingmar Bergman, vu il y a plus de vingt ans. Le film *Le Silence* est une belle invention, illustrant le caractère traumatique de la langue et du sexe, « traversé – je cite Lacan – par l'espace du silence ¹ ». Invention qui met en images de manière singulière l'impossibilité structurelle du sexuel à s'avérer. Le film a fait écho pour moi au néologisme de Lacan, *traumatisme*, qui convoque l'imaginaire et nous fait voir, en un éclair, le trou pris dans le mot même, dans la langue, là où se fonde le trauma. Lacan nous enseigne que c'est *lalangue* qui est traumatique, car elle est cette chose, qui affecte en premier. L'écart entre la jouissance et le signifiant empêche la langue de dire la jouissance et laisse le sujet muet.

Pourrait-on avancer que c'est le silence et en particulier celui que soutient l'analyste qui fait émerger le silence sur le sexe, trou dans le savoir inconscient, *le trouma* ? C'est ce que je vais essayer de questionner en m'appuyant sur le film de Bergman.

Le Silence d'Ingmar Bergman

Tystnaden : « Le Silence » en suédois. Bergman le donne à voir en 1963. Contrairement aux films qui le précèdent, il n'y expose ni Dieu ni père...

Ce qui m'a intéressée dans ce film n'est pas tant l'évidente qualité picturale, mais la façon dont les sujets sont agités par le sexe, et bien empêtrés de ne rien pouvoir en dire. On y voit deux sœurs d'une trentaine d'années, Ester et Anna, la mère d'un jeune garçon de 10 ans, Johan, qui les accompagne. Comme dans tous les Bergman, presque chaque détail est écrit dans le script. *Le Silence* a la particularité de livrer des éléments narratifs réduits au minimum : peu de dialogue et d'histoire. Peu de babillages qui couvrent le silence. Le film ouvre une fenêtre sur une tranche de vie des

deux sœurs. On y devine les rivalités, les passions et les relations libidinales. Mais surtout leurs solitudes : impossible, ou presque, de dire quelque chose de ce qui les anime.

En cela, il est assez facile d'en faire le résumé, puisque le film tient en peu de mots. Nous sommes dans un train, un jeune enfant se réveille, accompagné de sa mère Anna et de sa tante Ester. Ils rentrent en Suède. Après un long silence, le film s'ouvre sur une question de l'enfant : « Qu'est-ce que ça veut dire ? », demande-t-il à sa tante, en lisant une note, affichée dans le wagon et dont la langue lui est étrangère. Elle l'ignore. Ester est souffrante et impose une escale aux trois protagonistes. Ils s'arrêtent dans un hôtel de luxe, désuet et désert, dans un pays visiblement en guerre et dont ils ne comprennent pas la langue. Une fois arrivée, chacune des sœurs s'isole sans un mot, et livre à l'écran leur « présence érotique ² », qui a tant fait scandale à la sortie du film. Tourmentée par sa maladie et par une mort annoncée, Ester se plonge dans l'alcool et le plaisir solitaire. Elle finit par conclure : « On essaie des choses, et puis, à force, on les trouve toutes dénuées de sens. [...] Je dois dire... Dire... Donnez-moi de quoi écrire [...]. » Seul le désir de comprendre la langue la calme. Elle est traductrice et s'emploie alors à traduire quelques mots de la langue inconnue, comme âme, angoisse, peur et joie.

Anna, elle, fuit l'hôtel, entre dans un théâtre, où elle assiste aux ébats de jeunes amants, puis rencontre un inconnu avec lequel elle a une liaison. Elle lui parle sans qu'il la comprenne : « C'est tellement agréable que l'on ne se comprenne pas. » Que son amant ne la comprenne pas lui permet de faire un aveu : « Je voudrais que ma sœur soit morte. »

Quant au jeune garçon, entre les siestes et les bains près de sa mère à demi nue, il est livré à lui-même. Il explore les méandres de l'hôtel, y croise nains saltimbanques et travestis. Plus particulièrement, un maître d'hôtel, semblable à une de ces figures dénonçant le sens dont Lacan parle à propos du personnage muet des Marx Brothers. Il souligne, je cite le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, une « figure marquée de ce sourire dont on ne sait si c'est celui de la plus extrême perversité ou de la niaiserie la plus complète ³ ». Après ces étonnantes rencontres, le garçon reste en arrêt devant le tableau d'une femme nue, souriant dans les bras d'un centaure. Image captivante qu'il revient régulièrement étudier.

Pas de dialogue ou presque. Tout le monde est seul, parle à un étranger, à une porte... Étranges sont les langues de chaque un. Le bruit des corps, leurs soupirs, les pleurs... interrompent ponctuellement le silence et le font émerger ⁴. Le film *Le Silence* montre les traits de la jouissance, un par

un. Peu de bavardage, mais quelques rares paroles qu'on pourrait qualifier de « perles ». Cependant, rien ne bouge à la fin, chacun retourne à son état antérieur.

On pourrait dire que dans ce film Bergman utilise la langue étrangère comme métaphore du non-rapport sexuel, d'autant que cette langue n'existe pas, il l'invente pour le film. L'étrangeté de la langue, ici étrangère, est patente. Le fait de rencontrer une langue étrangère rend toujours sensible le caractère extérieur à soi-même de la langue, c'est-à-dire qu'elle nous tombe dessus. Dans le film, elle révèle la terrible solitude des sujets – lorsque aucune fiction narrative ni aucun sens ne voilent le vide et ne donnent l'illusion d'un possible rapport. L'Autre ne répond pas, quelle que soit la langue.

Le film s'achève dans le même train où il a commencé. L'enfant est seul avec sa mère, mais cette fois-ci muni d'un minuscule dictionnaire de la langue étrangère. Ester lui a écrit sur un bout de papier un message en lettres capitales : « POUR JOHAN, MOTS DANS UNE LANGUE ÉTRANGÈRE ». C'est le seul legs, le seul héritage, et elle précise : « Tu comprendras. » L'enfant reçoit le code et la charge de traduire le silence.

Le Silence clôt la trilogie dite « de l'absence de Dieu ⁵ ». Dans une interview, Bergman interroge et répond : « Qu'est-ce qui est vrai quand on dit la vérité ? [...] J'ai réalisé que seul le silence était vrai ⁶. » Certitude sur laquelle il ne reviendra pas. Je prolonge cette citation par une autre, où il déclare : « Le film *Le Silence*, c'est le silence de Dieu, l'empreinte négative. » Cette expression d'« empreinte négative ⁷ » m'a fait songer à une phrase de Lacan, dans *Mon enseignement* : « Quand je parle d'un trou dans la vérité, ce n'est pas, naturellement, une métaphore grossière, ce n'est pas un trou au veston c'est l'aspect négatif qui apparaît dans ce qui est du sexuel, justement de son inaptitude à s'avérer. C'est de ça qu'il s'agit dans une psychanalyse ⁸. »

Le silence de l'analyste

Lacan a montré que le sexe ne définit pas un rapport, ne peut ni s'écrire ni se dire. Cela implique que le sexe est le dire de l'impossible et que l'inconscient « parle sexe ⁹ ». Par une succession d'images, le film de Bergman montre. Mais montrer n'est pas dire, et l'image n'est pas purement réductible au symbolique : il y a en elle du réel. La marque d'un trou ou d'un élément irréductible au langage. Pour que quelqu'un fasse appel à un analyste, il faut déjà qu'il ait une question sur cette chose silencieuse et indicible. Le symptôme peut alors, par son caractère dérangent, pousser à faire le pas.

Dans le *Séminaire XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*¹⁰, Lacan affirme que le silence révèle ce qu'il en est « d'une certaine fonction de l'objet *a* » dans la parole. C'est au moment où le sujet est privé du silence qu'il s'en rendra compte, l'irruption de la parole de l'analyste dévoilant le manque.

Le silence opère comme un outil dans la stratégie de l'analyste. Colette Soler l'a rappelé, dans un de ses derniers cours¹¹. Dans le « Discours à l'EPF¹² », Lacan pose que l'acte de garder le silence (*silere* en latin¹³) permet de ne pas boucher le désir. Dans sa conférence de 1975 au MIT¹⁴, il reprend son mathème du discours de l'analyste en écrivant à la place de l'objet *a* : « semblant de déchet (silence) ». Le silence vient donc à la place active de l'agent dans le discours analytique. Lacan semble indiquer par là que si l'analyste donne présence à l'objet *a*, ce n'est pas par sa présence physique mais par son dire d'interprétation¹⁵.

Pourrait-on en déduire que c'est une des conditions d'entrée ? On peut se demander si le silence de l'analyste au début de la cure fait émerger ce qui fait silence pour le sujet et le pousse à venir parler de ses symptômes. Ses symptômes seraient-ils la réponse au silence premier, à ce qui n'a pas pu se dire ? Auquel cas, de quelle forme d'interprétation est le silence ?

On a idée que l'interprétation mobilise la parole pour révéler une jouissance, introduit un signifiant par une opération métaphorique. Mais qu'en est-il de l'interprétation comme « dire silencieux », fait-elle écho au silence sur le sexe ? Il ne s'agit pas d'être mutique, de ne pas parler à son patient. Mais il ne s'agit pas non plus de cibler la jouissance en la nommant ou en l'expliquant.

Le dire silencieux, n'est-ce pas plutôt cibler en montrant ? Adresser une parole réservée, au sens de la réserve en peinture (portion du tableau non peinte) et non pas au sens de l'inhibition. Une parole qui préserve, en creux, la place de ce qui ne se dit pas ou ne peut pas se dire ? Ce serait accorder sa parole à ce que tait la parole analysante. Un silence qui porte un dire, comme nous l'indique Colette Soler, serait une interprétation qui ne dirait rien. Qui rendrait possible le passage du silence jouissant, foisonnant et bavard, à ce qui dans la structure fait silence.

Cette opération va de pair avec les paroles émises par l'analyste : une analyse ne saurait se faire dans le silence total de l'analyste. Les mots qui coupent visent à réduire la jouissance du symptôme... Il va de soi que le seul silence de l'analyste ne suffit pas à faire avancer une analyse.

Pourrait-on dire pour finir qu'avec son œuvre, le cinéaste traite par l'imaginaire quelque chose qui n'a pas pu se formuler ? Image investie comme substitut en attente de symbolisation, ou bien image faisant trou dans le symbolique lui-même ¹⁶ ? La cure analytique permet au sujet de produire une élaboration sur ce qui a fait *trouma*, tout en créant les conditions pour qu'un terme soit possible. Bergman nous montre-t-il que l'art peut être un recours pour produire un savoir ? On tient peut-être un bout de réponse avec cette superbe citation de Bergman lui-même : « C'est ce vide, l'illusion perdue de Dieu, et tout ce que les hommes inventent pour le remplir, que je décris dans mes films ¹⁷. »

Mots-clés : dire silencieux, traumatisme, Bergman, langues étrangères, silence de l'analyste.

* ↑ Intervention à la séance « Les traumatismes » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », le 27 mai 2021, par visioconférence.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, (1964-1965), leçon du 17 mars 1965, site : <http://staferla.free.fr/>

2. ↑ *Ibid.*

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, p. 69.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, *op. cit.* Cf : « Ce silence c'est le lieu même où apparaît le tissu sur quoi se déroule le message du sujet, et là où le rien d'imprimé laisse apparaître ce qu'il en est de cette parole, et ce qu'il en est c'est précisément, à ce niveau, son équivalence avec une certaine fonction de l'objet(a). »

5. ↑ À la chaîne CBC, Bergman expliqua en 1970 : « Ce problème n'en est plus un à présent. Mon sentiment que Dieu n'existe pas n'est pas terrifiant : il est rassurant. Cette terre, c'est nous, nous sommes ici, et la complétude, car elle existe, est à l'intérieur de nous. Dieu est une création de générations d'espoirs, de peurs, de désirs, de fantasmes et de prières, et cela subsiste en moi. »

6. ↑ J. Magnusson, *Bergman – ett år, ett liv*, film documentaire, 2018.

7. ↑ O. Assayas et S. Björkman, « Préface », dans *Une trilogie de films*, Robert Laffont, cité dans *Conversation avec Ingmar Bergman*, Petite bibliothèque des Cahiers du Cinéma, n° 88.

8. ↑ J. Lacan, « Place, origine et fin de mon enseignement », dans *Mon enseignement*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 33-34.

9.  P. Dahan, « Le silence dans l'analyse », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 10, *La Parole et l'Écrit dans la psychanalyse*, Paris, octobre 2011, p. 107.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, op. cit.*
11.  C. Soler, « Des urgences », Collège de clinique psychanalytique de Paris, 2020-2021, notes de cours du 7 avril 2021.
12.  J. Lacan, « Discours à l'École Freudienne de Paris », *Scilicet*, n° 2-3, 1970.
13.  Il s'agit de la troisième personne du présent de l'indicatif du verbe *silere*, que l'on peut traduire par « se taire ». *Silere* serait plutôt rester silencieux comme verbe actif. Cf. *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, op. cit.*
14.  J. Lacan, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines, Massachusetts Institute of Technology », *Scilicet*, n° 6-7, 2 décembre 1975, p. 53-61.
15.  C. Soler, « L'efficace du transfert face aux symptômes », Collège de clinique psychanalytique de Paris, 2019-2020, notes de cours.
16.  S. Cottet, « Images indélébiles », *Revue de la Cause freudienne*, n° 30, 1995.
17.  I. Bergman, *Lanterna magica*, Paris, Gallimard, 2001.

Les traumatismes

Kristèle Nonnet-Pavois

Silence. Suspensions. Trauma du langage *

« Vous devez bien vous servir de mots de temps en temps. Il le faut bien. Pour vivre. »

N. Sarraute ¹

« Il n'y a nulle part de dernier mot, si ce n'est au sens où mot c'est motus. »

J. Lacan ²

Pour cette séance du séminaire Champ lacanien, j'ai choisi de partir d'une pièce de Nathalie Sarraute, pièce intitulée *Le Silence*. Non pas qu'elle me soit tombée dessus, mais, ayant rencontré récemment l'écriture de Sarraute, je me suis saisie de sa résonance avec mes questionnements.

Tropismes et silence

À partir des années 1960, Nathalie Sarraute écrit des pièces radio-phoniques qui seront dans un second temps montées pour la scène. Elle continue d'y travailler sa matière qu'elle a, dès ses premiers textes dans les années 1935-1940, nommée « tropismes ³ ». Le terme est emprunté à la biologie où il désigne une réaction d'orientation d'un organisme végétal ou animal en direction ou en retrait d'un stimulus. Avec ses « tropismes », Nathalie Sarraute vient se focaliser et donner corps à ces infimes mouvements intérieurs qui animent un sujet au contact d'un autre. En posant sa loupe sur ce qui ne s'est pas exprimé avec des mots, elle cherche à saisir ce qui échappe, ce fugace qu'elle nomme réel et dont elle dit qu'il est « ce quelque chose que chacun peut ressentir mais dont il n'a pas le temps de s'occuper ⁴ ».

Nathalie Sarraute se refuse pour ses personnages à une psychologie des profondeurs qui viendrait nommer, définir un sujet. Ainsi, elle ne se soucie pas d'une représentation et s'affranchit d'un enchaînement narratif. Une série de « il n'y a pas » pourrait être faite de son travail d'écriture : pas de description, pas de lieu, pas de date, pas d'intrigue. Rien pour distraire

les auditeurs. « À la surface, il n’y a rien, à peu près rien ⁵. » Épure donc chez cette auteure qui confie : « Le langage, on en a besoin, nécessité absolue et en même temps il fige et simplifie ce qu’on voudrait montrer ⁶. » Épure encore quant au dispositif théâtral en écrivant des pièces pour la radio. L’œil et le regard soustraits, le focus est ainsi sur la sonorité et le rythme des mots ; la présence des corps est restreinte à l’alternance des voix du texte. L’auditeur est emmené à ne faire qu’avec une pulsion invocante, celle qui va vers l’autre avec ce qui aurait à « se faire entendre ⁷ », comme la définit Lacan. Et Nathalie Sarraute en attend des effets :

« J’écris, d’abord je prononce chaque mot. Le rythme joue un rôle d’une importance capitale lorsque j’écris. Chaque rythme de la phrase, la sonorité des mots, c’est pour ça que je le dis en l’écrivant et mes textes souvent rendent mieux à la lecture à haute voix que quand on les lit. Je me demande comment les lecteurs les lisent, je voudrais qu’ils les lisent comme moi je les lis, en attachant une importance très très grande aux rythmes, aux coupures, aux suspensions, aux souffles de la phrase, à l’espace qui sépare les différents morceaux. Ça joue un rôle capital pour moi, si le lecteur n’en tenait pas compte alors je crois que presque tout ce que je veux faire disparaîtrait ⁸. »

Dans cette pièce, *Le Silence* ⁹, sept personnages, 6 + 1 : six réduits à une lettre, H et F, et un chiffre, 1, 2, 3, 4 (ce qui donne H1, H2 et F1, F2, F3, F4). Et avec cette forme d’algébrisation, ces six, dépouillés de leurs semblants, finissent par se confondre. Et 1 – le septième – fait exception, car silencieux et prénommé.

Le tropisme travaillé est le mouvement intérieur produit par le silence du personnage prénommé. Ainsi, H1 parle, bavarde, innocemment peut-être, et le silence d’un autre va lui tomber dessus. Insupportable. Ce dont H1 parlait devient anecdotique, le silence, ce « trou énorme placé au cœur du dialogue ¹⁰ », l’envahit, le fait vaciller et va saisir chacun des personnages. L’insaisissable de ce silence enfle. Ainsi, pas d’accordage entre les sujets et confrontation au différentiel dans les jouissances. Les conventions sociales de la conversation explosent ; panique, colère, détresse se répandent et animent les corps. H1 fait le choix de ne pas ignorer le silence et cherche à lui donner du sens. Quête sans fin qui le plonge vers l’abîme. Le mot dont H1 attendrait qu’il le rassure ne vient pas. Aucun appui pour déduire un bout du désir de ce silencieux.

Au « vertige », « happé », H1 énonce : « Votre silence m’a poussé de tout son poids ¹¹. » Ainsi, au silence qui lui tombe dessus, rien ne tombe sous le sens.

Silence et suspensions

Dans son écriture, Nathalie Sarraute travaille la suspension, son effet de coupure, et ainsi à faire passer dans le texte parlé et écrit ce qui ne peut se dire. Le tropisme tel un « montrer ce qu'on ne saurait voir, faire entendre ce qui ne saurait l'être ¹² ». D'où la place importante accordée aux points de suspension, à cette ponctuation trouée dans l'écriture. Ainsi, de l'exploration de cet entre, entre les dits ou « mi-dire », s'ouvrirait une série de mots aux préfixes en *in* : incomplétude, infini, incalculable, inachèvement, autant de figurations à l'absence de dernier terme. Mais, tout en étant suspendu, le sens est dans le même mouvement relancé. Les points de suspension signent, comme le dit Julien Rault dans le travail qu'il consacre à cette ponctuation, « la clôture impossible » et « le battement de sens ¹³ ». Et David Bernard de dire : « Les points de suspension viendront ainsi marquer dans le langage une place laissée vide, [...], celle que creuse le manque du mot de la fin qui permettrait enfin d'écrire le rapport sexuel où deux feraient Un, chacun trouvant dans l'Autre son répondant ¹⁴. » Là, dans ces mouvements qui intéressent Sarraute et leur écriture, pas sans la suspension donc, se loge un ratage. Elle souligne la part de vacuité du langage, l'impossible à dire, et dit viser à « introduire de l'innommé dans le langage ». « Introduire de l'innommé », avec cet « introduire » qui vient indiquer un mouvement vers l'intérieur, vers l'obscur, serait-ce aller vers combler le trou mais seulement et encore avec le langage ? Nathalie Sarraute s'arrête sur ces mouvements qui échappent au sujet, mais pour cela « a-t-on un autre outil que [le langage] pour dire l'insaisissable ? », pour reprendre un des questionnements que Marie-José Latour déplie dans ses travaux ¹⁵.

Dans cette pièce, ce que le silence d'un dirait n'intéresse pas, d'ailleurs les interprétations qu'en donnent les autres personnages sont vaines. Nathalie Sarraute cherche du côté de ce que ce silence produit. Et de l'effet que le silence produit, elle vise le trou dans le langage. Il faudra le silence d'un pour que ça cause, pour que se dise le malentendu. Est-ce en faisant se côtoyer sens et hors-sens, en ce qu'elle creuse là, que Nathalie Sarraute fraye vers le réel ? Ce réel dont Lacan dit en 1975 : « Le réel, tel que nous en parlons, est complètement dénué de sens. Nous pouvons être satisfaits, être sûrs que nous traitons quelque chose de réel seulement quand il n'a plus quelque sens que ce soit. Il n'a pas de sens parce que ce n'est pas avec des mots que nous écrivons le réel. C'est avec de petites lettres ¹⁶. »

Silence et invention

Je ne sais pas si l'on peut dire que le langage nous tombe dessus, mais le parlêtre en parlant et en étant parlé rencontre le malentendu, il s'y risque

ou a à s'y risquer. « Malédiction sur le sexe ¹⁷ » et « malentendu », Lacan en 1980 ne lâche pas : « Tous autant que vous êtes, qu'êtes-vous d'autres que des malentendus. [...] De traumatisme, il n'y en a pas d'autre : l'homme naît malentendu ¹⁸. » L'être parlant entend avec son fantasme et avec lui s'amalgame la jouissance phallique, celle dont Lacan dit en 1974 qu'elle « est apportée par les "sèmes", [...], le "sème", c'est ce qui fait sens. [...] Cette sémiosis patinante chatouille le corps dans la mesure où il n'y a pas de rapport sexuel ¹⁹ ». « C'est dans la mesure où l'être parlant habite ces sèmes qu'il trouve le moyen de suppléer au fait que rien, rien à part ça, ne le conduirait vers l'autre, [...] et qu'il n'y a avec le partenaire [...] aucun rapport autre que par l'intermédiaire de ce qui fait sens dans *lalangue* ²⁰. » L'inconscient brode du sens et, de ce qui fait trou dans le réel, ce n'est pas la relation entre les sexes qui bouchera quoi que ce soit, qui soulagera le sujet de ses malheurs. Insatisfactions subjectives et trauma du sexuel relevé par Freud, trou dans la symbolisation et leurres de la réciprocité des jouissances, le corps à corps sexuel ne fera pas rapport, pas de 1. Ce rapport, impossible de l'écrire. Impasse. Et le 19 février 1974, Lacan l'énonce de nouveau : « Mais nous savons tous, parce que tous nous inventons un truc pour combler le trou dans le Réel. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait "troumatisme". On invente ! On invente ce qu'on peut, bien sûr ²¹. »

« On invente ce qu'on peut », dit Lacan, pour suppléer à l'impossible. À chacun son élaboration de savoir, « ce savoir, même inconscient, [...], qui s'invente pour suppléer à quelque chose qui n'est peut-être que le mystère du deux ²² ». Élucubrations, sécrétions de fictions ²³, construction du fantasme pour combler, combler que nous entendons tant dans sa dimension de remplir que de satisfaire. Avec le langage et son ratage qui affecte le corps du parlêtre, à chacun de se débrouiller.

Nathalie Sarraute témoignera de l'effet de sa rencontre avec les écrits de Kafka, Proust, Woolf, Joyce, et dira qu'elle n'aurait pas pu écrire si elle n'avait pas lu ces écritures-là du monologue intérieur. Elle a travaillé la place qu'exigerait le silence dans la parole et l'effet de ponctuation de cet espace troué entre les lignes des dits sans cesse fauflant. Les expérimentations langagières de Sarraute résonnent avec celles de Beckett, notamment pour la façon dont l'un et l'autre se saisissent du silence, du vivant du silence pourrions-nous dire. L'« innommable » de Beckett, l'« innommé » de Sarraute, à chacun son écriture du rien. Dans son ouvrage récemment publié, *Beckett avec Lacan*, Dominique Marin, au sujet du traitement du rien par Beckett, écrit de ce rien qu'« il constitue le sujet dans ce qu'il a de plus réel que les mots venus du langage chancre ou cancer ne peuvent exprimer ²⁴ ». Nathalie Sarraute travaille cette matière-là avec sa singularité.

Pourrions-nous dire avec son savoir-faire, son invention ? Elle qui erre, nous dit-elle, « à l'aventure, dans la solitude, sans soutien ». Et d'ajouter : « Je m'avance je ne sais où ²⁵. » Traitement inépuisable de l'insupportable de cette place vide.

Et pour l'expérience analytique ? À celui qui s'adresse à un analyste, à un sujet qui, de ce qui lui tombe dessus, serait pris dans un tourbillon qui l'aspirerait vers un sombrer dans un trou, pourrions-nous promouvoir l'analyse telle une solution qui consolerait de cette blessure avec effraction qu'est le langage, de son effet *troumatique* ? En juin 1974, Lacan dit de l'analyste qu'il a à « permettre à celui que [il] appelle l'analysant d'élaborer ce savoir, ce savoir inconscient qui est en lui comme un chancre, pas comme une profondeur, comme un chancre ²⁶ », en entendant « du fait d'une espèce d'équivoque [...] tout de travers ²⁷ ». Alors, pas de consolation compréhensive mais un travail de la cure avec un maniement, un savoir-faire de la suspension, coupure sur le sens pour frayer la voie jusqu'au point de « l'incurable ²⁸ » de la structure, là où le sujet saura mettre un point à son élucubration et se débrouiller avec l'impossible, se débrouiller là où il n'y a pas de dernier mot.

Mots-clés : troumatisme, silence, suspension.

* ↑ Intervention à la séance « Les *troumatismes* » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », le 27 mai 2021, par visioconférence.

1. ↑ N. Sarraute, *Le Silence*, Paris, Folio théâtre, édition d'Arnaud Rykner, deuxième édition revue, 2007, p. 38.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 74.
3. ↑ *Tropismes*, le premier ouvrage de N. Sarraute, est publié en 1939.
4. ↑ N. Sarraute, « Entretien avec D. Sallenave », *À voix nue*, France Culture, 1992.
5. ↑ N. Sarraute, « Le gant retourné », *Cahiers Renaud-Barrault*, n° 89, 1975.
6. ↑ N. Sarraute, « Entretien avec D. Sallenave », *op. cit.*
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 178.
8. ↑ N. Sarraute, « Entretien avec D. Sallenave », *op. cit.*

9. ↑ N. Sarraute, *Le Silence*, op. cit. La pièce sera présentée en 1964. Après *Le Silence*, Nathalie Sarraute écrira cinq pièces pour la radio puis pour le théâtre directement : *Le Mensonge*, *Isma*, *C'est beau*, *Elle est là* et *Pour un oui ou pour un non*.
10. ↑ A. Rykner, « Préface », dans N. Sarraute, *Le Silence*, op. cit., p. 12.
11. ↑ N. Sarraute, *Le Silence*, op. cit., p. 36.
12. ↑ M. Auclair, « *Ultima Verba* ou les silences du tropisme », *Prothée*, n° 28, 2000, p. 79-90.
13. ↑ J. Rault, Présentation de l'essai *Poétique du point de suspension*, 2016, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02958719/document>
14. ↑ D. Bernard, « Ce mot qui (nous) manque », *Mensuel*, n° 106, Paris, EPFCL, mai 2016, p. 44-48.
15. ↑ M.-J. Latour, « Pas toute la portée des mots », *L'En-Je lacanien*, n° 22, *Condensation et déplacement : du rêve au poème*, Toulouse, Èrès, 2014, p. 63-87.
16. ↑ J. Lacan, « Conférence et entretiens dans des universités nord-américaines. Yale University, Kanzer Seminar. 24 novembre 1975 », *Scilicet*, n° 6-7, 1976, p. 16.
17. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 531.
18. ↑ J. Lacan, « Le malentendu », séminaire du 15 avril 1980 à Caracas, *Ornicar ?*, n° 22-23, Paris, Lyre, 1981, p. 12.
19. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 11 juin 1974.
20. ↑ *Ibid.*
21. ↑ *Ibid.*, leçon du 19 février 1974.
22. ↑ *Ibid.*, leçon du 12 mars 1974.
23. ↑ « L'impasse sexuelle sécrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. » J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 532.
24. ↑ D. Marin, *Beckett avec Lacan*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021, p. 120.
25. ↑ N. Sarraute, « Entretien avec D. Sallenave », op. cit.
26. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, op. cit., leçon du 11 juin 1974.
27. ↑ *Ibid.*
28. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique. Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 381.

ET ENTRE-TEMPS...

Rosa Guitart-Pont

Le tragi-comique du désir *

Freud et Lacan se sont souvent référés à des figures littéraires pour rendre compte de ce qui se joue dans la psychanalyse, à commencer par l'*Œdipe* de Sophocle. La raison en est que, comme le souligne Lacan, c'est sur le plan de l'inconscient qu'une œuvre nous touche ¹. Cela suppose que le récit littéraire a la même structure de fiction que l'inconscient.

La littérature laisse souvent entendre la division du sujet, pointée par Freud, entre l'idéal et la pulsion. Ce que Lacan a reformulé comme une division entre S_1 et S_2 . S_1 désigne les signifiants qui représentent le sujet et qui incluent les idéaux. Et S_2 désigne le savoir de l'inconscient, dont la jouissance pulsionnelle. La littérature met l'accent tantôt sur le côté tragique de cette division, tantôt sur le côté comique. Les héros de la tragédie classique s'inscrivent sous un signifiant idéal : la gloire, l'honneur, le devoir, etc. Et c'est au nom de cet idéal qu'ils peuvent sacrifier leur vie ou tout au moins leur objet de désir. Ainsi, c'est par devoir envers son peuple que Titus renonce à Bérénice. Mais si l'idéal peut faire obstacle au désir amoureux, Lacan laisse entendre quelle en est la fonction, lorsqu'en évoquant l'amour courtois – amour idéal par excellence – il dit que « c'est une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle ². » À la différence de la littérature tragique, où c'est l'idéal qui l'emporte, ce qui provoque le rire dans la littérature comique c'est plutôt que l'idéal est déjoué, contredit ou moqué. Disons pour abrégé que si le récit tragique exalte le sublime propre à l'idéal, l'effet comique résulte du rabaissement du sublime.

Dans son commentaire sur *Le Banquet* de Platon, Lacan interprète le hoquet d'Aristophane comme l'effet d'un fou rire. Or, ce qui le fait rire est précisément l'éloge de l'amour sublime fait par Pausanias, à la suite des autres convives. C'est également de ce sublime que se rit le satiriste Heine, lorsqu'il dit : « Je vais bien pardonner mes ennemis, mais pas avant de les voir pendus haut et court. » Freud cite ce mot d'esprit dans *Malaise dans la civilisation*. Or la thèse soutenue par Freud est que l'amour du prochain, tel

que le christianisme le conçoit, est un idéal impossible à accomplir. Ainsi, s'il cite le mot d'esprit de Heine, c'est parce qu'il laisse apparaître l'ambiguïté du sujet face à l'idéal. Dans ce sens, le mot d'esprit peut être comparé au lapsus. À titre d'exemple : un jeune homme se plaignait de l'agressivité de certains de ses collègues et, voulant dire qu'à l'inverse de ses collègues, lui, était très respectueux, il prononce : « J'ai toujours considéré qu'il faut respecter les gens. » Ce que le lapsus et le mot d'esprit ont donc en commun, c'est qu'ils mettent à découvert ce que couvre le refoulement. Tantôt ils contredisent l'idéal, tantôt ils mettent à nu le côté pulsionnel.

Freud a consacré tout un volume pour expliquer le rapport du mot d'esprit avec les formations de l'inconscient³. D'un côté, il souligne que leur point commun est qu'ils visent la satisfaction des pulsions libidinales ou agressives. Et de l'autre côté, il met en évidence comment ils utilisent les mêmes mécanismes langagiers, notamment la condensation et le déplacement.

Il y a néanmoins une différence entre le mot d'esprit et le lapsus quant à l'effet qu'ils produisent. Un mot d'esprit peut faire rire autant l'auteur que l'auditeur. Par contre, il est rare qu'un lapsus fasse rire son auteur, plutôt il le déstabilise. En voici un exemple : un jeune homme très timide décida d'approcher la fille qui l'attirait, sous prétexte de lui demander un livre. Or, voulant s'en tenir aux remerciements pour cette fois, il lui dit : « Je te remercie beau-cu », qui trahissait ce qui l'attirait chez cette jeune fille. Il fut tellement déstabilisé par ce lapsus qu'il n'osa jamais plus l'approcher.

Lacan s'est beaucoup servi de l'équivocité des mots, propre au mot d'esprit et au lapsus : l'hainamoration, le trou-matisme, les non-dupes errent, etc. Quant à ses nombreuses références aux figures littéraires, ses commentaires évoluent au fur et à mesure qu'évolue son enseignement. Afin de mettre en évidence quelques points de cette évolution, je vais m'attarder sur trois récits littéraires qu'il a commentés : le *Hamlet* de Shakespeare, qui fut également commenté par Freud dans *L'Interprétation des rêves*, *Le Ravissement de Lol V. Stein* de Marguerite Duras et *L'Éveil du printemps* de Wedekind, qui fut aussi l'objet d'étude des réunions du mercredi de Freud avec ses élèves.

La tragédie d'Hamlet

Lacan fait allusion à *Hamlet* à diverses reprises, mais c'est dans *Le Désir et son interprétation*, en 1958-1959, qu'il consacre plusieurs chapitres à cette pièce, qui illustre, selon lui, « tous les problèmes que pose le

rapport du sujet au désir⁴ ». Ce rapport est problématique parce que le désir, loin d'être assuré, se présente tout d'abord comme une énigme. Le désir de l'être parlant est le désir de l'Autre. L'Autre est le lieu du langage. Mais ce lieu ne prend son efficace qu'à partir du moment où l'Autre est un partenaire qui parle et c'est dans la parole de cet Autre qui le précède (les parents pour commencer) que le désir du sujet fait son entrée comme une énigme. La question du désir : « Qu'est-ce que je veux ? » se pose en effet sous forme inversée : « Que me veut l'Autre ? », *Che vuoi ?* Or cette question n'a comme résultat que l'aliénation du sujet aux signifiants de l'Autre. Néanmoins, au-delà de cet Autre, ce que le sujet vise, c'est l'heure de la rencontre avec lui-même. Le sujet aura donc à situer où est son propre désir. C'est cette problématique que le graphe du désir illustre et à laquelle Lacan se réfère lorsqu'il commente *Hamlet*. D'emblée il annonce que la reprise d'*Hamlet* servira à renforcer l'élaboration du complexe de castration. Il évoque alors le fameux « To be or not to be », en ajoutant que cela fait écho à « être ou ne pas être le phallus ». D'emblée également, il marque quelques différences avec la lecture que Freud en a faite.

La tragédie de Shakespeare commence avec un commandement. Le père d'Hamlet – qui selon la version officielle a été piqué mortellement par un serpent dans un verger – lui apparaît comme un fantôme et lui demande de le venger, en lui révélant la véritable cause de sa mort. Pendant son sommeil, on a versé du poison dans son oreille, sous l'ordre de son frère Claudius, qui voulait lui voler sa femme et sa couronne. Hamlet prend à sa charge l'acte de punir le criminel, mais il n'arrive pas à exécuter cet acte, qui lui semble pourtant tout à fait légitime. Il n'arrête pas d'hésiter et ce faisant il se traite de lâche. Il procrastine, dit Lacan. Freud parle d'inhibition et il l'explique en disant que s'il n'arrive pas à agir c'est parce que son oncle le renvoie à son propre désir œdipien. Autrement dit, Claudius ayant réalisé son désir infantile de tuer son père et de se marier avec sa mère, Hamlet ne peut pas l'attaquer sans s'attaquer lui-même, ou sans faire resurgir sa culpabilité.

Lacan rétorque que cela est trop vite dit et il précise que ce n'est pas tellement du désir *pour* sa mère qu'il est question, mais du désir *de* sa mère, auquel Hamlet reste aliéné. Ceci est tout à fait manifeste dans la scène où Hamlet s'apprête – comme son père le lui a commandé – à faire cesser la luxure de sa mère. Il l'incite ainsi à rompre avec ce monstre de Claudius et l'enjoint de ne pas coucher avec lui ce soir. Mais, une fois qu'il lui a demandé de se dominer, Hamlet fléchit devant le désir de sa mère et il finit par lui dire, avec des mots assez crus : après tout, fais-en à ta tête, laisse-toi caresser et cela va s'achever comme d'habitude dans le foutoir⁵.

En commentant cette scène, Lacan dit : « Il n'est pas de moment où la formule *le désir de l'homme est le désir de l'Autre*, soit plus sensible, manifeste, [...] et de façon, justement, à annuler davantage le sujet ⁶. »

Le drame d'Hamlet est donc qu'il ne sait pas où est son propre désir et qu'il reste suspendu à l'heure de l'autre ⁷, c'est-à-dire au *Che vuoi* ? Lacan précise que c'est au terme de cette question que s'inscrit la formule du fantasme \$ ◇ a ⁸. \$ est le sujet affecté par le signifiant, soit le sujet châtré symboliquement. Le sujet est en effet privé symboliquement de quelque chose, du fait que dans l'Autre, comme lieu de langage, il n'y a pas de signifiant qui dirait ce qu'est le sujet. Ce signifiant qui manque est le phallus et c'est en tant que le sujet en est privé que l'objet *a* vient prendre la place du phallus, en devenant un objet de désir. Autrement dit, l'objet *a* « est cet objet qui soutient le rapport du sujet à ce qu'il n'est pas ⁹ ». Et c'est en quoi le désir est la métonymie du manque-à-être. Cet objet, poursuit Lacan, « se trouve en position de condenser sur lui [...] la dimension de l'être, jusqu'à devenir ce véritable leurre de l'être qu'est l'objet du désir humain ¹⁰ ».

En quoi est-ce un leurre ? L'objet *a*, sous ses diverses formes, prend appui sur un objet perdu : le sein qu'on perd lors du sevrage, etc. Et c'est en tant que perdu qu'il devient cause du désir. Désir de récupérer ce qui est perdu. Mais du fait que cet objet vient à la place du signifiant qui manque, le phallus, le sujet espère récupérer la part qui chez lui est sacrifiée par le langage. C'est de cet espoir que se nourrit Éros qui, de deux, rêve de faire Un. Mais ce rêve de complétude – que le mythe de l'androgynite d'Aristophane illustre également – n'est qu'un leurre, puisque la perte du signifiant qui manque est irrécupérable par définition. Dit autrement, la castration symbolique est un effet de structure incontournable. Il ne reste alors au sujet que l'option de l'assumer ou pas. Or, le drame du désir, c'est que, quelle que soit son option, le sujet n'en sort jamais tout à fait indemne. Faire le deuil d'être le phallus (le phallus de la mère pour commencer) est la condition *sine qua non* pour soutenir son propre désir. Or cela suppose un certain sacrifice de son narcissisme, puisque, comme dit Freud, l' amoureux réinvestit dans l'objet de sa passion l'amour dont il s'aimait lui-même. Mais si le sujet ne consent pas à faire ce sacrifice, il est alors aspiré littéralement par le désir de l'Autre.

C'est cette deuxième option qu'illustre le personnage d'Hamlet. Et s'il n'arrive pas à tuer Claudius, c'est parce que celui-ci incarne le phallus auprès de sa mère. Au-delà de son oncle, c'est donc le phallus qui doit être sacrifié et c'est précisément ce devant quoi il hésite. Le rapport problématique

d'Hamlet au phallus explique également sa rupture avec Ophélie. Lacan fait remarquer l'homophonie entre Ophélie et *omphalos*. Ophélie a bien été, à un moment, à la place du phallus, puisqu'elle a été l'objet de son désir. Mais après la révélation du père sur la trahison de sa propre femme, quelque chose a vacillé dans le fantasme d'Hamlet. Lacan l'assimile à une désorganisation subjective, à une expérience de dépersonnalisation ¹¹. La révélation du père a en effet détruit l'idéal de la beauté de l'amour. Or, ce qui se produit à ce moment-là, poursuit Lacan, c'est la destruction de l'objet qui est réintégré dans son cadre narcissique. Ophélie est ainsi dissoute en tant qu'objet d'amour et le fantasme verse alors vers l'objet, côté pervers. C'est cette destruction, ce rabaissement de l'objet, qu'on entend dans la scène où Hamlet s'entretient avec Ophélie. « Je vous aimais autrefois », lui dit-il, avant de la rejeter, en lui tenant des propos extrêmement cruels et sarcastiques et en la désignant comme la porteuse de tous les péchés et la mère des pécheurs. Lacan souligne qu'« Ophélie est à ce moment-là le phallus [...] que le sujet extériorise et rejette comme tel ¹² ».

« Ophélie [ajoute Lacan] est [...] l'une des créations les plus fascinantes qui ait été proposée à l'imagination humaine. Ce que nous pouvons appeler le drame de l'objet féminin ¹³ [...]. » Il y aurait en effet beaucoup à dire à propos de cet objet féminin qui représente pour l'homme tantôt ce qu'il y a de plus sublime, tantôt ce qu'il y a de plus abject, car c'est bien de cette ambivalence de l'objet féminin que témoignent les drames passionnels. Othello (encore une figure littéraire) – qui tue Desdémone, qu'il aime pourtant passionnément – est le paradigme, côté homme, de ce drame de l'objet féminin. Ophélie n'est pas tuée comme Desdémone, mais, devenue folle, elle finit par se suicider en se laissant emporter par les flots. Ce n'est que dans la scène finale du cimetière qu'elle recouvre sa valeur et qu'Hamlet retrouve sa position désirante.

Laërte pleure, en embrassant la dépouille de sa sœur Ophélie qui vient d'être déposée dans le tombeau. L'ostentation de ce deuil a pour effet d'arracher Hamlet à lui-même. Il s'en trouve bouleversé, secoué dans ses fondements, au point de ne pouvoir le tolérer. Lacan souligne qu'Hamlet est jaloux du deuil de Laërte, en tant qu'il lui offre la vision du rapport passionnel avec un objet. Et c'est par l'identification à cet autre en deuil qu'Hamlet retrouve son désir, Laërte devenant du coup son rival. Hamlet se jette alors sur lui, en lui disant : « J'aimais Ophélie. La tendresse de trente-six mille frères ensemble n'égalé pas mon amour ¹⁴. » Il s'ensuit un duel où les deux perdront la vie et ce n'est que lorsque Hamlet se sait blessé mortellement qu'il trouve le courage de tuer Claudius avec la même épée dont il a été blessé.

Lacan en conclut que cet acte terminal nous montre la structure même du fantasme. Hamlet réapparaît comme un $\$$ devant Ophélie, redevenue l'objet a de son désir. « La présence du phallus [précise-t-il] est immanente à cet objet. Le phallus ne pourra apparaître dans sa fonction formelle qu'avec la disparition du sujet lui-même ¹⁵. » Lacan en conclut également qu'Hamlet illustre le désir du névrosé : celui de l'hystérique comme celui de l'obsessionnel. Ce en quoi il ne s'agit pas d'un cas clinique, mais d'une fiction. Hamlet illustre l'hystérique ; en rejetant Ophélie, il se crée un désir insatisfait. Mais il illustre également l'obsessionnel, puisque c'est dans la mesure où Ophélie est devenue un objet impossible qu'elle devient son objet de désir.

Le Ravissement de Lol V. Stein

« L'hommage fait à Marguerite Duras ¹⁶ », à la suite de la parution du roman de cette dernière *Le Ravissement de Lol V. Stein*, date de 1965. Dans les six pages que Lacan lui consacre, il met l'accent sur l'objet a , le regard, qui est partout dans le récit de Duras. Et c'est parce que son récit fait surgir l'objet à l'état pur que Lacan avance : « Marguerite Duras s'avère savoir sans moi ce que j'enseigne [...]. Que la pratique de la lettre converge avec l'usage de l'inconscient ¹⁷. » L'accent est ici porté, non pas sur la fiction du récit, mais sur la lettre qui fait *fixion*.

Ce roman tourne autour de la remémoration d'une scène de bal, où le fiancé de Lol V. Stein danse avec une autre femme. C'est, dit Lacan, « le ravissement de deux en une danse qui les soude, et sous les yeux de Lol, troisième, avec tout le bal, à y subir le rapt de son fiancé ¹⁸ [...] ». Cette scène douloureuse, qui a été suivie de la rupture avec son fiancé, se rappelle au souvenir de Lol, dix ans plus tard, à l'occasion d'une autre scène qui s'offre à son regard et où deux amants s'entrelacent. Il ne s'agit pas de la répétition d'un évènement, dit Lacan, mais d'un nœud qui se refait, et c'est ce que ce nœud enserme qui ravit, soit « le ravissement de Lol V. Stein pris comme objet dans son nœud même ¹⁹ ». Lacan précise que si le regard est l'objet central de ce récit, il ne faut pas se tromper sur la place du regard. « Ce n'est pas Lol qui regarde [...]. Elle n'est pas le voyeur. Ce qui se passe la réalise ²⁰. » Je ne m'attarde pas davantage sur ce commentaire de Lacan, je n'en souligne que les points qui me semblent essentiels.

L'Éveil du printemps

La préface à *L'Éveil du printemps* date de 1974. Lacan a donc déjà écrit ses formules sur la sexualité dans *Encore* (1972-1973) et conceptualisé la

notion du « dire » dans « L'étourdit » (1972), tout en précisant que ce n'est pas le sens des dits du sujet qui est à interpréter, mais le dire qui se déduit des dits. Il a également avancé que le dire qui se déduit des dits de Freud, c'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Or c'est bien de ce non-rapport que témoigne la pièce de Wedekind.

« Ainsi [commence Lacan] un dramaturge aborde en 1891 l'affaire de ce qu'est pour les garçons de faire l'amour avec les filles, marquant qu'ils n'y songeraient pas sans l'éveil de leurs rêves ²¹. » Il fait certainement allusion à la deuxième scène du premier acte, où les deux personnages principaux, Moritz et Melchior, parlent de leurs rêves érotiques. Or, ce qui est frappant dans le rêve que Moritz raconte, c'est que l'objet érotique est, non pas une femme, mais des jambes en bas bleu ciel. Freud avait déjà souligné que la fonction érotique de l'objet féminin ne concerne guère la personne de la femme, mais un morceau de son corps. Lacan dira que le sujet fait l'amour avec son inconscient.

À la différence de Melchior qui est avide de connaître les affaires du sexe, Moritz en est effrayé. Ces premiers émois sexuels le déstabilisent par les images qui leur sont associées et qui lui font horreur. De plus, il est tout absorbé par son échec scolaire et par le drame que représente pour lui le fait de ne pas correspondre à l'idéal de ses parents. Tant et si bien qu'il finira par se suicider pour éviter d'être le déshonneur de la famille. Or, de quoi témoigne sa mort tragique, sinon du fait qu'il reste aliéné aux signifiants de l'Autre et que donc les idéaux parentaux restent plus puissants que son propre désir sexuel ?

C'est sur le fait qu'il s'excepte des affaires du sexe que Lacan met l'accent dans cette courte préface. Il commence par évoquer « le fantasme de la réalité ordinaire. Par quoi se glisse dans le langage ce qu'il véhicule : l'idée de *tout*, à quoi pourtant fait objection la moindre rencontre du réel ». Et il enchaîne en disant : « Moritz, dans notre drame, parvient pourtant à s'excepter, en quoi Melchior le qualifie de fille. Et il a bien raison ²². » Ma lecture est que Moritz s'excepte de faire l'homme, soit de s'inscrire du côté du tout phallique, que Lacan écrit à gauche du tableau des formules de la sexualité. Il s'en excepte par la mort, en s'interdisant du coup l'accès à l'autre sexe, qui l'effraie. Et pourquoi ça l'effraie, sinon parce que la moindre rencontre du réel objecte au « tout » du fantasme, selon lequel l'autre désiré, « sa moitié » comme on dit, viendrait le compléter. Dit autrement, ce qui l'effraie c'est la confrontation à la castration.

Melchior, lui, ne recule pas devant l'autre sexe, mais ça rate aussi pour lui, car « si ça rate c'est pour chacun ²³ », dit Lacan. Ce qui rate pour

Melchior, ce n'est pas l'expérience sexuelle qu'il a eue avec Wendla et qui semble avoir été tout à fait satisfaisante pour lui. Ce qui rate, c'est la rencontre avec Wendla en tant que partenaire. Ce que toute la pièce montre et dont Melchior est conscient, c'est en effet que le désir des filles reste opaque pour les garçons.

Il y a un aspect dans cette pièce, sur lequel Lacan ne s'arrête pas, qui concerne la dénonciation de la répression sexuelle de l'époque. Et c'est probablement pour souligner les effets mortifères de cette éducation répressive que Wedekind met en scène, non seulement la mort de Moritz, mais aussi celle de Wendla. Ainsi, c'est parce qu'elle ne connaissait rien aux affaires du sexe qu'elle est tombée enceinte et c'est pour éviter le déshonneur de la famille qu'un avortement a été prévu, à la suite duquel elle est décédée.

Tout comme dans *Hamlet*, la scène finale se déroule dans le cimetière, où Melchior cherche la tombe de Wendla et où le fantôme de Moritz lui apparaît, la tête sous le bras. Or c'est là qu'apparaît également l'homme masqué, qui finit par arracher Melchior du royaume des morts où Moritz voulait l'entraîner. L'homme masqué, dit Lacan, c'est un des Noms-du-Père, soit le semblant par excellence. Et il ajoute : « Le masque seul ex-sisterait à la place de vide où je mets *La femme*²⁴. » Ce vide laisse entendre qu'on ne peut pas attraper dans le langage ce qu'est la jouissance pas-toute phallique de *La femme*, la Différente. Les mots manquent. À cette place vide donc, seul le masque ex-sisterait. J'entends par là que le masque, tout comme le semblant, indique qu'il y a un impossible à dire sur la chose sexuelle. Or l'assomption désirante ne peut se passer de semblants et de croyances. L'homme masqué, qui se refuse à dire qui il est, serait donc ce semblant, qui, sans résoudre l'énigme de l'Autre du sexe, demande à Moritz de le croire et d'être dupe de la promesse de vie qu'il lui fait, malgré le ratage de la rencontre avec l'Autre. Et c'est en se faisant la dupe du père (de sa fonction) que Melchior est arraché du royaume des morts, qui est, selon Lacan, le lieu où les non-dupes errent²⁵.

Pour finir, je résume en quoi ces trois commentaires de Lacan témoignent de l'évolution de son enseignement. Au début, l'accent est mis sur le désir comme métonymie du manque-à-être et sur l'aliénation primordiale du désir aux signifiants de l'Autre. D'où tous les développements sur la nécessité de faire le deuil d'être phallus pour devenir un sujet désirant – Hamlet témoignant de la difficulté à faire ce deuil. Or, à la fin de son enseignement, l'accent n'est plus mis sur cette ontologie négative du

manque-à-être, mais sur l'objet *a*, en tant qu'il est, non seulement l'objet qui manque et qui de ce fait cause le désir, mais l'objet plus-de-jouir qui, lui, ne manque pas et qui en plus ne vient pas de l'Autre, puisqu'il est singulier à chaque sujet. C'est cet objet qu'il situera au centre de son nœud borroméen, en disant que ce nœud est le sujet lui-même. Or, on entend que c'est déjà cette question d'un nœud réalisant le sujet qui travaille Lacan dans son commentaire sur Lol V. Stein. Néanmoins, ce n'est que dans *R.S.I.* que Lacan s'exerce à l'usage du nœud borroméen. Il finira par conclure que, pour faire tenir ensemble les trois ronds du réel, du symbolique et de l'imaginaire, il faut un quatrième rond, où il place le père-sinthome. Il appellera ce nœud, le nœud pépère du névrosé. Il précisera aussi qu'un père n'a droit au respect que s'il fait d'une femme l'objet *a* qui cause son désir²⁶, c'est-à-dire s'il en fait son partenaire-symptôme. Or, dans son commentaire sur la pièce de Wedekind – qui est contemporain de *R.S.I.* –, l'accent est mis précisément sur le dire du Nom-du-Père, comme suppléance au non-rapport sexuel. Enfin, l'art-dire de Joyce lui servira à illustrer que, le Nom-du-Père, on peut s'en passer, à condition de s'en servir.

Mots-clés : désir, fantasme, castration, Nom-du-Père.

* ↑ Texte prononcé dans le cadre du séminaire collectif « Ex-centricités du désir », à Rennes le 22 avril 2021.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Éditions de La Martinière, coll. « Le Champ Freudien », 2013, p. 327.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 65.
3. ↑ S. Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, (1905), Paris, Gallimard, 1930.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 327.
5. ↑ *Ibid.*, p. 308, 316 et 334.
6. ↑ *Ibid.*, p. 338.
7. ↑ *Ibid.*, p. 374.
8. ↑ *Ibid.*, p. 386.
9. ↑ *Ibid.*, p. 413.
10. ↑ *Ibid.*, p. 370.

11.  *Ibid.*, p. 379.
12.  *Ibid.*, p. 380.
13.  *Ibid.*, p. 291.
14.  *Ibid.*, p. 396.
15.  *Ibid.*, p. 394.
16.  J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 191.
17.  *Ibid.*, p. 193.
18.  *Ibid.*, p. 191.
19.  *Ibid.*, p. 192.
20.  *Ibid.*, p. 195.
21.  J. Lacan, « Préface à *L'Éveil du printemps* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 561.
22.  *Ibid.*, p. 562.
23.  *Ibid.*, p. 561.
24.  *Ibid.*, p. 563.
25.  *Ibid.*, p. 561.
26.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 21 janvier 1975.

2^E CONVENTION EUROPÉENNE ROME, 9, 10 ET 11 JUILLET 2021

*Journée de l'École, Langue(s) et passe
9 juillet 2021*

Préludes

*Ce qui passe entre les générations
10 et 11 juillet 2021*

Écho à la 2^e Convention européenne

Langue(s) et passe. Préludes

María Luisa de la Oliva

Dans la diversité linguistique de notre école, il y a une « langue » commune : celle de Lacan et de Freud, d'où viennent ou dérivent les autres « langues sœurs ». La plupart d'entre nous sommes encore dans le balbutiement de cette langue commune.

Dans la présentation du thème de la Journée d'École « Langue(s) et passe », Elisabete Thamer¹ évoque un passage du *Savoir du psychanalyste*² : « *Lalangue* n'a rien à voir avec le dictionnaire, quel qu'il soit. » Un peu avant de dire cela, Lacan fait un lapsus : en voulant se référer au *Vocabulaire de psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, il le cite comme *Vocabulaire de philosophie*. À propos de ce lapsus, qui ne passe pas inaperçu pour Lacan, il dit : « Regardez le lapsus. En tout cas, ceci vaut bien le Lalande », qui était un célèbre dictionnaire de philosophie, de grand succès pendant des décennies.

Lalande a élaboré son dictionnaire entre 1902 et 1923. Le début du xx^e siècle connaissait un optimisme globalisant autour de l'Exposition universelle de Paris, et on avait organisé une délégation pour l'adoption d'une langue internationale, qui finit par se fragmenter en 1907 dans le combat des partisans des deux langues artificielles qui se voulaient universelles, les espérantistes de Zamenhof et les idistes du faux marquis de Beaufront.

En 2021, nous sommes plutôt dans le pessimisme global sous l'effet de la pandémie et sous les effets de désagrégation des différents nationalismes, de divers types.

Avant de faire ce lapsus, Lacan était en train de développer l'idée de frontière entre savoir et vérité. Frontière par laquelle se soutient le discours analytique. C'est juste après avoir parlé de cette frontière qu'il fait le lapsus, en disant philosophie au lieu de psychanalyse.

Dans la salle, face à ce lapsus et au commentaire de Lacan « ceci vaut bien le Lalande », quelqu'un demande « *lalangue* ? », ajoutant ainsi un

autre lapsus. Lacan annonce que, à partir de ce moment, il va écrire *lalangue* en un seul mot. C'est à ce moment-là qu'il dit que « *lalangue* n'a rien à voir avec le dictionnaire ». Il ajoute que l'inconscient a à faire surtout avec la grammaire et la répétition, c'est-à-dire « un versant totalement opposé à celui pour lequel on a besoin d'un dictionnaire ³ ». Le versant utile pour la psychanalyse dans la fonction de *lalangue* est la logique.

Quand nous parlons de la passe, parlons-nous la même langue ? Écoute-t-on, entend-on la passe de la même manière dans le monde entier ? Est-ce la même « langue », celle qui vise la passe en tant que localisation du passage à l'analyste – toujours si insaisissable – et celle qui vise au symptôme, à un savoir-faire avec, ou encore celle qui vise à la satisfaction de la fin ?

Il serait mieux que ces « langues » de la passe ne se transforment pas en vocabulaire de philosophie. Pardon... ! je voulais dire de psychanalyse. Cet effet-là pourrait faire de la psychanalyse une langue morte.

Le recueil des différents témoignages du dispositif de la passe en fait plutôt un dépôt de ce qui s'y dépose, les sédiments de ce qui, du réel, n'est pas rejoint par la parole et qu'il s'agit de transmettre, de démontrer. « Où mieux ai-je fait sentir qu'à l'impossible à dire se mesure le réel – dans la pratique ⁴ ? » Dépôt donc, d'un savoir pas tout.

Comment est-il possible que, malgré la « marqueterie des langues » – comme le dit Elisabeth Thamer – impliquée dans le témoignage de la passe, on puisse conclure à une nomination d'AE (analyste de l'École), malgré les effets de perte qu'il y a toujours dans la traduction, du passant au passeur et du passeur aux cartels plurilingues de la passe ? Elle se demande : « Celle-ci [...] favoriserait-elle ou serait-elle un obstacle à l'appréhension de la logique des dits et de leurs conséquences ⁵ ? » Je réponds avec une autre question : s'il s'agit d'appréhension de la logique des dits, la différence entre les langues est-elle si importante ?

Dans la traduction de cette « marqueterie des langues », non seulement il y a une perte, mais il y a aussi un plus qui provient de ce passage d'une « langue » à l'autre. Cela arrive quand on passe de la langue courante à une équivoque de langage. Le malentendu dont nous sommes les fils est une garantie ultérieure pour ne pas confondre le savoir et la vérité. Il y a aussi, sans doute, le plus du transfert de travail qui se crée avec les cartels plurilingues.

Évidemment, dans tout cela, il faudrait exprimer une réserve : la différence de langues ne devrait pas être si grande qu'on ne puisse même pas entendre ce qui est transmis, et que tout soit un malentendu.

Le pari est de savoir comment démontrer les « trois dit-mensions de l'impossible : telles qu'elles se déploient dans le sexe, dans le sens, et dans la signification ⁶ », sans en faire une vérité religieuse et en évitant de tomber dans le dictionnaire. C'est un pari qui nous unit dans la diversité de nos langues et de leurs équivoques.

Face à la tendance homogénéisante de la globalisation, la multiplicité des langues, qui résiste toujours, insiste. Face à la langue liquide de la post-vérité qui déconnecte le sujet de ce qui le cause, l'École promeut, soutient, défend le choix de relier les sujets avec la parole, avec leur vérité, avec le savoir qu'on ne sait pas. C'est ainsi que j'entends notre Charte quand elle dit que « l'École se voue à cultiver le discours analytique ⁷ ».

1.  E. Thamer, Présentation du thème de la Journée d'École « Langue(s) et passe », *Mensuel*, n° 151, Paris, EPFCL, mai 2021, p. 87-88.

2.  J. Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Le Seuil, 2011.

3.  *Ibid.*, p. 19.

4.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 495.

5.  E. Thamer, Présentation du thème de la Journée d'École « Langue(s) et passe », art. cit.

6.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 497.

7.  Charte de l'IF-EPFCL.

Lingue(s) et passe. Préludes

Michel Bousseyroux

De la langue à l'une-bévue

Lacan a réinventé l'inconscient en le disant réel. On peut dire que par deux fois il réévalue l'hypothèse de l'inconscient en inventant deux signifiants nouveaux : en 1973, avec *lalangue*, et en 1976, avec *l'une-bévue*. En substituant *une* au préfixe négatif allemand *Un* de l'*Unbewusst*, Lacan dit inventer « quelque chose qui va plus loin que l'inconscient ¹ » – plus loin que la lecture qu'en fait Freud dans son analyse des rêves.

L'inconscient, c'est la bévue généralisée : on se trompe de signifiant, on se goure d'Un. Du conscient et de son négatif, l'une-bévue fait de l'Un, elle le fait de même que l'envers et l'endroit de la bande de Möbius ne font qu'Un. Mais c'est de l'Un qui rate l'échange du su à l'insu. Dans l'une-bévue il y a de l'Un qui déçoit, il y a du déçu, il y a le *dé-su* du savoir d'un « je sais » qui ait conscience. La conscience en prend un coup : elle n'a pas d'autre support que de permettre une bévue et, du coup, elle ressemble fort à l'inconscient, qui est responsable de toutes ces bévues qui nous font rêver au nom de l'objet cause de bévues que Lacan a appelé l'objet *a* ².

Non seulement Lacan réduit le rêve, voie royale de l'inconscient chez Freud, à une bévue, mais il accorde une préséance au lapsus, à l'acte manqué et surtout, car c'est « quelque chose où on se reconnaît », au mot d'esprit. Mais où se reconnaît-on ? Dans la passe ? Lacan rapporte, chose rare, une anecdote de son hystoire : sa petite sœur Madeleine, Manène comme elle-même pour qui le « je » aurait encore été beaucoup se désignait toute petite, lui avait dit un jour, à lui qui avait deux ans et demi de plus qu'elle (ce devait être en 1906 ou 1907), non pas « je sais » mais « Manène sait ³ ». C'est par elle ainsi s'exprimant à la troisième personne que Lacan dit avoir eu à faire avec la conscience sous une forme qui faisait partie de l'inconscient, par elle qui se donnait porteuse de savoir, « elle *qui s'ailait à mourre* », à l'orée de *lalangue* d'où le savoir prend son envol. C'est ce savoir qui s'aile à mourre qu'il s'agit de reconnaître dans la passe, dont Lacan dit qu'il ne l'a envisagée que d'une façon tâtonnante et que nous n'y avons

affaire au réel (celui du nœud borroméen que sa mise à plat donne à lire) que dans le noir. Ce qui l'amène à dire que la passe est comme quelque chose qui ne veut rien dire que de « se reconnaître entre soi », ou plutôt « entre soir » où l'inconscient se reconnaît.

Ce qui revient, écrit-il en incluant entre parenthèses un a-v après le s, à « se reconnaître *entres(av)oir* ».

En chiffonnant un peu le mot « savoir » de façon à ce que son *Ave* s'efface, se mette entre parenthèses, Lacan inventait un signifiant nouveau dont il espérait qu'il aurait un effet, celui de servir de témoin à se passer dans le noir où le s(av)oir de l'inconscient à tâtons se reconnaît.

1.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 16 novembre 1976.

2.  *Ibid.*, leçon du 10 mai 1977.

3.  *Ibid.*

Langue(s) et passe. Préludes

Carme Dueñas

Affects et passe

Lacan propose la passe comme le dispositif d'écoute de ce pas-tout d'où relève l'analyste, celui qui porte « la marque » laissée par sa propre analyse ; à ses congénères de « savoir la trouver ¹ ».

Marque de quoi ? D'un désir inédit, d'avoir cerné son horreur de savoir, d'avoir capté le mirage de la vérité et de pouvoir ainsi témoigner de la vérité menteuse ², le tout pour pouvoir répondre à la question que Lacan se pose et lance aux analystes : qu'est-ce qui pousse quelqu'un à s'autoriser, à s'hystoriser de soi-même et occuper la place de l'analyste ?

De l'enthousiasme produit pour « avoir cerné [...] sa propre horreur de savoir ³ » à la satisfaction comme affect qui marque la fin de l'analyse ⁴, ce qu'on espère recueillir dans la passe a à voir surtout avec les effets subjectifs produits par la cure, effets qui se traduisent en affects.

Ces affects, l'enthousiasme, la satisfaction, peuvent être saisis quelle que soit la langue dans laquelle ils s'expriment, car il ne s'agit pas du sens, mais de quelque chose qui dépasse les paroles, les signifiants. Quelque chose qui relève du fait d'être arrivé à purifier le sens, jusqu'à toucher les effets de *lalangue* qui affectent la jouissance.

La primauté du signifiant sur le signifié oriente notre pratique analytique. Il ne s'agit pas de « comprendre » le récit de l'analysant, mais précisément de saisir le dissonant, ce qui se répète, les équivoques, pour l'amener à la limite, où « l'espace d'un lapsus n'a plus aucune portée de sens ⁵ ».

Par conséquent, dans un cartel plurilingue, même si la traduction est nécessaire, ces notions ponctuelles et éphémères, si elles sont captées, passent. Car n'y a-t-il pas toujours besoin d'une « traduction » quand on parle, quand on met en parole ce que le langage n'arrive pas à saisir ?

La satisfaction qui marque la fin de l'analyse ne se ressent pas par une conclusion articulable aux signifiants du sujet, à la signification de son symptôme, mais par les virages qui ont modifié sa modalité de jouir du

symptôme et qui ont affecté sa pratique clinique, même dans les points d'arrêt, dans l'impossibilité d'aller plus loin dans le déchiffrement.

Il s'agit donc d'entendre si à la fin d'une analyse il y a eu la satisfaction qui permet de mettre un terme à la dérive infinie de sens, au « mirage de la vérité, dont seul le mensonge est à attendre ⁶ », et de trouver la limite de l'impossible à élucider, de façon que, en ayant pu expérimenter la finitude de l'analyse, on puisse occuper la place de l'objet cause pour ses propres analysants.

Quand se vérifient ces effets d'affects dans un témoignage, ça passe, et ça produit aussi des effets sur ceux qui sont engagés dans la passe. La passe est une expérience qui touche les passeurs et les membres du cartel, et quand quelque chose se produit, cela provoque en eux l'intime conviction qu'« il y a de l'analyste ».

1.  J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 308.

2.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 571.

3.  J. Lacan, « Note italienne », art. cit., p. 309.

4.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », art. cit., p. 571.

5.  *Ibid.*

6.  *Ibid.*, p. 572.

Langue(s) et passe. Préludes

Albert Nguyên

« Passer » à l'international

À l'occasion de la Convention européenne de Rome qui se profile, il me paraît opportun, à la suite des derniers cartels de la passe auxquels j'ai participé, d'interroger la structure de la passe ou plutôt du cartel international de la passe à l'EPFCL.

Les cartels plurilingues fonctionnent et ont procédé à quelques nominations d'AE (analystes de l'École). À nous de nous interroger sur les vertus du plurilinguisme et sur ses éventuelles limites. Au sein de ces cartels internationaux, deux voire trois langues coexistent, et il est régulier que les participants, au-delà de leur propre langue maternelle, entendent au moins une autre langue.

La pratique montre que le bilinguisme n'est pas requis pour entendre « si ça passe ou si ça ne passe pas ». Au contraire, et c'est ma première remarque, la non-maîtrise parfaite d'une langue ne constitue pas un réel obstacle, car ce qui se saisit dans l'échange entre les cartellisants, c'est justement la façon dont une logique se dégage au travers des témoignages des passeurs. Et c'est cette logique qui permet d'entendre, à tout le moins d'apercevoir ou de sentir ce que l'analyse a réellement modifié pour le passant dans plusieurs registres : eu égard à son histoire et ses moments cruciaux, à son rapport au réel, à la réponse apportée au non-rapport sexuel, à la jouissance irréductible, à son rapport à la psychanalyse. Qu'il soit attendu par le cartel de pouvoir repérer ces mutations met en valeur les effets d'une analyse et en fin de compte le passage de l'analyse personnelle à la psychanalyse, à la cause analytique.

Nous savons que la fin d'une analyse ne préjuge pas de ce que sera, deviendra cet analyste dans son acte, mais la passe doit pouvoir donner au cartel quelques indications qui d'ailleurs peuvent faire support à la nomination. Ceci explique cela, en particulier le chiffre relativement bas de nominations eu égard au nombre de personnes se présentant à la passe.

Est-il possible, dans l'après-coup, de saisir ce qui a été décisif dans une analyse, ce qui a dévoilé au passant sa position de sujet divisé, \$, et l'irréductible de sa jouissance symptomatique dont il devra tenir compte dans son offre de psychanalyste ? Si nominations il y a eu depuis quelques années, force est d'admettre que les cartels plurilingues ont pu mettre le doigt sur les effets imaginaires inévitables liés au fait de « connaître » le passant antérieurement à sa demande de passe, et par là même les éviter. De même, les effets de sens se trouvent réduits alors qu'ils peuvent très bien interférer s'il est fait usage d'une seule langue : nous savons les inconvénients liés à la croyance qu'on entend la même chose si on parle la même langue ! Ce sont tous ces attendus que le cartel international met en question et à quoi il faut ajouter ce qu'il se passe pour les analystes qui composent un cartel : qu'il soit obligatoirement éphémère là encore réduit les effets de colle et les effets d'implicite lié à *lalangue* commune.

Écho à la 2^e Convention européenne

Pierre Perez

Deux commentaires du texte

« Note sur l'enfant * »

Le thème de la Deuxième Convention européenne de notre École m'a conduit à relire « Note sur l'enfant », écrite par Jacques Lacan en octobre 1969. Deux passages m'ont alors particulièrement intéressé : le premier affirme « l'irréductible d'une transmission », tandis que le second situe le symptôme de l'enfant « en place de répondre à ce qu'il y a de symptomatique dans la structure familiale ». Pour chacun je tâcherai de dégager une question.

L'irréductible d'une transmission

« Semble-t-il à voir dans l'échec des utopies communautaires la position de Lacan nous rappelle la dimension de ce qui suit. La fonction de résidu que soutient (et du même coup maintient) la famille conjugale dans l'évolution des sociétés, met en valeur l'irréductible d'une transmission – qui est d'un autre ordre que celle de la vie selon la satisfaction des besoins – mais qui est d'une constitution subjective, impliquant la relation à un désir qui ne soit pas anonyme ¹. »

Bien qu'en octobre 1969 il soit sans doute encore trop tôt pour le mesurer, parler d'échec des utopies communautaires n'est pas sans évoquer celui de Mai 68, échec dont on sait que Lacan l'avait très tôt prophétisé. Plus sûrement, depuis le début des années 1960, la société tout entière vit à l'heure des grandes utopies communautaires. À ce titre, la psychiatrie n'est pas en reste ; de l'antipsychiatrie à la psychothérapie institutionnelle, en passant par le développement de la psychiatrie de secteur, l'heure est aux grandes utopies communautaires contre l'asile. Lacan n'ignore rien de ce changement d'époque et choisit même d'y prendre appui pour situer la famille conjugale comme communauté de base de notre société, lui attribuant au passage une fonction de résidu. Ce faisant, il dégage la famille de

ses adhérences imaginaires et l'identifie à ce reste increvable que tous les idéaux communautaires de l'époque ne parviennent pas à liquider.

Les termes de « famille conjugale » sont présents chez Lacan dès 1938 dans son texte « Les complexes familiaux ² », selon une définition assez proche de celle de Durkheim, à qui Lacan emprunte ce terme. En effet, pour Durkheim, si la famille est une institution sociale, elle est avant tout une catégorie d'État. « Durkheim pense que si l'État doit se préoccuper de la famille, c'est avant tout parce les intérêts de cette institution sont inséparables des intérêts de la société tout entière ³. » Cette définition marque une rupture avec une conception purement naturaliste de la famille. Pour Lacan, en 1938, la famille conjugale désigne donc celle issue du mariage où se condensent à la fois la famille biologique et l'institution familiale. Sans s'émanciper réellement de son ancrage naturaliste, cette conception de la famille promet un système de parenté reposant sur le principe d'alliance plutôt que sur celui de la reproduction. Ce système d'alliance incarné par le mariage rend possible une transmission non plus seulement biologique mais signifiante, une transmission fondée sur le primat accordé à la parole et à l'échange de paroles. En somme, avec ce terme de « famille conjugale », Lacan met l'accent sur la dimension signifiante du couple parental pour l'enfant.

Reste alors à savoir, et c'est là que je situe ma question, ce qui se transmet d'irréductible et que Lacan oppose à un désir anonyme. En 1938, dans « Les complexes familiaux », Lacan postule que ce qui se transmet via la famille, c'est la culture. La famille figure ce lieu fait de complexes, chacun ayant un rôle organisateur sur le plan psychique. Trente ans plus tard, en 1969, ce qui se transmet est désigné du terme de « constitution subjective », soit la possibilité pour un enfant de se constituer comme sujet. Mais Lacan ne s'arrête pas là et pose comme condition à cette transmission « la relation à un désir qui ne soit pas anonyme ». De ce passage, on retient souvent l'idée d'un désir particularisé, je retiendrai quant à moi l'idée d'un désir qui ne soit pas *sans nom*.

En effet, si l'enfant a à se constituer comme sujet, c'est-à-dire comme effet du signifiant, cela implique l'assomption de ce signifiant primordial que représente le Nom-du-Père. L'irréductible d'une transmission renverrait donc à la thèse lacanienne de la métaphore paternelle par laquelle le Nom-du-Père se substitue au Désir de la Mère, permettant ainsi à l'enfant l'accès à un désir qui lui soit propre. Je cite ici Lacan en 1958 concernant l'échec de la métaphore paternelle alors qu'il invitait son auditoire à ne pas tomber dans « l'ornière de l'analyse sociologique environnementale. Il ne s'agit pas

tant des rapports personnels entre le père et la mère, ni de savoir si l'un ou l'autre font le poids ou ne le font pas, que d'un moment qui doit être vécu comme tel, et qui concerne les rapports non pas simplement de la personne de la mère avec la personne du père, mais de la mère avec la parole du père – avec le père en tant que ce qu'il dit n'est pas absolument équivalent à rien. Il s'agit donc du père en tant que Nom-du-Père ⁴ ».

Pour autant, cette question du Nom et de sa transmission suffit-elle à répondre à ce qui fait l'irréductible d'une transmission entre les générations ? Sans doute pas. Le terme même d'irréductible engage quelque chose de plus réel en raison même de l'impossible qu'il signale. En effet, ce terme d'irréductible s'entend littéralement comme « ce qui est impossible à réduire ». Reste alors à savoir : ce réel, quel est-il ? Je dirais celui de l'interdit de l'inceste, en tant que, pour tout sujet, il incarne la première rencontre avec un impossible, bien avant cet autre impossible en quoi consistera plus tard le non-rapport sexuel. Je m'appuie ici sur un passage issu du dernier séminaire de Lacan *Le Moment de conclure* : « J'ai énoncé – en le mettant au présent – qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est le fondement de la psychanalyse. Tout au moins me suis-je permis de le dire. Il n'y a pas de rapport sexuel, sauf pour les générations voisines, à savoir les parents d'une part, les enfants de l'autre. C'est à quoi pare... je parle au rapport sexuel... c'est à quoi pare l'interdit de l'inceste ⁵. » J'en déduis avec Lacan que l'irréductible d'une transmission concerne l'interdit de l'inceste, soit l'impossible rapport sexuel entre générations. Ce qui passe entre les générations concernerait donc au premier chef ce qui ne doit pas se passer entre générations.

Le symptôme de l'enfant peut représenter la vérité du couple familial

« Dans la conception qu'en élabore Jacques Lacan, le symptôme de l'enfant se trouve en place de répondre à ce qu'il y a de symptomatique dans la structure familiale. Le symptôme, c'est là le fait fondamental de l'expérience analytique, se définit comme représentant de la vérité. Le symptôme peut représenter la vérité du couple familial ⁶. »

Commençons par remarquer que le symptôme de l'enfant, nous dit Lacan, se trouve en place de *répondre*. Avec ce terme, Lacan met l'accent sur la dimension d'interprétation propre à cette conception du symptôme qui a marqué toute la première partie de son enseignement : le symptôme-métaphore, lieu de vérité de l'inconscient-langage. Trois ans plus tard, le 2 décembre 1971, Lacan précise : « Le symptôme est valeur de vérité, la

réci-proque n'est pas vraie, la valeur de vérité n'est pas symptôme⁷. » À suivre Lacan, ce qu'il y a de symptomatique dans la structure familiale concerne *in fine* la vérité du couple familial. Je note qu'il ne dit pas « couple conjugal », comme pour souligner que ce dont il parle se réfère au couple père/mère plutôt qu'au couple homme/femme, bien que ce dernier ne soit pas sans rapport avec le premier, j'y reviendrai.

Cette vérité du couple familial, quelle est-elle ? Y répondre suppose un détour par la reformulation lacanienne de l'Œdipe freudien. En effet, avant d'en penser l'au-delà dans la dernière partie de son enseignement, l'apport lacanien concernant l'Œdipe aura été d'en faire valoir la structure signifiante par-delà le mythe. L'Œdipe devient alors ce moment d'effectuation de la structure, temps logique plus que chronologique, où le sujet a à se positionner dans l'ordre signifiant. De ce positionnement dépendra la structure, cette insondable décision de l'être⁸, nous dit Lacan.

Dans cette perspective, l'Œdipe s'ordonne autour d'un couple signifiant : Désir de la Mère et Nom-du-Père, et de leur articulation dépendra ce que Lacan désigne du terme de « vérité du couple familial ». La mesure de cette vérité se fera à l'aune de la plus ou moins grande effectivité du Nom-du-Père au regard de la plus ou moins grande inscription du manque de la mère. Autre façon pour Lacan de dire que le Désir de la Mère ne s'oppose pas à la loi du père, au contraire il y participe, puisqu'il permet, lorsqu'il s'efface suffisamment sous le Nom-du-Père, que la castration maternelle s'inscrive au niveau de la structure et que l'Autre s'en trouve barré. Je passe sur ce qui suit et qui décline le symptôme de l'enfant selon qu'il s'articule au Nom-du-Père ou selon qu'il se trouve être directement en prise avec la subjectivité de la mère.

Pour autant, cette vérité du couple familial, qui s'articule et se déduit de la chaîne signifiante, peut-elle être abordée sans la référence à cette autre dimension de la vérité qui concerne le couple non plus familial mais conjugal, à savoir le non-rapport sexuel, qui, lui, échappe au signifiant ? Sans doute non. Pour étayer mon propos, je me réfère ici à un passage de « L'étourdit » : « La vie sans doute se reproduit. Dieu sait quoi et pourquoi. Mais la réponse ne fait question que là où il n'y a pas de rapport à supporter la reproduction de vie. Sauf à ce que l'inconscient formule : "Comment l'homme se reproduit-il ?" [...] "À reproduire la question", c'est la réponse [...] C'est à partir de là qu'il nous faut obtenir deux universels, deux *tous* suffisamment consistants pour séparer chez des parlants [...] deux moitiés qui ne s'embrouillent pas trop dans la coïtération lorsqu'ils y arrivent⁹. »

Si, comme le dit Lacan, « il n’y a pas de rapport à supporter la reproduction de vie ¹⁰ », quelles conséquences en tirer concernant cette question de ce qui passe entre les générations ? N’y a-t-il pas là, pour nous à reconnaître, un point de partage entre deux réels : le non-rapport sexuel d’une part et le vivant d’autre part, le premier redoublant le second de son impuissance à pouvoir le supporter ? À l’heure d’une remise en question radicale de l’institution familiale jugée obsolète en raison de ses adhérences naturalistes, et à l’heure d’une revendication croissante à faire famille hors des limites jusque-là imposées par la famille biologique, l’époque appelle les analystes à répondre. La question est de savoir : que répondons-nous ?

*  Intervention à la soirée préparatoire du 15 juin 2021, organisée par les élus du pôle 6 en prévision de la Deuxième Convention européenne de l’IF-EPPCL sur le thème « Ce qui passe entre les générations ».

1.  J. Lacan, « Note sur l’enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 373.
2.  J. Lacan, « Les complexes familiaux », dans *Autres écrits*, *op. cit.*
3.  R. Lenoir, « La famille conjugale : une catégorie d’État selon Durkheim », *Revue internationale de philosophie*, n° 280, De Boeck Supérieur, 2017, p. 141-155.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l’inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 190-191.
5.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 11 avril 1978.
6.  J. Lacan, « Note sur l’enfant », *art. cit.*, p. 373.
7.  J. Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 48.
8.  J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 177.
9.  J. Lacan, « L’étourdit », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 456.
10.  *Ibid.*

BRÈVE

Colette Soler

Le Transfert, de l'amour au sexe *

Par Anastasia Tzavidopoulou

Il s'agit d'un retour à ce concept fondamental de la psychanalyse, le transfert. Un concept qui est pour Lacan, comme Colette Soler nous le rappelle, « déterminé par la fonction qu'il a dans une praxis », car « ce concept dirige la façon de traiter les patients. Inversement la façon de les traiter commande le concept ¹ ». Qu'est-ce que cela signifie et pourquoi l'importance de ce retour que Colette Soler nous propose ? Cela signifie qu'en tant que psychanalystes nous sommes constamment obligés de penser la psychanalyse et de faire usage de ses concepts dans l'acte même. Car le transfert agit sur la direction de la cure et la direction de la cure sur le transfert.

« Au commencement de la psychanalyse est le transfert ² », souligne Lacan, et même si chez Freud le transfert n'a été pensé qu'en troisième, après l'inconscient et la pulsion, il était déjà là, « au commencement », les échanges entre lui et Breuer en témoignent.

Comme le titre nous l'indique, *Le Transfert, de l'amour au sexe*, il s'agit de suivre un chemin, chemin didactique, de Freud à Lacan, avec leurs avancées, pas à pas, leurs croisements et leurs différences *de l'amour au sexe et inversement*.

Une indication parmi d'autres qui surgit de ce concept et de son élaboration progressive telle que l'auteure nous la propose : pour Lacan, le transfert c'est l'amour, l'amour platonique avec Socrate analyste avant Freud et avec comme paradigme du transfert un couple homosexuel. Le sexe n'arrive que plus tard, d'où l'intérêt de ce chemin à suivre, alors que pour Freud il est déjà là, la demande d'amour implicite d'Anna O. est une demande sexuée, avec un désir sexuel. « Voilà l'enfant de Breuer qui arrive. » Colette Soler reprend Lacan pour qui la réalité sexuelle ne viendra dans ses avancées que plus tard, avec le sujet supposé au savoir inconscient et la pulsion qui fait entrer la réalité sexuelle dans l'inconscient.

De l'amour au sexe, avec Colette Soler, on marche méthodiquement sur les pas de Freud et de Lacan, en passant par la répétition ou plutôt par la remémoration à l'espace du signifiant, par la jouissance dans la parole transférentielle au rôle du corps dans cet amour subverti qu'est le transfert. Du début jusqu'à la fin de notre lecture, « la vraie fin d'un transfert ³ ».

*  C. Soler, *Le Transfert, de l'amour au sexe*, Paris, Éditions *Nouvelles* du Champ lacanien, coll. « Études », 2020.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 114.

2.  J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 247.

3.  C. Soler, *Le Transfert, de l'amour au sexe*, *op. cit.*, p. 150.

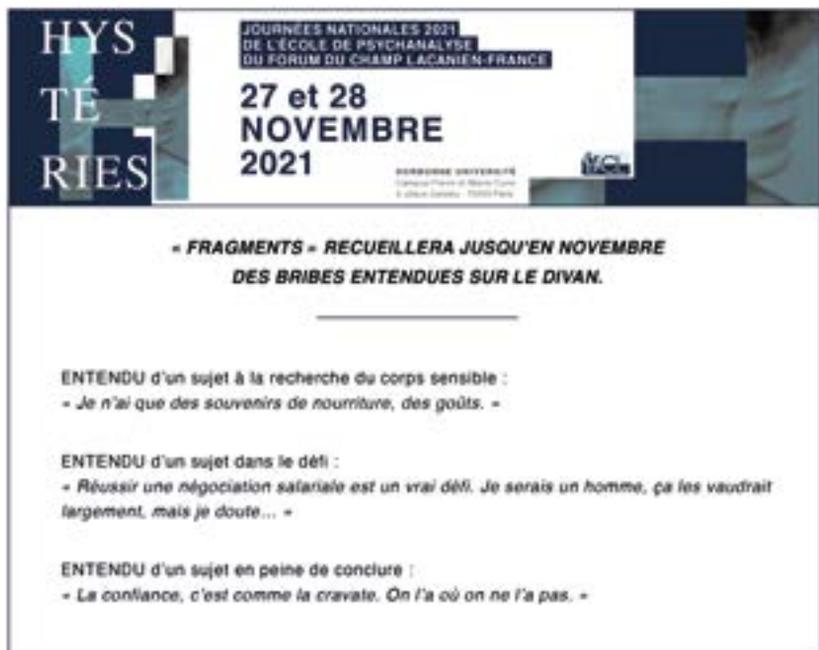
FRAGMENTS

Ce corps morcelé, dont j'ai fait aussi recevoir le terme dans notre système de références théoriques, se montre régulièrement dans les rêves, quand la motion de l'analyse touche à un certain niveau de désintégration agressive de l'individu. Il apparaît alors sous la forme de membres disjoints et de ces organes figurés en exoscopie, qui s'aillent et s'arment pour les persécutions intestines, qu'à jamais a fixées par la peinture le visionnaire Jérôme Bosch, dans leur montée au siècle quinzième au zénith imaginaire de l'homme moderne. Mais cette forme se révèle tangible sur le plan organique lui-même, dans les lignes de fragilisation qui définissent l'anatomie fantasmatique, manifeste dans les symptômes de schize ou de spasme, de l'hystérie.

J. Lacan

« Le stade du miroir »,

dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 97



**HYS
TÉ
RIES**

JOURNÉES NATIONALES 2021
DE L'ÉCOLE DE PSYCHANALYSE
DU FORUM DU CHAMP LACANIEN-FRANCE

**27 et 28
NOVEMBRE
2021**

UNIVERSITÉ
Claude-Bernard de Lyon
69622 Villeurbanne - FRANCE

**= FRAGMENTS = RECUEILLERA JUSQU'EN NOVEMBRE
DES BRIBES ENTENDUES SUR LE DIVAN.**

ENTENDU d'un sujet à la recherche du corps sensible :

- *Je n'ai que des souvenirs de nourriture, des goûts. =*

ENTENDU d'un sujet dans le défilé :

- *Réussir une négociation safarique est un vrai défi. Je serais un homme, ça les vaudrait largement, mais je doute... =*

ENTENDU d'un sujet en peine de conclure :

- *La confiance, c'est comme la cravate. On l'a où on ne l'a pas. =*

Les Éditions Nouvelles du Champ lacanien
de l'EPFCL-France proposent aux lecteurs du *Mensuel*
de rédiger une brève (une demi-page maximum)
sur un point qui a retenu leur attention
dans un des livres parus aux ENCL
et qui sera mise en ligne
sur le site des Éditions Nouvelles :
<https://editionsnouvelleschamplacanian.com>
Merci d'adresser vos contributions à :
contact@editionsnouvelleschamplacanian.com

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

n° 114 - Des autistes, des institutions, des psychanalystes et quelques autres...

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