

sommaire du n° 159, avril 2022

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
« J. Lacan, <i>Télévision</i> , Question VI »	
Michel Bousseynroux, Accorder l'objet (<i>a</i>) du mathème	6
Marie Noëlle Jacob Duvernet, L'amorce d'un singulier	13
■ Séminaires Champ lacanien	
« Les formes actuelles de la censure »	
Jean Allouch, Le degré zéro de la censure (1 ^{re} partie)	20
■ Et entre-temps...	
Célia Roussely, Être(s) humains : quand l'éthique s'invite	31
<i>Lacan au présent</i>	
Nicolas Zorbas, Réflexions sur la ségrégation raciale	39
Radu Turcanu, Du mot d'esprit à la lettre de jouissance	45
<i>Journées nationales : « Hystérie »</i>	
Matilde Pelegrí, Deux « Dora » de notre époque	51
Karim Barkati, Conversions d'et moi	56
Sara Rodowicz-Ślusarczyk, Changer la question, la vertu du déplacement	63
■ Enfance et psychanalyse	
Réseau Enfant et Psychanalyse	
Gérard Fauconnet, Lecture d'un « classique » de la psychanalyse avec les enfants : le « cas Dominique » de Françoise Dolto Ou histoire familiale <i>versus</i> discours familial	69
■ XI ^e Rendez-vous de l'IF-EPFCL	
Buenos Aires, 29 juin - 3 juillet 2022	
« Traitement du corps dans l'époque et dans la psychanalyse »	
Cédric Bécavin, Traitement de texte, <i>sa mise</i> en forme mathématique	76
■ Brèves	
Colette Soler, <i>Une urgence pas comme les autres</i> Par Diego Mautino	82
■ Fragments	
Sigmund Freud	85

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

Transmettre

Chers lecteurs, chères lectrices,

Si l'œuvre de Freud nous est donnée à lire, par fragments ici en cette fin de Mensuel, elle nous laisse trace des avancées de l'inventeur de la méthode analytique, méthode que nous avons à cœur de faire avancer dans le champ qu'est le nôtre, le Champ lacanien. Comment le faire avancer sans en passer par l'écrit ?

Par un « pas-à-lire » que nous pourrions également entendre comme un pas nécessaire, un pas après l'autre, pas à pas donc. Nous avançons à partir des écrits que nous travaillons et nous faisons part à notre tour de nos propres avancées par écrit.

Nous pouvons lire les textes d'interventions passées, les préambules d'événements à venir, des notes de lecture de certains ouvrages de notre champ ou d'autres, ou encore des textes produits uniquement pour être partagés avec nous lecteurs et lectrices que nous sommes.

Nous pouvons donc nous réjouir de trouver chaque mois des auteurs qui nous transmettent leurs avancées propres, leur pas, et nous attendons les vôtres.

Carole Leymarie

SÉMINAIRE ÉCOLE

J. Lacan, *Télévision*

Question VI

Télévision, Question VI

Il est vrai qu'il restera à accorder cet objet du mathème que *La science*, la seule encore à ex-sister : *La physique*, a trouvé dans le nombre et la démonstration. Mais comment ne trouverait-il pas chaussure meilleure encore dans cet objet que j'ai dit, s'il est le produit même de ce mathème à situer de la structure, pour peu que celle-ci soit bien l'en-gage qu'apporte l'inconscient à la muette ?

Faut-il pour en convaincre, revenir sur la trace qu'en donne déjà le *Ménon*, à savoir qu'il y a accès du particulier à la vérité ?

C'est à coordonner ces voies qui s'établissent d'un discours, que même à ce qu'il ne procède que de l'un à l'un, du particulier, se conçoit un nouveau que ce discours transmette, aussi incontestablement que du mathème numérique.

Il y suffit que quelque part le rapport sexuel cesse de ne pas s'écrire, que de la contingence s'établisse (autant dire), pour qu'une amorce soit conquise de ce qui doit s'achever à le démontrer, ce rapport, comme impossible, soit à l'instituer dans le réel.

Cette chance même, on peut l'anticiper, d'un recours à l'axiomatique, logique de la contingence à quoi nous rompt ce dont le mathème, ou ce qu'il détermine comme mathématicien, a senti la nécessité : se laisser choir du recours à aucune évidence.

Ainsi poursuivrons-nous à partir de l'Autre, de l'Autre radical, qu'évoque le non-rapport que le sexe incarne, – dès qu'on y aperçoit qu'il n'y a de l'Un peut-être que par l'expérience de l'(a)sexué.

Pour nous il a autant de droit que l'Un à d'un axiome faire sujet. Et voici ce que l'expérience ici suggère. D'abord que s'impose pour les femmes cette négation qu'Aristote écarte de porter sur l'universel, soit de n'être pas-toutes, [...] Comme si à écarter de l'universel sa négation, Aristote ne le rendait pas simplement futile : le *dictus de omni et nullo* n'assure d'aucune ex-sistence, comme lui-même en témoigne à, cette ex-sistence, ne l'affirmer que du particulier, sans, au sens fort, s'en rendre compte, c'est-à-dire savoir pourquoi : – l'inconscient.

J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 62-63

Michel Bousseyroux

Accorder l'objet (*a*) du mathème *

Je vais partir d'un peu en amont du « Il est vrai » du haut de la page 62¹. Lacan vient de poser la question (à la dernière ligne de la page 61) : « Comment, sans soupçonner l'objet qui à tout cela fait pivot [cela c'est ce qu'il vient d'appeler le « théâtre de l'amour »] l'objet (*a*) pour le nommer, [comment] pouvoir en établir la science ? »

Je note que Lacan fait de l'objet (*a*) un pivot, le pivot, non de l'*èthos*, ἦθος, avec en grec un *étâ*, traduit en français par un e accent grave, qui est employé dans la *Rhétorique* et dans les *Éthiques* d'Aristote pour signifier « le trait de caractère », « le ton », mais de l'*éthos*, ἔθος, avec un *epsilon*, d'où vient l'« éthique » chez Aristote et qui en grec signifie « l'habitude », notion centrale qui sert à définir la vertu éthique comme « état » du sujet qui cristallise ses bonnes habitudes. L'objet (*a*) dont parle Lacan est donc l'objet aristotélicien de l'*éthos*, l'objet de l'habitude prise, qui, je cite Lacan, « n'a pas plus à faire avec l'éthique, dont il [Aristote] remarque l'homonymie [avec l'*èthos*] sans parvenir à l'en cliver, que n'en a le lien conjugal². »

« Habitude » vient du latin *habitus*, qui signifie « manière d'être, état », et dérive de *habere*, « se trouver dans un état ». L'objet (*a*) est donc le pivot de la *manière d'être de l'être parlant*, de l'état dans lequel il se trouve en tant que parlant, et c'est de cet état qu'il conviendrait, nous dit Lacan, de pouvoir établir la science. « Il est vrai [poursuit-il] qu'il restera à accorder cet objet du mathème que *La* science, la seule encore à ex-sister : *La* physique, a trouvé dans le nombre et la démonstration³. » Lacan pose que *La* seule science à ex-sister, avec le L majuscule à l'article défini en italique qui la détermine comme concept, est *La* physique en tant qu'elle a trouvé dans le nombre et la démonstration ses mathèmes, comme le mathème que Newton a trouvé pour la loi de la gravitation ou celui qu'Einstein a inventé pour la formule d'équivalence entre la masse et l'énergie $E = mc^2$. Lacan donne, à la page 59 de *Télévision*, en exemple de l'efficace réelle de la mathématique, en tant qu'elle « n'a d'appareil que langagier », la réussite de l'alunissage, qu'il qualifie d'« avènement du réel ». Le

LEM alunissant, dit Lacan dans *Radiophonie*, est « la formule de Newton réalisée en appareil ⁴ ». Sans la mathématisation du réel gravitationnel, l'homme n'aurait pu marcher sur la Lune.

Du mytheme au mathème

Il s'agirait donc, au dire de Lacan, d'accorder l'objet (*a*) du mathème, de voir si le mathème lui est approprié. Ça dit déjà que l'objet (*a*) n'est pas un mathème et qu'il reste à « l'accorder », non pas « au », mais « du » mathème. Et Lacan de préciser que cet objet est « le produit même de ce mathème à situer de la structure, pour peu que celle-ci soit bien l'en-gage » – et non langage. Ce mathème à situer de la structure dont l'objet (*a*) est le produit logique nous renvoie, me semble-t-il, à ce que Lacan a construit dans son séminaire *D'un Autre à l'autre* en 1969. Mais alors, si Lacan a déjà théorisé la structure logico-ensembliste de l'Autre productrice de l'objet (*a*), pourquoi dire qu'il reste à accorder cet objet du mathème ? Je vais tenter d'y apporter une réponse, pas la réponse.

Mais arrêtons-nous d'abord à ce mot de mathème. Qu'est-ce que le mathème ? La question est vaste. Prenons quelques minutes pour en condenser les tenants et aboutissants. On sait que Lacan avait rendu hommage à Lévi-Strauss d'avoir produit, en 1955 dans « La structure des mythes ⁵ », une formule canonique des transformations de ce qu'il appelle alors « le mytheme », sous la forme d'une équation à deux fonctions. Lacan introduit son concept de mathème dans son enseignement dès la leçon sur *Le Savoir du psychanalyste* prononcée à Sainte-Anne le 2 décembre 1971, en association avec le séminaire ...*Ou pire* où il élabore sa logique des quatre formules de la sexuation, dont je dirai qu'elles seules ont le statut de vrais mathèmes de Lacan en tant que celui-ci, nous allons le voir, est un assemblage littéralement formé de lettres.

Le mathème : du Ménon à Bourbaki

C'est en 1972 dans « L'étourdit », un an et demi avant *Télévision*, que Lacan expose sa doctrine du « pur mathème » comme « ce qui est seul à pouvoir s'enseigner ⁶ ». Mais il précise aussi que « les mathèmes dont se formule en impasses le mathématisable, lui-même à définir comme ce qui du réel s'enseigne, sont de nature à se coordonner à cette absence prise au réel ⁷ » (celle du rapport sexuel, absent dans toute mathématisation). Lacan distingue donc bien le mathématisable, qui est ce qui du réel s'enseigne dans la science, du mathème dont se formule en impasses le mathématisable. Le mathème n'est pas le mathématisable, il en formule les impasses.

Il inscrit comme impasse ce qui du réel s'enseigne et qui est le mathématisable. Le mathème est au point d'impasse du mathématisable, c'est-à-dire du réel qui s'enseigne, celui que la science par ses formules rend enseignable ; disons que le mathème est au point de passe du réel en psychanalyse, là où aucune mathématisation du rapport sexuel n'est inscriptible.

Par ailleurs, Lacan situe le mathème dans son rapport au dire, très précisément au dire de « sa » topologie. Il se réfère pour cela au *Ménon* de Platon, dans lequel Socrate montre que le particulier de l'opinion vraie, de l'*ortho doxa*, ne rend pas la vertu enseignable. Pour faire court et sans me perdre ici dans les méandres – et il y en a – des tours de « L'étourdit », je dirai que Lacan fait du non-enseignable ménonien mathème enseignable, de l'assurer de la *fixion*, comme il l'écrit avec un x , de l'opinion vraie qui en fixe le point de réel⁸. Lacan objecte donc à Socrate : le particulier est mathématisable. Et il s'enseigne à l'accorder du mathème du *pastout*, le $\mu\eta\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\iota}$ qu'Aristote élude, évacue de sa logique, et dont Lacan fait *fixion* autre du réel. Lacan invente une forme de particularité qui, comme *pastoute*, échappe à l'universel et qui pourtant est enseignable.

Dans le séminaire *Encore*, un an donc avant *Télévision*, Lacan mathématise ce qu'il nomme l'espace du s'étreindre en se référant à la mathématique ensembliste de Nicolas Bourbaki, qui est une interprétation intégralement littéralisante de la mathématique venue des Grecs, que Bourbaki, dans ses *Éléments de mathématiques* dont le tome I, *Topologie générale*, est paru en 1971, disjoint du raisonnement apagogique et fonde sur un pur assemblage de lettres, assemblées par des symboles de liaison. La lettre, dit Bourbaki, désigne un assemblage d'objets de pensée hétéroclites qui comptent chacun pour un et forment un ensemble. La mathématique formelle de Bourbaki est *structurée comme* des assemblages de lettres. La « timidité » et « l'erreur » des auteurs de la théorie bourbakienne, dit Lacan, est de considérer que les lettres désignent des assemblages. Alors que « les lettres *font* les assemblages, les lettres *sont*, et non pas *désignent*, ces assemblages⁹ ». Lacan va donc plus loin que Bourbaki : il est hyperbourbakiste, dit très justement Jean-Claude Milner¹⁰. En effet, Bourbaki s'autorise de la consistance littérale comme tenant sa cohérence rationnelle de sa continuité avec les *Éléments* d'Euclide et sa démonstration mathématique du *more geometrico*, avec la consistance imaginaire desquelles la mathématique bourbakienne reste homogène. Lacan, tout au contraire, considère, dans sa leçon du 16 janvier 1973, que la littéralité n'est pas de l'ordre de la consistance imaginaire. Elle est, comme mathématité de la lettre, de l'ordre du réel, le réel étant cet assemblage de lettres, et même leur nouage, dont Lacan est en train de construire, à la fin d'*Encore*, la mathématique de coïncage.

Le mathème trilitère du borroméen

Bien qu'il en rabatte sur le mathème lorsqu'à la fin de sa leçon du 8 mai 1973 il dit que « le truc analytique ne sera pas mathématique ¹¹ », Lacan persiste et signe à la leçon suivante du 15 mai 1973 où il présente le nœud borroméen en affirmant ceci : « La formalisation mathématique est notre but, notre idéal. Pourquoi ? Parce que seule elle est mathème, c'est-à-dire capable de se transmettre intégralement ¹² », à la condition près que son dire la fasse ex-sister. C'est un an plus tard qu'il trouve dans l'écriture du nœud borroméen R.S.I. mis à plat la meilleure façon d'(a)-corder l'objet (a) du mathème en tant que les trois ronds du réel, du symbolique et de l'imaginaire le coïncent en leur point triple.

La formalisation mathématique reste donc le but de Lacan, son idéal. Le nœud borroméen lui offre la possibilité d'écrire ce que le mathématicien Stéphane Dugowson (en voilà un qu'il faudrait penser à inviter à l'École) nommera en 2007, dans une revue de mathématiques, un « espace lacanien », soit l'espace connectif fini de l'objet *a* qui connecte ensemble trois points de l'espace. Le nœud borroméen est présentation du coïncage de l'objet de la psychanalyse, de sa localité intrinsèque trilitère.

L'objet (a) : de l'algèbre au mathème hyperbourbakien

J'en viens, il est temps, à l'objet (a). Comment s'accorde-t-il du mathème ? L'objet que Lacan nomme objet (a) n'est pas en tant que tel un mathème au sens hyperbourbakien qu'il donne en 1973 au mathème. Le petit *a* est certes une lettre algébrique, mais elle ne fait pas plus mathème que le S_1 , le S_2 , le $\$$ ou le $S(\mathbb{A})$. Assurément, l'objet petit *a*, Lacan le précise dès son séminaire *L'Identification*, a une valeur numérique, ce que montre l'analyse de l'Homme aux loups avec le nombre cinq et son chiffre romain V. Et dans *La Logique du fantasme* Lacan lui donne la valeur incommensurable de l'inverse du nombre d'or, 0,618033989... dont les puissances s'inscrivent dans la série de Fibonacci. Mais que l'objet (a) trouve dans le nombre sa valeur, soit donc mathématisable, n'en fait pas pour autant un mathème qui, comme tel, « formule en impasses le mathématisable », lui-même défini comme ce qui du réel de la science s'enseigne. Pour qu'il fasse mathème il faut qu'il fasse assemblage de lettres. L'assemblage des quatre lettres *a*, S_1 , S_2 , et $\$$ comme permutable aux quatre places du quadripode des quatre discours en est la préfiguration. Mais il y manque le calcul local de la lettre que permet l'*x* qui fait argument à la fonction Φ dans les formules de la sexualité, qui sont, dirai-je, de vrais mathèmes. Car leurs écritures sexuelles *sont*, *font* assemblages de lettres et de quantes qui

formalisent *en impasses* le mathématisable, autrement dit ce qui du réel s'enseigne, de la fonction phallique Φx en tant que le sujet s'y inscrit pour parer à l'absence, prise au réel, du rapport sexuel.

L'invention de l'objet (*a*) comme solidaire d'un assemblage de lettres

Lorsqu'il propose ses quatre formules de la sexuation dans *Le Savoir du psychanalyste* du 1^{er} juin 1972, Lacan dit que le $\forall x$ devient quand il s'incarne dans un être d'homme un \forall *petit a*. Plus tard, lors du séminaire *Les non-dupes errent* du 9 avril 1974, lorsqu'il déclare que le savoir s'invente et que ce qu'il a inventé, c'est l'objet *petit a*, il dit : « Ce n'est pas entre autres machins que je l'ai inventé. » C'est « parce qu'il est solidaire », d'abord du graphe et du schéma L, et maintenant des formules quantiques de la sexuation. Il précise que le *petit a* peut venir à la place indéterminée de l'argument *x* et que c'est en cela qu'on pourrait dire que l'être sexué ne s'autorise que de lui-même et qu'il a le choix de s'inscrire dans le *tout a* ou le *pastout a*. En venant se lier à la variable libre *x* qui satisfait à la fonction *toute* ou *pastoute* phallique, le *petit a* détermine littéralement le choix de jouissance du parlêtre : il détermine le choix sexué du sujet comme ne s'autorisant que de lui-même et ayant le choix d'être *tout* ou *pastout* phalliquement lié (au sens d'une variable liée dans une fonction propositionnelle) à et par l'objet *a*-sexué du fantasme qui détermine son inscription d'être sexué.

L'objet (*a*) accordé des mathèmes de la sexuation

À la question : comment accorder l'objet (*a*) du mathème par lequel, au dire de Lacan, est intégralement transmissible le savoir de la psychanalyse ?, je propose maintenant de répondre : par sa solidarité littérale avec l'assemblage de lettres que sont les quanteurs de la sexuation, comme mathèmes, au sens hyperboubakien que Lacan donne aux lettres en tant qu'elles *sont* des assemblages qui d'eux-mêmes *font* mathèmes. Lacan a ici pour visée de mathémiser, c'est-à-dire de rendre transmissible dans la psychanalyse, le réel de l'être sexué en tant que pouvant s'autoriser de lui-même. Il ne s'autorise ni de l'anatomie, ni du *gender*, il s'autorise de l'*a*-sexué qui, d'être le pivot de son éthos, de son habitude, fait de la variable libre de la sexuation une variable liée qui la transforme en proposition par laquelle le sujet s'autorise un choix de jouissance *toute* ou *pastoute* accordée de l'objet du fantasme. Une femme ne s'y accorde pas-toute.

La contingence est notre chance

Avant de nous montrer par son dire, aux pages 63 et 64 de *Télévision*, ce qui des mathèmes de la sexuation, en ce qui concerne les femmes, est enseignable, Lacan insiste sur le fait que le mathème doit nous rompre à une logique de la contingence. Car si le réel qui est à démontrer est celui impossible à écrire du rapport sexuel, encore faut-il que quelque part le rapport sexuel cesse de ne pas s'écrire, ce que font l'amour et le sinthome, et que donc « de la contingence s'établisse, pour qu'une amorce soit conquise de ce qui doit s'achever à le démontrer, ce rapport, comme impossible ¹³. » Pas de démonstration du réel dans la psychanalyse qui ne parte d'une rencontre avec la contingence de la lettre en tant que « toute lettre est un coup de dés », explique Jean-Claude Milner ¹⁴. Le sujet de l'inconscient est les dés eux-mêmes en suspension avant que, dans le tourbillon de l'ob-jet, ne s'écrive, une fois retombés, l'impossible qu'ils portent un autre nombre sur leur face visible. Ce coup de dés est la chance, pour l'analyse, d'une conquête du réel. La psychanalyse partage cela avec la science moderne qui, depuis Pascal et sa géométrie du hasard, repose tout entière sur la contingence. Car on sait depuis Popper qu'une proposition de la science doit être réfutable. Or, cela implique que seule une proposition contingente est réfutable, qu'il n'y a donc de science que du contingent et que le sujet sur quoi opère la psychanalyse, étant un corrélat de la science moderne, est un corrélat du contingent. Les mathèmes de la sexuation relèvent d'une axiomatique qui repose sur la contingence de la fonction phallique Φx .

C'est à partir d'une rencontre qui fait que quelque part, *l'esp d'un laps*, le rapport cesse de ne pas s'écrire, qu'une analyse peut s'achever à démontrer l'absence, prise dans le réel, du rapport sexuel. La contingence est notre chance pour que le réel se démontre *pastout mathématisable*.

Marie-Noëlle Jacob Duvernet, depuis chez elle, va nous parler du pied de nez qu'avec son *pastout* Lacan fait à Aristote en privilégiant la « particulière négative maximale » que le carré de sa logique avait écartée.

*[↑](#) Intervention au séminaire École 2021-2022 « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », page 62, à Paris le 27 janvier 2022.

1. [↑](#) J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974.
2. [↑](#) *Ibid.*, p. 61.
3. [↑](#) *Ibid.*, p. 62.
4. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 423.
5. [↑](#) Le texte se trouve dans *Anthropologie structurale*.
6. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 472.
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 479.
8. [↑](#) *Ibid.*, p. 482-483.
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 46.
10. [↑](#) J.-C. Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 136.
11. [↑](#) *Ibid.*, p. 105.
12. [↑](#) *Ibid.*, p. 108.
13. [↑](#) J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 62.
14. [↑](#) J.-C. Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, *op. cit.*, p. 61-63.

Marie Noëlle Jacob Duvernet

L'amorce d'un singulier *

Je vais continuer le commentaire des pages 62 et 63 de *Télévision* à la suite des développements de Michel Bousseyroux sur l'objet (*a*) et le mathème, et plus précisément sur un élément de sa conclusion : la contingence est notre chance, qui a également orienté ma lecture.

Lacan pose dans cet extrait un lien entre la contingence et le *pas-tout* qui permettrait de parler de la contingence du *pas-tout* et de lier cette contingence à la singularité. La singularité n'est pas un terme de *Télévision*, mais l'idée existe ici sous la forme de ce qui « se conçoit un nouveau » (au milieu de la page 62), j'y reviendrai pour développer ce point sous la forme : l'amorce d'un singulier.

Mais partons d'Aristote, soit du deuxième paragraphe de la page 63, parce que tout commence avec Aristote. Lacan le logicien interroge les modalités aristotéliennes depuis les années 1960, non pas pour en faire un commentaire exhaustif mais pour cibler les difficultés ou les ratages du texte philosophique. Il s'agit dans le discours analytique de valoriser les équivoques ou les impasses inhérentes au langage afin de faire émerger ce qui excède au langage, soit le réel.

Alors, pour Lacan, l'impasse d'Aristote est d'avoir écarté l'idée de « porter la négation sur l'universel ¹ » qui pourtant s'impose aux femmes de n'être pas toutes.

L'écriture du *pas-tout* avec la barre de la négation mise sur le quanteur universel $\forall x$ est l'écriture définitive que Lacan a adoptée deux ans avant lors du séminaire *D'un discours qui ne serait que du semblant* (leçon du 19 mai 1971).

L'année d'après, il confirme l'importance de cette écriture : « Ce *pas-toute* qui est le point vif, le point original [...] car, jusqu'à présent, nulle part dans la logique cette fonction n'avait été mise en avant comme telle. Pour autant que le mode de pensée est, si je puis dire, subverti par le manque du rapport sexuel, on ne pense qu'au moyen de l'Un ². »

La particulière maximale

Comment Lacan effectue-t-il cette subversion radicale de la logique aristotélicienne ? Sans reprendre toutes les étapes de son long travail, je vais extraire ce qui va nous servir à distinguer le particulier, du nouveau ou du singulier. Je reprendrai notamment le dialogue qu'il y a eu entre Lacan et Jacques Brunschwig, sur la proposition particulière chez Aristote.

Il y a une ambiguïté dans le prosdiorisme « quelque ». Rappelons que les prosdiorismes sont les ancêtres des quanteurs des logiciens du XIX^e siècle, comme Frege. Ce sont ces mots placés en avant des noms pour donner une information sur la taille de l'extension de ce dont on parle : tout, nul, quelque, non pas tout, etc. Avec le prosdiorisme « quelque », qui peut être entendu comme une particulière dans le langage courant, il y a une équivoque langagière. Brunschwig prend l'exemple de « quelques A sont B » qui peut être entendu de façon minimale ou de façon maximale.

Première façon, la particulière minimale est d'entendre qu'une partie des A sont B, sans qu'on puisse exclure que cela concernerait tous les A. C'est une interprétation *a minima* de la particulière « quelque » puisque cette lecture comprend une partie mais aussi potentiellement le tout de l'universel. Un « quelque » qui peut donc être un tout.

Deuxième façon, la particulière maximale est de dire que « quelques A sont B » équivaut à « quelque A au moins et au plus est B ». Soit qu'on place ici une borne supérieure qui interdit d'atteindre le tous. S'il y a au moins un A qui est B, il est exclu que tous le soient. Ce « quelque » est restrictif : pas tous les A sont B.

Aristote, selon Brunschwig et Lacan, a opté assurément pour l'interprétation minimale de la particulière, un « quelque » qui peut être un tout, soit qu'Aristote a maintenu l'idée de l'universel dans la particulière. Ça n'est pas le cas de Lacan qui, dans ce texte, continue d'écarter cette option par un jugement porté sur le « dictus de omni et nullo », qu'il trouve, dit-il, « futile ³ ».

On traduit littéralement « dictus de omni et nullo » par « dit de tous, dit d'aucuns ». Cette formule est la loi la plus fondamentale du syllogisme aristotélicien, qu'on peut illustrer d'un exemple simple pour rendre les choses explicites :

- premier temps : *Tous les chiens sont des mammifères* est le dictus, le dit de tous (ou prémisses majeure) ;
- deuxième temps : *Les colleys sont des chiens*, ce qui représente le sous-groupe, le quelque ou le d'aucuns ;

– troisième temps : *Tous les colleys sont des mammifères* est la conclusion déduite du dictus premier.

Un syllogisme est conforme au *dictus de omni* si la conclusion est déduite du *dictus* premier. Il est affirmé dans la conclusion que les colleys, qui sont un sous-groupe de chiens, sont des mammifères.

Le sous-groupe des colleys est interprété comme les « quelques A sont B » de la lecture minimale de la particulière, inclus dans l'universel du prédicat de la prémisse. Cette formule est donc un nouvel exemple d'une option de l'universel au détriment d'un particulier.

Eh bien, dit Lacan, c'est une lecture futile, soit qu'elle ne sert à rien puisqu'elle n'assure d'aucune ex-sistence. C'est une lecture qui ne tient pas compte de ce qui ne peut pas être représenté par l'universel du signifiant, ne rend pas compte de ce qui ex-siste.

Pourtant, Aristote, continue Lacan dans la même phrase (c'est un texte serré où chaque partie des phrases renvoie à d'autres développements), Aristote a pu percevoir l'importance du particulier mais sans « s'en rendre compte ». Il est probable que Lacan se réfère ici au livre A de *La Métaphysique* d'Aristote qui interroge l'origine du savoir en lien avec la mémorisation de l'expérience : « C'est d'ailleurs du souvenir que les hommes tirent l'expérience [...] l'expérience produit la technique [...] et nous voyons que les gens d'expérience réussissent mieux que ceux qui ont la raison des choses sans en avoir l'expérience [...] car ce n'est pas l'homme que guérit le médecin, sinon par accident, mais bien Callias ou Socrate, ou un autre [...] si donc quelqu'un a la raison des choses sans avoir l'expérience, et accède à la connaissance du général tout en ignorant le particulier que celui-ci contient, il échouera bien des fois dans le traitement ; car ce qui peut être traité, c'est le particulier ⁴. » Pour Aristote, on ne soigne pas l'homme en général mais des cas particuliers, ainsi on soignera Callias ou Socrate à partir de l'expérience acquise.

C'est donc la perception d'un particulier, mais s'agit-il du particulier de Lacan ? Non, dit-il, Aristote s'y réfère « sans, au sens fort, s'en rendre compte ⁵ », car il n'effectue pas le lien qu'il y a entre l'ex-sistence d'un particulier et l'inconscient.

Du particulier au singulier

Pour rendre compte de cette question de l'ex-sistence, je vous propose de reprendre le texte quelques paragraphes au-dessus : « C'est à coordonner ces voies qui s'établissent d'un discours, que même à ce qu'il ne

procède que de l'un à l'un, du particulier, se conçoit un nouveau que ce discours transmette, aussi incontestablement que du mathème numérique ⁶. »

Lacan distingue le un par un du particulier, du nouveau, ce qui se conçoit de nouveau dans un discours. Ne s'agit-il pas de la distinction qu'il y a entre les uns de l'identification et le Un de la singularité ?

Pour instruire cette distinction, mettons en lien cet extrait de *Télévision* avec la réponse de Lacan à André Albert lors des journées d'étude de l'EPF en juin 1975. Dans cette réponse, Lacan précise et renforce sa divergence avec Aristote. « Pour Aristote n'existe en fin de compte que le particulier [...qui] se définit à tous les niveaux par l'universel ⁷. »

Pourquoi ? Car le particulier se définit toujours par référence au symbolique, comme ce « quelque chose, [nous dit-il], qui se dérobe à l'horizon ⁸ ». En d'autres termes, ce dont se plaint le névrosé, c'est de son symptôme, soit de n'être pas comme tout le monde, trop ou pas conforme à ce qu'on attend de lui. La particularité d'un symptôme a toujours la norme pour horizon, une référence à l'universel du symbolique.

Plus loin dans ce texte de 1975 : « La particularité se définit à tous les niveaux [...] par l'universel, et [...] d'une certaine façon, on peut dire que s'il n'y avait pas de symbolique, c'est-à-dire cette espèce d'injection de signifiants dans le réel avec lequel nous sommes forcés de composer, il n'y aurait pas de symptôme ⁹. » Le symptôme est un particulier au regard de l'universel symbolique. Mais à partir du symptôme il faudra aller plus loin, aller vers la contingence de la rencontre qui a déterminé une singularité. Pour cela, il faudra se servir de la règle fondamentale de l'analyse, celle de l'association libre des idées.

« Ça vaut la peine [...] de suer un peu – ça vaut la peine de traîner à travers toute une série de particuliers pour, [...] que quelque chose de singulier ne soit pas omis. Ça vaut la peine de jouir de cette position unique [...] par ce que j'ai appelé la rencontre ; la rencontre qui n'en est jamais une vraie, qui ne se fait qu'au gré du va-comme-je-te-pousse, du tiraillement du nœud qui est pourtant pour chacun strictement spécifié. Si quelque chose se rencontre qui définisse le singulier, c'est ce que j'ai appelé de son nom, une destinée, c'est ça, le singulier, ça vaut la peine d'être sorti, et ça ne se fait que par une bonne chance, une chance qui a quand même ses règles. Il y a une façon de serrer le singulier, c'est par la voie justement de ce particulier, ce particulier que je fais équivaloir au mot symptôme. La psychanalyse, c'est la recherche de la bonne chance ¹⁰. »

Il me semble que le texte de 1975 permet d'éclairer cet extrait de *Télévision* sur la subversion du particulier aristotélicien par le singulier lié

à la destinée (qui n'est pas le destin), un singulier lié à la bonne chance. Nous pourrions dire que si en psychanalyse il y a effort, c'est l'effort salutaire d'inscrire sa destinée.

Le pas-tout de la contingence

Le dernier point de ce texte que je commenterai est l'utilisation de la contingence pour caractériser le passage entre le particulier et le nouveau : « Il y suffit que quelque part le rapport sexuel cesse de ne pas s'écrire, que de la contingence s'établisse [...], pour qu'une amorce soit conquise de ce qui doit s'achever à le démontrer ce rapport, comme impossible, soit à l'instituer dans le réel ¹¹. »

Il faut que la contingence s'établisse pour que l'amorce soit conquise, c'est ce que je vais développer.

Distinguons d'abord la contingence du hasard. Le hasard est souvent interprété d'une même façon, d'une seule façon par l'analysant, et produit ainsi la répétition. Par contre, la contingence est ce qui produit du nouveau.


Par ailleurs, la contingence ne met pas le sujet dans une position passive comme on l'est avec le hasard puisqu'on y est soumis. La contingence est active, elle doit être, nous dit Lacan, « une amorce conquise ». On peut donc dire que la contingence est ce qui porte à l'acte, l'envers de la passivité. Un acte de dire ce qui supplée au rapport sexuel qui manque. Un dire qui vaut la peine de traîner de particulier en particulier, de se laisser aller au dire-vrai pour que s'écrive le singulier, ce que chacun met à la place du non-rapport sexuel.


La singularité de l'Un fait axiome d'un sujet, soit son principe. L'Un n'est pas un signifiant comme les autres, n'est pas un signifiant du particulier auquel nous pourrions nous identifier. Il est même ce qu'il y a de plus étranger à nous-même, un « Autre radical » au cœur de nous-même.


Nulle part il n'y a de rapport sexuel entre l'homme et la femme puisqu'elle n'est pas toute. Le rapport sexuel qui serait nécessaire n'existe pas, seule reste la rencontre comme contingente.


Le *pas-tout* est de ce côté, du côté de la contingence, comme le dit Lacan dans *...Ou pire*, la « *pas-toutes*, qui n'est [...] rien d'autre que l'expression de la contingence ¹² ».


Le consentement à la contingence pour l'analysant s'effectuera dans l'amorce conquise d'une singularité, celle d'un *pas-tout*, qui se distingue à tous les niveaux des propos universalisants.


*  Intervention au séminaire École 2021-2022 « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », pages 62 et 63, à Paris le 27 janvier 2022.


1.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 63.


2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 205.

3.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 63.

4.  Aristote, *La Métaphysique*, dans *Œuvres*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2018, p. 918.

5.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 63.


6.  *Ibid.*, p. 62.


7.  J. Lacan, « Intervention à la suite de l'exposé d'André Albert aux journées de l'EPF », juin 1975, inédit.

8.  *Ibid.*

9.  *Ibid.*

10.  *Ibid.*

11.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 62.

12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 209.

SÉMINAIRES CHAMP LACANIEN

Les formes actuelles de la censure

Jean Allouch *

Le degré zéro de la censure (1^{re} partie) **

La notion de *degré zéro* a reçu ses lettres de noblesse en sémiologie et dans les sciences humaines du fait d'un ouvrage de Roland Barthes (*Le Degré zéro de l'écriture*) qui a marqué certains esprits ¹. On n'a pas su voir tout de suite qu'il introduisait quelque chose de neuf et qui allait plus tard être développé par son auteur, à savoir ce qu'il appelle « le Neutre » (ainsi écrit). Dans les mêmes années 1960, Maurice Blanchot, lui aussi, fit valoir le neutre ².

Barthes a su trouver ce *degré zéro* dans les travaux d'un linguiste phonologue bien moins célèbre en France et chez les lacaniens que Saussure ou Jakobson, à savoir le Danois Viggo Brøndal, qui reste non traduit en français ³. L'analyse des phonèmes, qui isolait des « traits distinctifs » (présents ou absents), a attiré l'attention de Brøndal sur le binarisme du langage qui a été discuté, adopté et contesté. Barthes écrivait : « On sait que certains linguistes établissent entre les deux termes d'une polarité (singulier-pluriel, prétérit-présent) l'existence d'un troisième terme, terme neutre ou degré zéro ⁴. » Et encore : « On appelle degré zéro le terme non marqué de l'opposition. Le degré zéro n'est donc pas à proprement parler un néant [...], c'est une absence qui signifie. »

Blanchot lui vient en aide, qu'il cite : « L'exigence du neutre tend à suspendre la structure attributive du langage, ce rapport à l'être, implicite ou explicite, qui est, dans nos langues, immédiatement posé, dès que quelque chose est dit ⁵. »

En déclarant notamment qu'« homme » et « femme » ne sont que des signifiants, et *rien de plus*, Lacan, lui aussi, suspendait localement la « structure attributive du langage ». Cette distinction est comme levée par l'androgynie (ni homme ni femme), caricature (le ni-ni) du Neutre selon Barthes. J'ai récemment suivi ce fil en présentant comme équivalents deux énoncés : « Il n'y a pas de rapport sexuel » (où le Neutre est présent dans le constat « il y a ») et « L'inexistant rapport sexuel est le degré zéro de l'érotique. » Sans être nommé, le Neutre est présent chez Lacan en bien des endroits.

Car ce sont plusieurs autres *degrés zéro* que je souhaite vous présenter aujourd'hui : des *degrés zéro* de la censure. Il ne s'agit pas d'un actif caviardage de textes, d'un effacement d'images ou d'un déboulonnage de statues dans l'espace public ; et pas non plus de cette censure anticipée qui sévit dans les universités nord-américaines et qui y a reçu le doux nom de *trigger warning* ⁶. Et c'est donc tout juste si l'on peut parler là, dans cette négligence de certains thèmes, dans le silence où on les maintient, d'une censure. De quoi s'agit-il en l'occurrence ? D'une façon de s'en remettre à certaines catégories aux dépens d'autres silencieusement délaissées. Dans le « champ lacanien », comme vous l'appellez, un des exemples les plus nets en est l'usage du désir que l'on pourrait presque dire « massif » et qui entraîne une négligence de la volonté ; un autre exemple est la distance où l'on tient le ça, recouvert par l'inconscient.

Je vous présenterai aussi d'autres et telles censures *degré zéro*. Ainsi la croyance dans laquelle on se maintient à l'endroit du déterminisme des faits psychologiques néglige-t-elle la liberté de tout un chacun. Ou encore certains propos décalés de Jacques Lacan sont-ils délaissés par le souci de présenter son enseignement tout comme s'il ne comportait pas d'antinomies.

Quant à la conception elle-même de ce *degré zéro* de la censure, un point vaut d'être précisé, celui qu'a fait valoir Colette Soler le 6 janvier 2022 après mon exposé ici repris. Elle fit observer que l'usage de la parole implique un choix des mots plutôt que d'autres mots. Et en effet, si je dis à quelqu'un « Je t'adore », je ne lui dis ni « Je t'aime », ni « Je te chéris ». Est-ce là un degré zéro de la censure ? Il serait abusif de l'affirmer. Bien plutôt un 0² ! Il y a « censure degré zéro » si et seulement si c'est de façon insistante qu'un terme habite les discours, les colonise aux dépens d'un autre terme qui, étant donné le contexte ou ce que l'on souhaite dire, pourrait s'y trouver à sa place.

Cette manière de censure degré zéro est aussi et d'abord à l'œuvre de façon plus large dans le français. Barthes remarque que, différent en cela d'autres langues parlées, le Neutre y est absent. Avec lui, je vois là quelque chose de fâcheux, d'autant que l'érotique s'en trouve affectée. L'allemand, lui, use d'un article neutre qui vient comme ternariser l'opposition discriminante du masculin et du féminin (*der, die, das*). Le Neutre barthésien ne s'en prend pas *frontalement* aux oppositions, telles que homme/femme ou actif/passif, ce serait de sa part s'oublier soi-même que de s'opposer ⁷.

Ce que fit largement Lacan qui, sans s'en prendre ostensiblement à Freud, a cependant apporté dans le champ freudien une pensée ternaire, non plus du *conflit* psychique (Freud) mais du *tiraillement*. Plus localement,

il le fit aussi en faisant observer, je l'ai rappelé, que « homme » et « femme » ne sont que des signifiants. C'était déclarer qu'il était abusif d'y voir des identités, moins encore des groupes d'individus munis de certaines qualités. Cette récusation n'était pas pour autant définitivement accomplie, comme il se voit avec son usage du terme « côté » dans les formules de la sexuation qu'ordonnent un « côté homme » et un « côté femme ». Il est embarrassé avec « homme » et « femme » qu'il ne peut pas utiliser (il en est averti), et s'en sort avec « côté », qui pourrait être lu comme une production symptomatique, au sens d'une formation de compromis.

Désir/volonté

Mais venons-en au problème désir/volonté, ce second terme se trouvant comme silencieusement censuré par la promotion du premier. On chercherait en vain un item « volonté » dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis⁸. En vain, aussi, dans le *Dictionnaire Lacan* de Jean-Pierre Cléro. En vain, enfin, dans le *Dictionnaire de la psychanalyse* d'Élisabeth Roudinesco et Michel Plon. Et, à ma connaissance tout au moins, aucune étude de la volonté chez Lacan n'a vu le jour, ni avant, ni depuis son décès.

Schopenhauer (une référence chez Freud) fut, chez Lacan, recouvert par Descartes, Spinoza, Hegel, Heidegger et quelques autres. Tout de même, la volonté n'est pas absente de son frayage. Il en fit cas en des points cruciaux de son enseignement. Ainsi la volonté figure-t-elle au sommet subjectivement tournant du « graphe du désir ». Sous le libellé d'un « Che vuoi ? », elle se présente, tout en haut de ce graphe, là où bascule le parcours ; elle s'y trouve comme ce « qui conduit le mieux [le sujet] au chemin de son propre désir⁹ ». Et pas l'inverse ?

Alors qu'elle fut explorée dans un morceau de bravoure (jouant sur « Je me demande ce que tu veux » articulé à « Je te demande ce que je veux »), alors que, envisagée en tant que « volonté de jouissance », elle est un élément-clé dans « Kant avec Sade », alors que, revisitant l'interprétation du rêve, Lacan précise que la question à poser est non pas « qu'est-ce que ça veut dire ? » mais « qu'est-ce que, à dire, ça veut¹⁰ ? » (non pas, donc, « ça désire »), alors que le fantasme masochiste fut situé comme une volonté de jouir en étant l'objet d'une jouissance de l'Autre, alors que la volonté se trouve *conjointe* au désir (et donc reconnue comme différente du désir) lorsqu'en fin d'analyse le sujet est déclaré « appelé à renaître pour savoir *s'il veut* ce qu'il désire », elle a aujourd'hui comme laissé toute la place au désir.

Le 22 janvier 1969, Lacan fit observer que « ce qu'il y a qui s'incline dans toute manifestation du désir vers un "Que Ta Volonté soit faite" mérite d'être posé ¹¹ ». Sans incongruité notable, le chrétien ne saurait prier Dieu en lui disant : « Que ton désir soit réalisé. » Le désir apparaît ici insubstituable à la volonté. Il ne le sera pas non plus le 13 mars 1973 (*Encore*) lorsque Lacan remarque que Freud a « expressément laissé de côté » une question pourtant de son cru : « Que veut la femme ? » (*Was will das Weib ?*). La réciproque n'est pas moins vraie, ainsi dans la formule parfois détournée ¹², « ne pas céder sur son désir ». Pourrait-on dire « ne pas céder sur sa volonté » ? On a tendance à répondre non. Quoique, là, on puisse se demander si ce n'est pas bien plutôt sur une singulière mise en œuvre de leur volonté que certains ne cèdent pas. Freud n'a pas cédé sur l'inconscient, ni Lacan sur S. I. R. Et Antonin Artaud a, un beau jour, décidé de choisir l'esprit, et s'y est tenu sa vie durant. De même encore, le baron perché, personnage d'Italo Calvino, qui, refusant de manger ce que voulait lui imposer son père (un conflit de volontés, celle du père et celle de l'héritier du titre), s'en alla vivre dans les arbres et, perché, ne renonça jamais à cette mise en œuvre de sa volonté. Sa vie entière, il la passa dans les arbres. Le baron perché, Artaud, Lacan, Freud, sont des hérissons tels qu'ils furent décrits par Isaiah Berlin ¹³. Dans chacune de ces vies, une volonté est agissante que l'on ne saurait rabattre sur un désir inconscient sans trop élucubrer ¹⁴. Le dire que non (Freud à Charcot, Lacan à Freud, Artaud à la sexualité chrétienne, le baron perché à son autoritaire père) est parfois le fait d'une inébranlable volonté. N'est-ce pas un moment subjectivement décisif dans la vie d'un enfant que ce jour où, pour la toute première fois, il manifeste sa volonté en disant « non » ?

Supposer l'action d'un désir inconscient, partir à sa recherche lorsque l'on a affaire à une volonté, n'est-ce pas nier cette volonté en tant que volonté ? N'est-ce pas se détourner de cela même à quoi l'on a affaire ? Tel est un des effets de la censure degré zéro de la volonté. Soit, par exemple, le cas de cet homme, que mentionne Freud, qui ne lavait jamais l'une de ses mains. Freud analyse ce symptôme conformément à sa méthode, l'interprétant au regard d'un événement du passé : cet homme avait rejoint une foule afin d'assister au passage du roi dans sa ville, et ce roi avait saisi la main qu'il lui tendait. Il *voulait* conserver cette trace que le roi avait laissée sur sa main. Une volonté inconsciente donnait lieu au symptôme ou, si l'on préfère, à un désir, mais *spécifié* – ce qui pourrait valoir comme une définition de la volonté. Freud voyait dans les phénomènes tels que cette main jamais lavée « l'intervention de motifs inconnus et inavoués – ou, comme il put aussi le dire, une *contre-volonté* ¹⁵ ». Dans « Une difficulté de la

psychanalyse », il reconnaît être en dette à l'endroit de Schopenhauer et précise ce qu'il entend par volonté :

« On peut citer comme précurseurs [de sa psychanalyse] des philosophes de renom, au premier chef le grand penseur Schopenhauer, dont la "volonté" inconsciente peut être considérée comme l'équivalent des pulsions psychiques de la psychanalyse ¹⁶. »

Dans la célèbre et lacanienne description de la pulsion ¹⁷, on chercherait en vain une problématisation de cette définition de la pulsion comme « volonté inconsciente » que l'on vient de lire sous la plume de Freud. Exemple apparaît ce cas d'une censure degré zéro que personne n'a vue.

Ce qui distingue ce degré zéro de la censure tient à ce qu'il fut d'abord mis en œuvre par Lacan. Et je me dois et vous dois de préciser que Lacan fut au départ de cette focalisation sur le désir. On la trouve pour partie dans une intempestive déclaration du 9 avril 1974, jour où il disait que l'objet *a* fut sa « seule invention » : un bon élève entendra : l'objet *a* « cause du désir » (passant outre la difficulté dans laquelle Lacan s'est trouvé à l'endroit de la cause). Et on se trouve ainsi sollicité à envisager l'analyse comme une mise au jour du fantasme, $S \diamond a$. Petit *a* ? Une invention certes, et capitale. Mais est-ce bien la seule ? Son invention de très loin la plus décisive fut le ternaire symbolique, imaginaire, réel, présenté dès le 8 juillet 1953 ¹⁸, en permanence à l'œuvre dans les séminaires et écrits, puis questionné en tant que tel par le borroméen dans les derniers séminaires.

L'affirmation de sa « seule invention » a conduit de nombreux élèves de Lacan à se centrer sur petit *a*, notamment sur le fantasme, écrit $S \diamond a$. Ainsi a-t-on voulu mettre au jour un dit « fantasme fondamental » de l'analysant dans chaque analyse. On se doutait bien que quelque chose, là, ne convenait pas. Qu'allait-il advenir une fois distingué ce fantasme ? Réponse : on s'en trouvait embarrassé. On a alors inventé une prétendue « traversée du fantasme » dont le succès manifeste l'embarras où l'on était. Ils s'y mirent à plusieurs : Érik Porge tout d'abord ¹⁹, bientôt suivi par Mustapha Safouan et bien d'autres : Gérard Pommier, Contardo Calligaris, Jean-François Chabaud, Jeanne Granon-Lafont. Ladite traversée du fantasme a plu ou, bien plutôt, *il a plu* de la traversée du fantasme. Ainsi fut négligée une importante localisation de ce que j'appellerai la zone d'intervention de petit *a*. Elle se lit dans une déclaration du 4 février 1976 : « Cet objet petit *a*, [...] ce n'est pas l'Autre, c'est pas l'Autre sexe, c'est l'Autre du désir [...]. » Et, plus avant ce même jour : « Ce n'est pas du partenaire, de l'Autre sexué, qu'il s'agit : c'est d'un fantasme. » De là (et d'ailleurs) se déduit que se centrer sur petit *a*, sur le fantasme, sur l'Autre de désir,

néglige, sinon méconnaît, qu'en tant que tel l'Autre est sexué (il fut une première fois présenté comme sexué le 16 janvier 1976, jour où Lacan signale cette nouveauté).

Qu'est-ce donc qui se trouve oblitéré avec la promotion d'un objet cause ? En quoi petit *a* est-il une figure d'un degré zéro de la censure ? On vient de le voir : est alors laissé dans l'ombre l'Autre sexué.

Inconscient/Ça

Les premiers à suivre le séminaire de Lacan (et bien d'autres psychanalystes, eux, de l'IPA) n'avaient guère de doute quant à répondre à la question : « Quel est l'objet de la psychanalyse ? » Il allait de soi à leurs yeux que ce ne pouvait être que l'inconscient. D'autant que Jacques Lacan l'avait redéfini, cet inconscient, l'avait déclaré « structuré comme un langage ». Aussi fondée soit-elle, l'élection de l'inconscient comme objet de la psychanalyse omettait une question : « Pourquoi ne serait-ce pas le Ça ? » Et l'on peut se souvenir ici que la mode lacanienne du « ça parle » (un Neutre) a un temps marqué les conversations courantes. Sa disparition a fait place à ce que l'on entend souvent lorsque des analystes se positionnent comme les héroïques défenseurs de la « singularité » contre les neurosciences qui la négligeraient. Ce faisant, ils oublient aussi que ce qui vient au jour frisant dans une analyse n'est pas on ne sait quelle précieuse singularité (voici la *one body psychologie*), mais *un lieu*, le lieu de l'Autre, qui n'est pas l'Autre de soi mais l'Autre que soi.

Maurice Blanchot a écrit sur Freud et Lacan de lumineuses pages. Notamment ceci : « Là où semble manquer à une action de passivité le rapport direct à un sujet qui l'exercerait, on croit déjà pouvoir parler du neutre : ça parle ; ça désire ; on meurt. Assurément, la pulsion de l'énigme que Freud, en nommant l'Inconscient (et en s'en servant comme des points ou repères capables de le délimiter, du mot en quelque sorte muet dont le français *ça*, à la fois grossier et raffiné – comme si de la rue « vulgaire » s'élevait le murmure d'une affirmation non maîtrisable, à la manière d'un cri des bas-fonds –, marque encore mieux l'étrangeté), ne cesse de désigner sans pouvoir la fixer, s'entend d'abord de par le neutre et, en tout cas, fait qu'on se borne à entendre le neutre comme la pression de cette énigme ²⁰. »

Le *ça* n'est pas ici pensé en opposition à l'inconscient. Selon Blanchot, tout au moins, il venait mettre en valeur ce que l'inconscient comporte déjà en lui-même de neutre.

Freud, on le sait, a adopté le Ça (*Es*) que lui présentait Georg Groddeck ²¹. À ce propos, Freud cite Nietzsche qui désignerait ainsi « ce

qu'il y a de non-personnel et, pour ainsi dire, de nécessaire par nature dans notre être ». C'est dans une problématisation très différente de la survenue du Ça que se sont précipités les analystes. Dans la *Standard Edition*, James Strachey, embarrassé, consacre plusieurs pages au *Es*²². Les discussions furent vives, qui confrontaient ce nouveau venu à l'inconscient freudien en quelque sorte plus « personnel ». L'insistance de la catégorie de la personne se retrouve aussi dans les flottements de la traduction du *Es*, d'abord rendu en français par « soi », tandis qu'en anglais... on hésitait et, écrit Strachey, « le "id" l'a emporté sur le "it". » Un *id* identitaire. On ne se débarrasse pas si aisément de la personne munie d'une identité... On néglige que, s'aidant de Nietzsche, Freud a vu dans le ça une nécessité *naturelle* et *impersonnelle*, en un mot : un Neutre.

On trouvera une illustration de l'intempestive prégnance de la catégorie de la personne dans les nombreuses fois où Lacan est revenu sur ce qu'il a su mettre en valeur chez Freud, un énoncé que, forçant le trait, il déclare « présocratique » sans d'ailleurs s'en expliquer : *Wo Es war soll Ich werden*. Il récuse les traductions de l'IPA. En anglais : « *Where the id was, there the ego shall be* » ; en français : « Le Moi doit déloger le Ça », dont il se moque : « Le moi (de l'analyste sans doute) doit déloger le ça (bien entendu du patient)²³. » Son rejet de ces traductions s'appuie sur un solide argument : « Freud n'a pas ici écrit : *das Es*, ni : *das Ich*²⁴. » Comme il est arrivé d'autres fois, la justesse de l'objection néglige un des éléments du problème²⁵. Ce dire de Freud, Lacan en propose plusieurs traductions égrenées au fil des *Écrits* :

1. « Là où c'était, peut-on dire, là où s'était, voudrions-nous faire qu'on entendît, c'est mon devoir que je vienne à être » (page 417, où le « je », personnel, est appelé à prendre la place du neutre « c'était²⁶ ») ;

2. « Là où c'était ça, il me faut advenir » (page 426, où c'est maintenant le moi qui se trouve chargé de chasser le neutre ça) ;

3. « Là où c'était, là comme sujet dois-je advenir » (page 864, où revient le *je* qui, ici envisagé comme agent, n'est pas le sujet, au sens où Lacan l'a défini).

On notera aussi que ces traductions lacaniennes passent outre la majuscule du substantif allemand, le fait que Freud a écrit *Es*, non pas *es*, *Ich*, non pas *ich* – ce qui paraît justifier les malvenues traductions de l'IPA.

Moins habité par son souci politique de coller à Freud tout en critiquant l'IPA, Lacan aurait peut-être pu opérer un renversement de cette phrase rendue par lui célèbre, un renversement qui aurait été plus conforme à sa conception de l'Autre comme un lieu (ledit « lieu de l'Autre »), ou

encore conforme à sa formule selon laquelle l'émetteur reçoit du récepteur son message sous une forme inversée. Appliquée au *Wo Es war...*, que serait donc la formule de ce retour inversé à l'envoyeur ? Le *Es* de la phrase freudienne n'est peut-être pas le *ça* de la deuxième topique, on l'accorde à Lacan, encore que... Il n'en reste pas moins un lieu qui n'est pas celui que le sujet doit délaisser, mais celui qui, en quelque sorte, l'attend, un « là où c'était ça ²⁷ » (je le montrerai plus avant avec la romancière Annie Ernaux). J'écrirai donc, inversant la donne : « Là où était le sujet de l'inconscient, là même *ça* aura eu lieu. » Le neutre blanchotien, *l'aura eu lieu* provient en droite ligne d'un vers de Mallarmé : « Rien d'autre n'aura eu lieu que le lieu. » Ainsi remanié façon Lacan (renvoyé inversé à l'émetteur), l'énoncé freudien écarte la portée que Lacan lui attribuait sans trop le dire, à savoir celle d'un commandement moral. Adressé à qui, sinon à la personne, à un moi, à un sujet agent ? Il n'y a plus maintenant ni instance d'un appareil psychique, ni moi, ni sujet, ni personne. Et c'est en ce sens, sans doute, que l'on peut dès lors le qualifier, lui, de « présocratique ». Le *soll* maintenant délaissé, transformé en *aura eu lieu*, renvoyait au substantif *Schuld*, tout à la fois « dette » et « faute », et, faisant trop bonne mesure non pas éthique mais morale, était à la fois un « devoir être » et un « devoir faire ». On peut ne pas admettre, avec Kant qui en fait un substantif (*das Sollen*), que la liberté pourrait se loger là ²⁸.

On se demande : qu'est-ce qui, dans le cours d'une analyse, fait signe à l'analysant de l'incidence du lieu dans ce qui s'y joue ? On lira chez Lacan une des réponses possibles, lorsqu'il écrit, parlant du silence de l'analyste :

« Car ce silence comporte la parole, comme on le voit à l'expression de garder le silence, qui, pour parler du silence de l'analyste, ne veut pas dire seulement qu'il ne fait pas de bruit, mais qu'il se tait *au lieu de répondre* ²⁹. »

Porté par Lacan, l'italique sur « au lieu de » invite à ne pas seulement lire « à la place de » (qui, d'ailleurs, comporte la même équivoque). Là où une réponse est attendue et non délivrée, le taire de l'analyste rend sensible le lieu ³⁰. Quel lieu ? Le lieu de l'Autre.

À suivre...

Mots-clés : degré zéro, volonté, ça, neutre, liberté.

*↑ Psychanalyste, membre de l'École lacanienne de psychanalyse. Il dirige aux éditions Epel la collection « Les grands classiques de l'érotologie moderne ». Il a publié récemment : *Transmettre. Jacques Lacan et son élève hérisson*, Paris, Epel, 2020, *Lettre pour lettre, Transcrire, traduire, translittérer*, (1984), rééd. Paris, Epel, 2021.

**↑ Soirée du séminaire Champ lacanien « Les formes actuelles de la censure », à Paris, le 6 janvier 2022.

1.↑ On peut se demander si, pour sa nouvelle définition : « Le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant », Lacan n'a pas silencieusement repris à son compte la façon dont Barthes y situe le signifiant. Car c'est de rapports inter-signifiants qu'il s'agit chez Barthes. *Le Degré zéro de l'écriture* paraît en 1953, puis, en poche, en 1964. « Le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant » survient chez Lacan le 24 janvier 1962 (dans *L'Identification*).

2.↑ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

3.↑ On pourra se reporter à l'article « Viggo Brøndal (1887-1942), linguiste, philosophe sémioticien » paru dans *Langage*, n° 86, 1987. En 1964, Roman Jakobson a offert un ouvrage de Brøndal à Sylvia et Jacques Lacan : *The Meaning of Proper Names with Definitions Formula for Proper Names in Modern English (Ornicar?, Lacan redivivus, 2020)*.

4.↑ R. Barthes, *Le Neutre. Cours au Collège de France 1977-1978*, texte établi, annoté et présenté par Thomas Clerc, Paris, Le Seuil/Imec, 2002.

5.↑ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p. 567 ; et « L'exemption du sens ».

6.↑ Je remercie Matthieu Dupas de m'avoir appris *trigger warning*. Il s'agit d'un avertissement qui prévient qu'une idée pourrait redéclencher un traumatisme psychologique chez une personne. Il a suffi qu'un de ses étudiants se dise bouleversé par la lecture qu'il venait de faire en cours du passage de la *Traumdeutung* qui fait état du complexe d'Œdipe (aimer sa maman, tuer son papa) pour que l'autorité universitaire légitime cette plainte (l'étudiant a payé son inscription plusieurs dizaines de milliers de dollars et ainsi acquis certains droits de regard sur ce qu'on lui enseigne) et l'avertisse qu'il avait fait un faux pas, préservant ainsi, a-t-on ajouté, son propre intérêt de professeur.

7.↑ Opposer le neutre, en faire un cheval de bataille, Éric Marty s'y est employé tout en affirmant s'inspirer de Barthes. Son ouvrage a été très largement salué, y compris par des psychanalystes, qui s'avèrent ainsi participer à cet abrasement dont on fait aujourd'hui objet l'érotique. Que diable ! on est des contemporains.

8.↑ On ne voit pas non plus, ne serait-ce que mentionné, le terme « volonté » dans leur item « désir ».

9.↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 817.

10.↑ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, séminaire inédit, leçon du 26 février 1969.

11.↑ *Ibid.*, leçon du 22 janvier 1969.

12.↑ Il suffit de ne pas lire l'équivoque « son » pour transformer cette formule en commandement moral : « Ne cède pas sur ton désir. »

13. ↑ I. Berlin, *Le Hérisson et le renard*, trad. de l'anglais par Aline Berlin, Paris, Les Belles Lettres, 2020. Cet ouvrage est un brillant développement d'un mot du poète grec Archiloque : « Le renard connaît beaucoup de choses, mais le hérisson en connaît une seule grande. »
14. ↑ Dans *Dora. Fragment d'une analyse d'hystérie* (trad. de l'allemand par Cédric Cohen-Skalli, Paris, Payot, 2010), Freud durant toute une page (p. 167) décrit comme une « résolution » la pensée inconsciente qui est à l'origine du premier rêve. Il tranche cependant ainsi : « Le rêve n'est pas une résolution qui est représentée comme accomplie, mais un désir représenté comme réalisé. » L'aspect abrupt de ce choix non discuté s'estompe si l'on se souvient qu'il a déjà écrit et publié sa *Traumdeutung*. Toutefois, on peut aussi noter ici comme la persistance d'une hésitation (désir/volonté).
15. ↑ S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Puf, 2012, p. 243.
16. ↑ S. Freud, « Une difficulté en psychanalyse », (1917), dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 187.
17. ↑ J. Lacan, *Séminaire L'Objet de la psychanalyse*, version AFI, leçons du 6 et 13 mai 1964.
18. ↑ J. Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », conférence prononcée en ouverture des activités de la Société française de psychanalyse. Toujours pas publiée par les ayants droit.
19. ↑ Dans un article publié dans le numéro 4 de *Delenda* en 1981.
20. ↑ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p. 449-450.
21. ↑ G. Groddeck, *Le Livre du Ça [Das Buch vom Es]*, Paris, Gallimard, 1976. Une première fois traduit en français sous le titre *Au fond de l'homme cela*, en 1963.
22. ↑ J. Strachey et M. Gribinski, *Portes ouvertes sur Freud*, Paris, Fario, 2020, p. 621-630.
23. ↑ J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, op. cit., p. 842.
24. ↑ *Ibid.*, p. 417.
25. ↑ J'en ai fourni un exemple dans une récente intervention à Espace analytique : « Analytique du lien, analytique du lieu » (1^{er} février 2020).
26. ↑ Le jeu homophonique entre « c'était » et « s'était » (où « s' » est censé renvoyer au sujet) ouvre une problématique qui paraît se mordre la queue si toutefois ce sujet est appelé à se rejoindre dans le « je », lui aussi sujet.
27. ↑ Combien de séances d'analyse Lacan a-t-il ponctuées d'un « C'est ça ! » dit à l'analysant qui s'en allait ravi ?
28. ↑ On pourra se reporter à l'article « Sollen, flicht », du *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la dir. de Barbara Cassin, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.
29. ↑ J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits*, op. cit., p. 351.
30. ↑ J'ai présenté plusieurs manières de silences de l'analyste en conclusion de *Transmaitre. Jacques Lacan et son élève hérisson*, Paris, Epel, 2020. Ces silences n'étaient pas cinq, comme je l'ai écrit, mais six, car j'omettais un silence qui pourrait s'appeler « silence d'initiative », l'analyste laissant à l'analysant dans chaque séance l'initiative de la parole.

ET ENTRE-TEMPS...

Lacan au présent

Journées nationales : « Hystérie »

Célia Roussely

Être(s) humains : quand l'éthique s'invite

Ce texte a été écrit en vue d'une présentation dans le cadre d'un cycle de conférences « Le son de l'époque » à Dax. L'objectif de ces conférences est de mettre en exergue combien la psychanalyse, encore et toujours, est une boussole pour lire l'actualité et les enjeux que notre société traverse. Nous constatons très souvent que l'apport lacanien est précieux et nous donne un cap pour s'orienter dans la modernité et ses tourments.

Les derniers mois se sont révélés mouvementés et soulèvent énormément de questions. Lors de l'annonce du confinement en mars 2020, c'est la sidération. Mais très vite il y a des points importants à traiter : on entend parler de tri des patients, les familles ne peuvent aller rencontrer leurs malades, les EHPAD sont bouclés, les cérémonies funéraires en huis clos. Assez rapidement, s'invite donc la question éthique, tentant de se faire une place dans le tout sanitaire qui nous assomme.

Mais au fond qu'est-ce que l'éthique ? Sait-on toujours de quoi l'on parle lorsqu'on utilise ce mot ? Nous avons tenté d'approcher ce que la psychanalyse en dit.

Tout d'abord, Lacan la distingue du bien. Voilà un signifiant qui prend de l'ampleur dans notre société contemporaine : le bien de l'autre, la bienveillance, la bien-pensance, le bien qui est toujours accompagné de son revers le mal, la maltraitance.

Rejoignant la charité, la pitié et la compassion, le bien positionne un sachant, c'est-à-dire que l'un sait ce qui est nécessaire au bien de l'autre. Il sait ce qu'il juge bien pour l'autre, qui n'en veut pas forcément ; « ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien ¹ ». La question de l'image apparaît là, c'est-à-dire que le bien s'appuie sur des valeurs, des idéaux que le sujet identifie comme une vérité universelle alors qu'elle lui est propre.

La dimension religieuse illustre cette idée par la formulation « l'amour de son prochain » telle qu'elle apparaît dans les textes bibliques. Le commandement religieux « tu aimeras ton prochain comme toi-même », Freud déjà s'y arrête. Il formule, avec une horreur motivée, que ce commandement lui paraît inhumain. C'est dans *Malaise dans la civilisation* que Freud, à l'époque de l'entre-deux-guerres, développe son « Au-delà du principe de plaisir ». Pourquoi la guerre ? demande Einstein à Freud dans leur correspondance ². Excellente question : l'amour de son prochain est, semble-t-il, difficile à tenir. Freud théoriserait alors le conflit permanent du psychisme humain entre pulsion de vie et pulsion de mort.

Ainsi, à propos du bien, Lacan relève « l'impasse dialectique de la belle âme ³ » et qualifie le bien de « science truquée ⁴ ». Il nous met en garde « contre les voies vulgaires du bien, telles qu'elles s'offrent si facilement à nous dans leur pente », et « contre la tricherie bénéfique du vouloir-le-bien-du-sujet ⁵. » Nous pouvons observer comment, par exemple, le thème de l'égalité récupéré par la dimension du bien se trouve en impasse, car pousser à l'extrême la logique égalitaire est un déni de la différence.

Prenons l'exemple polémique de l'égalité entre hommes et femmes. Au-delà de la question des droits qui doivent évidemment être égalitaires pour les hommes et les femmes, une femme et un homme sont bien sûr différents, la première différence fondamentale étant leur sexe. Cela a des implications. La loi a rendu possible l'accès à la procréation médicalement assistée des couples d'homosexuelles (lesbiennes). De fait, les couples homosexuels hommes ne peuvent accéder à ce droit, leur corps genré masculin ne leur permettant pas de porter un enfant. Cela est-il à considérer comme une inégalité à corriger ?

Dans un tout autre domaine, prenons comme exemple l'utilisation massive du mot « harcèlement » dans les cours d'école. Le bien s'érigeant en valeur morale vient là comme déni de la présence chez l'humain de cet au-delà du principe de plaisir cité précédemment, et qui agit toujours dans les rapports humains. Il y a à stigmatiser un Mauvais élève face au Bien avec un grand B. Ce dont se prive la société en favorisant l'assomption de ce mot-là, ce dont elle prive le sujet, c'est d'une dialectique qui mette en circuit ce qui l'anime (amour/haine) dans sa rencontre avec l'autre. Au fond, la notion de bien amène à une vision manichéenne qui stigmatise certaines personnes vis-à-vis d'autres.

Comment faire civilisation à partir de cette vision des choses ? Comment traiter les questions que la société produit au fil de ce qu'elle rencontre et de son évolution ? La notion de bien nous mène dans une impasse

du point de vue civilisationnel, proposant un modèle qui érige les individus les uns contre les autres.

Au fond, le bien est un outil que le sujet névrosé affectionne, car il met les gens dans des cases et maintient une distance avec son désir singulier. Il permet d'éviter la question : au-delà du bien, qu'est-ce qui fait de moi qui je suis, et quelle conduite me semble digne afin de m'inscrire en tant qu'humain parmi des humains ?

Alors, l'éthique est-elle plutôt du côté de la sublimation ? Par un traitement des excès pulsionnels, la sublimation nous propose une dimension autre, celle du beau. À partir du mythe d'Antigone, Lacan évoque le côté fascinant du beau. Il parle d'une « image centrale » qui réduit « la série de l'imaginaire », et dit que « c'est dans la traversée de cette zone que le rayon du désir se réfléchit et se rétracte à la fois ⁶ ».

Le beau ne nous corrompt pas, contrairement au bien, mais « nous éveille [...] nous accommode sur le désir, en tant que lui-même est lié à une structure de leurre ⁷. » Le bien ne veut rien savoir du désir, le beau entretient un rapport ambigu avec le désir : « La manifestation du beau intimide [...] le désir ⁸. »

Il y a là nécessité de revenir sur la notion de désir.

Dans l'esprit de beaucoup de nos contemporains, le concept du désir ne représente plus qu'un amalgame hâtif composé de notions hétéroclites et souvent peu recommandables. On en appelle au désir quand il s'agit de justifier des préoccupations égocentriques ou des conduites irresponsables. Certains en viennent à considérer la célébration du désir dans notre culture contemporaine comme le retour diabolique d'un individualisme effréné et d'un immoralisme cynique. Loin de représenter la force vive de notre civilisation, le désir en serait donc plutôt la ruine. La civilisation à préserver serait basée sur la maîtrise du désir par la force de la raison. L'homme ne deviendrait un sujet civilisé que dans la mesure où il s'arracherait à la tyrannie de ses passions et se soumettrait à la loi d'une raison universelle. Agir selon le désir équivaldrait donc à fuir ses obligations morales en s'abandonnant à la recherche du plaisir.

Or, désirer n'est pas jouir. Désirer suppose de consentir à une perte ; cette perte n'est pas commune, c'est une perte originale qui impacte le corps du sujet en devenant par son inscription dans le langage. Loin des valeurs morales, désirer implique de renoncer aux illusions imaginaires en tant que défenses, ce qui s'avère un processus peu aisé étant donné la fonction de ces défenses : nier le réel, combler le manque, remplir le vide inhérent à la condition humaine.

Avoir accès à son désir n'est donc pas aussi facile que la société moderne veut le faire croire. Ceci est fort dommageable, car désirer ouvre à une prise en compte de l'altérité en soi et en l'autre, « son prochain », loin des stigmatisations entraînées par le bien.

Lorsque Lacan parle de désir intimidé, le rapproche-t-il du concept de fantasme ? Le fantasme, c'est ce que le névrosé s'invente pour se donner une petite consistance dans le monde. Le fantasme est inconscient et pourtant il oriente nos choix de vie, car il est le prisme par lequel le sujet appréhende le monde. Lacan rapproche beau et fantasme du point de vue du leurre. Le beau produit un aveuglement. Voilà pourquoi il ne peut orienter notre chemin vers une définition de l'éthique.

Alors, quelle boussole la psychanalyse est-elle capable de nous fournir dans le champ de la direction éthique ? Lacan dit : « Ce que le sujet conquiert dans l'analyse, [...] c'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin. Cette loi est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui [...] et qui est à proprement parler l'*Atè*⁹. » De quelle loi s'agit-il ? C'est à partir d'Œdipe et d'Antigone que Lacan nous éclaire.

Œdipe fuit ceux qu'il croit être ses parents et, voulant éviter le crime, il le rencontre. Il s'inflige ensuite un traitement sévère. Lacan dit qu'il quitte alors le service des biens (sa réussite conjugale, être le guide d'une cité heureuse) pour entrer dans la zone où il cherche son désir. Et ce désir n'est autre que désir de savoir. « [D]ans cette liberté tragique, il a affaire à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme, et qui est le désir de savoir. Il a su, il veut savoir plus loin encore¹⁰. » À quelle loi obéit Œdipe ? À la loi de son désir.

Antigone ne cède rien lorsqu'elle s'insurge, envers et contre tous, pour la célébration des funérailles de son frère. Elle est la seule à assumer son crime ; la seule à se poser comme gardien de son être. Car celui qui est nommé, toujours, doit être préservé par l'acte des funérailles : voilà ce qu'Antigone défend avec force. Créon en refusant cela attaque le registre de l'être, bafoue ce qui entre les hommes fait civilisation. Face à cela, Antigone n'a pas d'autre solution que de se situer dans une zone d'empiètement de la mort sur la vie. Cette limite est signifiée dans l'œuvre de Sophocle par le terme *Atè*. Antigone perpétue, éternise, immortalise cet *Atè*. Fille de Jocaste et d'Œdipe, elle naît avec un héritage qui en effet noue la mort et le symbolique tout à fait singulièrement. Enfant d'un couple incestueux et de parents se donnant la mort lorsqu'ils découvrent le drame qu'ils ont perpétré. Dans cette structure familiale pour le moins singulière qui a connu la

malédiction incestueuse, elle prend position fermement pour que soit respecté le rituel funéraire. Ce dernier vient là comme outil symbolique fort face au réel de son histoire, il constitue le recours auquel s'accroche Antigone, celui qui ne peut être bafoué, elle vivante. Il est la seule garantie à ses yeux que son histoire familiale ne tombe dans la déchéance ou la folie.

Il n'y a pas à confondre la posture d'Antigone avec un quelconque caprice. Le caractère radical avec lequel elle arbore sa décision la rend humaine et ne relève pas d'une fermeture d'esprit ou d'une non-prise en compte de l'autre. Antigone n'est pas, comme Créon dit d'elle, « un objet de caresse froide ». Elle conjugue radicalité et sensibilité. À soutenir la dimension symbolique, elle s'élève en dignité et propose, face à la vengeance dont Créon se veut le porteur au nom du Bien, un modèle qui honore l'humanité.

Le désir entretient un rapport fondamental avec la mort. Car il s'agit, pour le sujet qui y consent, d'affronter la réalité de sa condition humaine : naître et mourir vont, de fait, ensemble.

Albert Nguyèn nous le rappelle : « Dans son analyse, le sujet aura appris que la mort pas plus que la vie ne se décide, mais que ses actes, par contre, ne sont pas sans conséquences et que si la vie peut avoir un sens, elle a le sens du risque : le sens du risque que le sujet prend à la vivre, au risque parfois de la perdre, au risque de savoir jusqu'où va son courage ou sa lâcheté ¹¹. »

L'éthique ne peut se situer que dans ce rapport-là. Elle n'existe que dans la prise en compte de l'expérience tragique de la vie. Le tragique est au fondement de l'être puisque venir au monde c'est entrer dans la mort. Mais de cela le névrosé ne veut rien savoir.

Et Lacan nous invite, faisant allusion à la scène du Jugement dernier, à avancer vers la question : « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? » Il met en parallèle action et désir et pousse chacun à mesurer l'adéquation entre ses actes et son désir. Et de constater qu'au fond la seule faute de l'homme serait de céder sur son désir.

Bien des hommes (Lacan les appelle les « homme[s] du commun ¹² » et les distingue des héros) pourtant font ce choix. Pourquoi ? Car ils ne concèdent pas à payer le prix. Accéder à son désir a un coût, celui du renoncement à une certaine forme de jouissance. Jouissance associée au service des biens, celle du pouvoir et de la quête de puissance.

Le travail d'analyse, résolument, manie différemment le rapport à l'existence. Il convoque l'effet de résonance de la parole. Son pouvoir d'évocation est la seule possibilité pour le sujet d'approcher son désir qui n'est

pas soumission ou aliénation à un idéal féroce ou surmoïque. Il ne s'agit pas de dire « je veux » pour avoir une idée de ce que « je désire ». « [L]'accès au désir nécessite de franchir non seulement toute crainte, mais toute pitié, que la voix du héros ne tremble devant rien, et tout spécialement pas devant le bien de l'autre ¹³. » Le héros, c'est le sujet qui s'avançant vers l'Atè accède au langage singulier de son désir, comme trait d'humanité.

À l'heure où la « communication » et le blabla de la novlangue envahissent le discours contemporain, éloignent le sujet de son existence et de sa mort, tentent d'annuler son rapport énigmatique au désir, le chemin que prend l'humain semble problématique au regard de l'éthique.

Le langage informatique a infiltré tous les espaces. Dans nos cabinets, les sujets nous expliquent qu'ils ont « buggé pendant le briefing lors d'une réunion hybride alors qu'ils étaient en home office ». Une véritable pandémie sémantique que la pandémie sanitaire a renforcée ? Bientôt nous recevrons des patients hybrides, à la fois présents et absents au monde et à eux-mêmes. Le bonheur, produit issu directement du discours capitaliste et nouveau facteur politique, brouille toujours plus les pistes vers une rencontre de sa propre subjectivité, tel un véritable parasite dans les modes de pensée actuels. Les individus viennent consulter dans l'idée d'avancer vers ce bonheur. Que demandent-ils au fond ?

La psychanalyse fait un pas de côté, son effet étant davantage d'atteindre une liberté de désirer, à ne pas confondre avec une liberté de jouir. Dégager le désir de ses aliénations et autres identifications est une drôle d'expérience : en utilisant le langage comme outil d'accès à l'inconscient, le seul valable, le sujet tente d'assouplir son rapport avec celui-ci et d'en amoindrir les contraintes qui agissaient jusque-là à son insu.

La tentative dans laquelle la société moderne s'enfonce, d'évacuer la question de l'inconscient, mène toujours à une impasse. La psychanalyse peut à l'inverse se présenter comme une solution pour le sujet, de traiter ce qui est inhérent à la condition humaine : le tragique de la vie. C'est une ouverture extra-ordinaire qui, incluant cette dimension du tragique, attise toujours les braises du vivant et les flammes du désir. Elle rend ainsi l'existence plus supportable et surtout engage le sujet sur le chemin de sa responsabilité. Quelle part je prends dans ce qui m'arrive ? La responsabilité est un point essentiel. Là réside l'éthique. À se tenir plus proche de son désir, de son humanité, le sujet prendra des positions plus éclairées dans ses choix, plus responsables. C'est l'ingrédient indispensable pour faire civilisation au sens fort de ce terme, c'est-à-dire qui s'appuie sur un lien social favorisant la prise en compte de l'autre, de sa différence, et s'en enrichir.

Le discours capitaliste nous enjoint de jouir sans limites et veut créer un amalgame entre désir et jouissance, entre être et avoir. À travers ses objets et la promotion du bonheur, il nous éloigne d'une prise en compte du manque et provoque des symptômes tantôt dépressifs tantôt anxieux qui font notre malaise actuel.














Le discours capitaliste a un effet sur le lien social : en effet, il appuie toujours davantage sur la tentation qu'a l'humain de se centrer sur lui-même et de nier la dimension de l'altérité. Il se situe du côté du bien et donc de l'autre comme semblable, c'est-à-dire comme image dans laquelle je me reconnais. Ce qui m'est étranger est évacué. Or, c'est la haine qui surgit alors. Car chaque sujet a en lui une part d'étrangeté et est confronté à celle de l'autre. Le discours capitaliste tente de forclorre cette dimension, il s'adresse au « même ».

La crise sanitaire majeure que nous traversons semble renforcer ce qui lui préexistait. Elle nous projette dans une insécurité, peut-être justement parce qu'elle est une piqûre de rappel du tragique de la vie. Un virus microscopique peut venir faire trembler la terre entière ! Si cela n'était pas aussi dramatique en termes de perte de vies humaines, nous pourrions presque y voir une forme d'ironie... Cela vient aussi mettre en exergue le fait que la science ne peut pas tout, qu'elle est, comme tout discours, soumise à un réel. Et qu'elle ne peut s'ériger en vérité universelle, ce qui n'est pas sans effets d'angoisse.

Le lien social est remplacé par la distanciation sociale, le port du masque voile nez et bouches, exhibe l'œil, empêche parfois de se reconnaître. Les gestes barrières confinent à une conduite d'hypervigilance de soi, de l'autre. Le passe sanitaire divise la population.

Au-delà des « états d'urgence » qui fleurissent sans vergogne, il y a une urgence éthique, c'est-à-dire une nécessité pour la civilisation à s'inscrire dans une direction dont la boussole est de se risquer à vivre.

Mots-clés : humains, éthique, désir, tragédie, modernité.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 220.
2.  S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 203-215.
3.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 281.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 258.
5.  *Ibid.*
6.  *Ibid.*, p. 291.
7.  *Ibid.*, p. 280.
8.  *Ibid.*, p. 279.
9.  *Ibid.*, p. 347.
10.  *Ibid.*, p. 352.
11.  A. Nguyễn, *Quand seuls restent les mots. Psychanalyste au son de l'époque*, Paris, Stilus, 2017, p. 236.
12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 368.
13.  *Ibid.*, p. 372.

Nicolas Zorbas

Réflexions sur la ségrégation raciale *

En préparant l'exposé que je vais vous présenter ici, je n'ai pu m'empêcher de penser en quoi pourrait nous concerner la question du racisme, nous qui exerçons la pratique analytique. Si nous prenons comme ligne à ne pas franchir la position de Sigmund Freud, c'est-à-dire que la psychanalyse ne constitue pas une vision du monde – position sur laquelle Lacan surenchérit –, alors quelle serait cette nécessité à commenter des phénomènes sociaux tels que le racisme ? À part, peut-être, notre prédisposition à essayer d'expliquer des phénomènes menaçants dans l'objectif de les maîtriser...

Nous faisons cependant le constat que la psychanalyse a une incidence politique sur les réalités de notre monde, ces dernières étant formées par les discours, c'est-à-dire par un ordre langagier qui opère dans un réel. En suivant Lacan dans ses développements, on pourrait soutenir que les discours auraient tendance à universaliser les manifestations subjectives en faisant taire les jouissances particulières et leurs débordements. Dans cette perspective, nous devons établir le constat que le racisme fait tache à cette adaptation du sujet à la réalité, tache en tant que refus du sujet à s'ordonner à ce qu'un discours demande.

Au premier abord, le racisme apparaît, alors, comme une réponse des sujets face à l'impossibilité du discours dominant à uniformiser les modes de jouissance, ainsi qu'un retour des sujets à l'abri du narcissisme de la petite différence identitaire, dans un monde chimérique, de gadgets et de marchandises créés par le discours capitaliste. Or, derrière le racisme, en tant que manifestation collective, on peut repérer une position subjective, celle d'un sujet dont la jouissance est ordonnée par le discours raciste. Cette position fait énigme, sur quoi le racisme est-il fondé ?

D'une part, nous savons depuis Freud que même les manifestations les plus anodines du comportement humain sont fortement enracinées dans l'inconscient.

D'autre part, l'apparition réitérée du racisme au cours de l'histoire, ainsi que son imperméabilité aux arguments de ses adversaires nous obligent

à nous poser la question de la ténacité du phénomène. Le racisme avant de devenir une expérience collective, partagée par plusieurs sujets, semble être une expérience subjective. Il trouve son fondement dans le réel. Il trouve sa force dans les affects éprouvés par le sujet, ses peurs, sa haine, sa jouissance. Et dans ce sens, le sujet qui adopte une attitude raciste effectue un choix qui paraît nécessaire de son point de vue, il opte pour ce qui lui paraît comme la seule option possible. Le sujet raciste a peur de l'autre, a peur de l'inconnu. Il a peur de perdre ses biens, matériels ou symboliques. Il a peur de l'envahissement de ce qu'il considère comme son espace vital. Derrière des propos comme « le grand remplacement », « ils vont nous prendre nos femmes et nos filles », « ils vont prendre notre patrie », se cache un obscur désir d'anéantissement de l'autre et de sa différence. Les sujets qui adoptent le discours du racisme éprouvent une certitude inébranlable quant à leur vérité. Il n'est pas nécessaire pour eux d'être formés à la théorie du racisme afin d'articuler des énoncés d'exclusion de l'autre, de ségrégation. Le racisme semble être historiquement consubstantiel dans chaque société. Le sujet n'a besoin d'étudier aucun livre afin de développer ses arguments. En revanche, la formation d'un citoyen aux valeurs de la République, de la tolérance, de la différence de l'autre et à la coexistence avec les autres dans la cité, semble forcément passer par une éducation et la sensibilisation civique. Le sujet traversé par ce discours raciste semble disposer d'un savoir-faire inhérent, il sait par avance. Comment cela est-il possible ?

Dans un débat, nous affrontons beaucoup plus facilement un argument qu'un affect. Quand l'être humain se trouve en rapport social avec l'autre, un autre différent, un autre groupe d'êtres humains qui diffère quant à ses caractéristiques et ses signes extérieurs, il réagit en adoptant des comportements qui constituent des signes annonciateurs des comportements racistes. Rappelons-nous ce que Lacan disait dans *Télévision* : « À partir du moment où on se mêle comme ça, y'a des fantasmes, des fantasmes tout à fait inédits, qui seraient pas apparus autrement. C'est une façon de dramatiser si on peut dire, n'est-ce pas, cet Autre, cet Autre qui est là de toute façon. S'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est que l'Autre est d'une autre race ¹. »

Qui souhaite faire une recherche tout au long de l'enseignement de Lacan sur l'utilisation du terme « racisme » ne trouve que très peu de références. Dans ses développements, la notion essentielle paraît plutôt être la ségrégation. Ce dernier terme introduit la perspective du mur qui sépare la logique de l'homme qui s'enferme. On se rappelle le passage du séminaire V, déjà en 1957, où Lacan dit à son auditoire : « Dès qu'un homme arrive quelque part, dans la forêt vierge ou dans le désert, il commence par

s'enfermer ². » David Bernard l'évoque justement dans son texte « Le racisme, interprété » : « Entre ses quatre murs, le sujet pourra jouir de sa peur, c'est-à-dire se sentir en sécurité. C'est là un des secrets de la réussite du discours raciste : rien de mieux qu'une bonne peur de l'autre pour se sentir en sécurité ³. » La différence de l'altérité produit de l'inquiétude. Or, insister sur la différence de l'autre n'est pas raciste en soi. Plusieurs discours politiques font l'éloge de la différence de l'autre. L'accentuation de la différence de l'autre se transforme en racisme à partir du moment où cette altérité est utilisée pour imposer notre mode de jouissance sur l'autre, qui « ne nous sert qu'à habiller nos exactions ⁴ ». Le colonialisme, en tant que paradigme par excellence du racisme, nous indique par exemple comment la violence de la conquête et du pillage se justifie à travers le devoir historique des Européens de combler la béance des inégalités entre les civilisations. Enfermer l'autre dans une image que l'on fabrique pour lui est une manière d'établir une relation imaginaire à l'autre, une relation destructrice, qui vise finalement l'anéantissement de l'autre. « Pour son bien », bien évidemment ! Une manière de soumettre l'autre.

Mais en définitive que rejette de l'autre le sujet qui adopte le discours raciste ?

Lacan nous donne des indices dans *Télévision* : « l'égarement de notre jouissance », le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel : « Ce que je veux dire c'est que je souligne qu'il n'y a que l'Autre – l'Autre absolu, l'Autre radical – qui la situe cette jouissance, et qui la situe en tant que justement de l'accentuer comme étant l'Autre, ça veut dire que l'Autre, l'Autre côté du sexe, nous en sommes séparés ⁵. » David Bernard l'écrit : « L'altérité que le racisme entend rejeter sera aussi une altérité de jouissance ⁶. » Une sorte de revendication de la jouissance de l'Autre que l'on suppose derrière le mur du langage. La domination de l'Autre et de sa jouissance reste donc l'objectif. La précarité de notre mode de jouissance à nous oblige ce sujet à enfermer l'autre dans une figure figée, en revendiquant ainsi une partie de la jouissance qu'il suppose à l'Autre. Il s'agit d'une manière de « fantasmer la séparation d'avec la jouissance, et ce faisant, de rejeter le réel du non-rapport sexuel ⁷ ».

Ainsi, le racisme est essentiellement un vécu du sujet dans son rapport à l'Autre. Une expérience enracinée dans le corps. « Le support est le corps. Donc, à partir du moment où on part de la jouissance, ça veut dire que le corps n'est pas tout seul, qu'il y a un autre. [...] c'est la jouissance du corps à corps ⁸. » Et Lacan va ajouter que « le propre de la jouissance, c'est que, quand il y a deux corps, encore bien plus quand il y en a plus, on

ne sait pas, on ne peut pas dire lequel jouit. C'est ce qui fait qu'il peut y avoir, plusieurs corps de pris, et même des séries de corps ⁹. »

Il s'agit d'une expérience partagée par et entre plusieurs sujets, enracinée dans leur propre corps. Mais de quel corps s'agit-il ? Du corps à corps de la jouissance, nous passons au corps qui jouit affecté par le langage, le corps en tant que support, « ground » du parlêtre, dit Lacan lors du séminaire ...*Ou pire* ¹⁰. Et ce corps va « avec ses sens radicaux ¹¹ » sur lesquels il n'y a aucune prise. Lacan a évoqué cela déjà en 1956 en disant que « le signifiant se distingue du fait d'être sans signification propre ¹². » Il s'agit du corps en tant que support du dire. Pour Lacan, ce corps est déjà repéré par Freud comme « fondement et support de la vérité, c'est-à-dire un des quatre pôles du discours qui se déterminent de l'émergence de la jouissance ¹³ ».

Après ce développement, nous arrivons peut-être à cerner un peu mieux comment Lacan conçoit le rapport du sujet au discours raciste. L'énigme reste néanmoins entière sur un autre point. Qu'est-ce qui fait la force du racisme qui organise les sujets en tant que communauté tellement bien soudée ? Sur ce point, Lacan propose une issue possible. Au début des années 1970, la France était dans une dynamique de transformation étatique due aux indépendances de ses colonies. C'est le moment où Lacan prophétise la montée du racisme. Suppose-t-il à l'époque que la fin des régimes coloniaux et l'unification du monde par le marché ne permettront pas d'en finir avec le besoin du sujet de définir sa jouissance par rapport à celle de l'Autre ? Se pourrait-il que la montée de la nouvelle ère conduite à terme à l'accentuation d'une tendance à se différencier ? De toute façon, face à ce besoin de différenciation, le racisme reste un garant imaginaire.


Et pour Lacan, la conception de ce racisme « s'enracine dans le corps », « dans la fraternité de corps ¹⁴ ». Une année auparavant, dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, il précise comment il conçoit cette fraternité : « Je ne connais qu'une seule origine de la fraternité [...] c'est la ségrégation [...] Aucune autre fraternité ne se conçoit même, n'a le moindre fondement scientifique [...] si ce n'est que parce qu'on est isolé ensemble, isolé du reste ¹⁵. » Sur ce point, l'article de David Bernard nous éclaire en focalisant sur l'essentiel. Premièrement, sur l'étymologie même de ségrégation, qui renvoie au fait de s'agrèger, en rejetant en même temps ce qui pourrait s'excepter de cette logique totalitaire. Et deuxièmement, en focalisant sur le racisme en tant que tentative d'instaurer un universel, de l'entre-soi, tout contre l'altérité énigmatique. Dans la masse des frères, tous égaux entre eux, aucune différence ne compte, même pas la différence sexuelle.


Ainsi, l'altérité sexuelle, l'altérité de jouissance et l'entr'aperçu du non-rapport sexuel s'effacent sous l'effet de la fraternité raciste.

Le racisme se constitue donc dans la fraternité des corps. Cette fraternité – en conformité avec le discours capitaliste et scientiste qui considère que chacun doit pouvoir disposer de son corps comme il le souhaite – ouvre la voie à la concentration de ces corps et à leur tri sélectif ; ainsi, ces corps peuvent être réunis ou exclus selon leurs qualités. Ils peuvent être cloîtrés dans l'entre-soi des quartiers chics et des banlieues ou enfermés dans les camps de concentration des réfugiés. Une sorte de ségrégation et d'exclusion fondées sur une fraternité corporelle qui finalement provoque des effets contraires à ce qui s'annonce par le terme.


Face à tout cela, quelle réponse ? Lacan propose deux réponses éthiques. D'une part, qu'on laisse l'Autre à son mode de jouissance, c'est-à-dire que, face à l'égarement de la jouissance, on ne tente pas d'imposer à l'autre nos modes de jouissance. D'autre part, et à travers le discours analytique, Lacan propose le lien fraternel entre patient et analyste, en tant que nous sommes des filles et des fils du discours. Mais cela ouvre sur une autre question qui mériterait un développement approfondi...


Mots-clés : racisme, égarement de la jouissance, ground, fraternité de corps.

*  Journée d'étude organisée par le Forum psychanalytique du Champ lacanien-Athènes « Lacan au présent », à Athènes, le 11 décembre 2021. Le fil rouge de ce texte est une réponse aux questions que m'a inspirées la lecture de l'article de David Bernard « Le racisme, interprété », paru dans *2021 Lacan au présent*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021, p. 97-109.


1.  J. Lacan, transcription littérale de *Télévision*, 9 et 16 mars 1974, texte inédit, site Staferla, réponse à la question 12, p. 8.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 177.

3.  D. Bernard, « Le racisme, interprété », art. cit., p. 98.

4.  J. Lacan, transcription littérale de *Télévision*, op. cit.

5.  *Ibid.*

6.  D. Bernard, « Le racisme, interprété », art. cit., p. 106.

7. [↑](#) *Ibid.*, p. 108.
8. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 225.
9. [↑](#) *Ibid.*
10. [↑](#) *Ibid.*, p. 227.
11. [↑](#) *Ibid.*
12. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 225.
13. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 226.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 236.
15. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 132.

Radu Turcanu

Du mot d'esprit à la lettre de jouissance *

Jean-Michel Rabaté est professeur d'anglais et de littérature comparée à l'université de Pennsylvanie, l'une des huit universités Ivy League des États-Unis, et j'ai eu la chance de le côtoyer pendant toute une année lors de mon séjour comme professeur invité à cette même université il y a trente ans. Dans sa contribution au volume collectif *2021 Lacan au présent* intitulée « Lacan, *famillionnaire* ¹ », il nous propose un excursus passionnant dans les conceptualisations, mais aussi les dessous, sujet oblige, concernant « l'objet » famille. Et cela de Freud à Lacan en passant par l'école de Francfort, Marx, saint Paul ou Joyce, mais surtout à partir de la question du *Witz* freudien, du mot d'esprit, du *pun* ou du *joke*. Il montre comment Lacan utilise, avant de s'en séparer, les conceptions sociologiques et anthropologiques concernant la famille et le déclin du père ; comment Lacan lit Hegel avec Kojève pour en retenir l'essentiel de la « reconnaissance de l'autre » chez Hegel – j'ajoute ici l'autre dans sa transparence, comme c'est précisé dans le séminaire *L'Angoisse* ², et non pas dans son opacité.

Jean-Michel Rabaté puise d'abord dans le texte « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », publié par Lacan en 1938 ³. Faisant un saut d'une vingtaine d'années, l'auteur de notre article aborde ensuite le fameux exemple de *Witz* donné par Freud et que Lacan commente dans son séminaire V, *Les Formations de l'inconscient* ⁴, celui du *famillionnaire*. Freud, dans son ouvrage sur *Le Mot d'esprit*, évoque ainsi le récit que le poète allemand Heinrich Heine fait du moment où il est assis à côté du baron Salomon Rothschild, qui le traite, souligne Heine, « d'égal à égal, de façon toute *famillionnaire* ⁵ ». Mais Freud, qui tient cette histoire du livre de Theodor Lipps, *Comique et humour*, donne toute sa mesure au mot d'esprit, comme le montre Lacan, lorsqu'il analyse les rapports réels entre Heine et son oncle de Hambourg, le banquier Salomon Heine. Ce personnage extrêmement riche de la communauté juive avait refusé à Heine la main de sa fille, le jugeant trop pauvre. « Dans sa jeunesse », conclut Jean-Michel Rabaté,

suivant Freud, « Heine fut donc lui-même traité de manière bien plus “familiale” que “millionnaire”⁶ ».

Le néologisme « famillionnaire » fonctionne ainsi comme *Witz* ou mot d’esprit selon plusieurs axes d’interprétation. C’est un non-sens, un moins de sens si l’on veut, qui contrarie le sens commun. En général, un millionnaire n’est pas quelqu’un de familier pour un quidam. Sauf que, comme pour la condensation dans le rêve, toujours selon Freud, ce télescopage de deux notions en principe étrangères l’une à l’autre produit un effet inattendu, en plus de la surprise première, celle de se confronter à un manque de repères qui vient du vidage de sens par le néologisme. Le moins de sens se traduit ainsi, se transfère, avec un mot dont les connotations nous sont chères en psychanalyse, dans un plus de plaisir, un plus-de-jour pour Lacan.

Ici, la surprise, toujours mauvaise, comme toute surprise qui se respecte, est présente dans le premier temps, et elle est attachée plutôt au sens et à l’énoncé, au champ d’attente normal de l’auditeur. Elle se transforme par la suite, à partir du moment où elle est reconnue et sanctionnée comme telle par l’Autre, en inattendu, en inouï, en innovation, en impromptu. Et cela parce que c’est l’effet de l’énonciation qui prime maintenant, et non plus celui de l’énoncé : c’est l’effet du dire, au-delà du dit ; c’est l’instant ou l’éclair de la parole incarnée au-delà de l’horizon d’attente des dits et du discours courant. J’ajoute que cela a été beaucoup spéculé et abusivement utilisé à l’ECF à une époque où chaque passe devait se conclure par « l’invention » d’un néologisme ou d’un *Witz*, ce qui en soi n’est pas une aberration, à condition que cela ne devienne pas un mot d’ordre, à la place d’un mot d’esprit.

Un principe économique régit ainsi, poursuit Jean-Michel Rabaté, la création et le fonctionnement du *Witz*. Cela le détache d’un simple jeu de langage et le place plutôt dans le registre de la jouissance, du jeu du signifiant qui se précipite dans un jeu de lettre. Cela a comme résultat de précipiter une sorte de produit chimique, un peu comme la triméthylamine dans le rêve de l’injection faite à Irma, un produit nouveau qui devient l’os, le réel même en question. Il s’agit donc d’une explosion langagière qui produit à la fois de la surprise, inquiétante, du rire, qui chasse l’inquiétude, et de l’association librement consentie, ce qui est le cas en analyse (voir l’exemple que donne Lacan dans le même séminaire V avec « le Pas-de-Calais⁷ »).

L’auteur insiste suffisamment sur l’aspect adressé du *Witz*, qui implique que l’autre le reçoive et en fasse quelque chose : un trait d’esprit en plus du trait d’humour ; une implication des lois mêmes du langage dans le *Witz*, en plus des lois du sens et du pas de sens. Le *Witz*, c’est donc quand le sens fait

précisément un *pas* de plus. Le *Witz* implique ainsi cette valeur d'échange, garantie par ce que Freud appelle la *dritte Person*, l'Autre pour Lacan, ou plus simplement la dimension *parlêtre* de l'inconscient – parlêtre étant ici l'une des traductions de l'inconscient freudien que fournit Lacan, l'autre étant celle de « l'une bévée », ou de ratage, pour dire l'*Unbewusst* qu'est l'inconscient chez Freud.

Ceci est doublement important d'être souligné. D'abord parce que cela rejoint ce que Lacan disait à propos du style, autre notion à laquelle il a fait un sort en psychanalyse, surtout du côté du style de l'analyste. Il reprend ainsi l'adage de Buffon « le style c'est l'homme » pour le transformer en « le style c'est l'homme à qui l'on s'adresse », dans l'ouverture aux *Écrits*⁸. Cela veut dire, entre autres, non seulement que l'inconscient est le discours de l'Autre, ou que le message du sujet lui revient, de l'inconscient qui lui échappe, sous une forme inversée ; mais que ledit « style » n'est pas simplement une manière singulière de s'exprimer, mais qu'il s'agit plutôt, dans cette affaire de style, d'un mode unique de jouissance qui sépare toujours le sujet de la jouissance de l'Autre, en plus de le séparer aussi de la jouissance de tout autre sujet.

Ensuite, il y a la présence de Marx, inéluctable ici, avec son principe économique qui dirige les échanges humains, là où l'économie est aussi une façon de parler de l'économie pulsionnelle et de jouissance. Raison pour laquelle il faudrait souligner non seulement l'aspect *échange* dans le mot d'esprit, mais aussi son aspect *usage*, dans le sens où il est un objet à jouir, ou plutôt un objet à *plus de jouir*. Il faut ainsi avoir dépensé du sens, il faut arriver à un moins de sens, pour laisser surgir d'abord la surprise, une dévalorisation du sens dirait-on aujourd'hui si le sens était un objet boursier, de la Bourse. Sauf qu'il s'agit de s'appauvrir quant au sens juste pour faire place à l'éclair d'un plus de sens, par le *pas* de sens lui-même, qui signifie ainsi un pas de plus, nouveau, inédit, vers le sens. Donc finalement un gain de sens, mais dans sa dimension de jouissance, jouis-sens.

Jean-Michel Rabaté donne l'exemple de Hamlet qui montre comment sa mère se trompe lorsqu'elle veut trouver une nouvelle, ou renouvelée, jouissance sexuelle auprès de son beau-frère, une fois que celui-ci a tué son homme, son mari. Sauf qu'elle est excessivement « thrifty », économe, dans le sens de parcimonieuse, « cheap », « radine », car elle veut servir les restes du repas funéraire de son mari au mariage avec l'oncle d'Hamlet. Donc pas de plus-de-jouir possible qui ne soit repris dans le drame, dans l'histoire *pourrie* de cette famille.

Je prends ici un autre exemple, de famille, qui vient à point nommé et concerne un autre grand jouisseur à tout prix, qui rejoint ainsi la reine, l'ex-président américain Bill Clinton. Ce dernier avait lancé à ses adversaires républicains, qui auraient dû pourtant s'y attendre, lors de la campagne de sa réélection, et juste après le scandale avec sa stagiaire M. Lewinsky, « it's the economy, stupid ». Il voulait dire par là, indirectement sans doute mais avec une stratégie bien huilée, que les Américains, tout prudes qu'on les connaisse, s'intéressent en fait, secrètement, plus à l'économie de jouissance qu'à une morale contre la jouissance. L'élection de Trump l'a illustré d'ailleurs brillamment il y a cinq ans, lorsqu'il a battu la moralisatrice Hillary Clinton, justement. Et on se demande s'il n'aurait pas pu gagner un second mandat en multipliant ses frasques et ses écarts par rapport à une jouissance normative, plutôt que de se lancer dans des prises de position sur des affaires sérieuses, pour lesquelles il n'avait aucune compétence.

C'est donc une équation simple en fin de compte, une affaire de plus et de moins. Pour avoir un plus, de sens, comme joui-sens, il faut passer par un moins, par un effet castration : castration du sens, perte de sens. La valeur « marchande », d'échange, du mot d'esprit suit un fonctionnement similaire à ce qui se passe dans toute « transaction » qui implique le signifiant, à savoir la référence à l'Autre. C'est l'Autre qui décide de cette valeur que la surprise d'abord amène, jusqu'à ce que cette surprise soit « sanctionnée » par cet Autre. Ou plutôt sanctionnée comme appartenant au champ de l'Autre comme ce qui s'ajoute, en guise de « plus de », à la valeur première, ou à la valeur de première vue, de la production langagière.

Rire ou ne pas rire, *that is the question*, pourrait-on paraphraser. Le phallus est-il pour de vrai, fonctionne-t-il vraiment dans le registre dramatique de la surprise, de la mauvaise rencontre ? Ou plutôt opère-t-il dans le registre du comique, de l'inattendu, de l'inouï ?

Tout est là en fait, avec le *Witz* : la croyance à l'inconscient, la valeur d'échange du signifiant (métaphore, métonymie, création du sens), mais aussi sa valeur d'usage (vidage de sens et possibilité de nouveaux sens, joui-sens) ; et même la rencontre entre les Épîtres aux Corinthiens de saint Paul et le *Capital* de Marx, inventeur du symptôme selon Lacan.

C'est pour cela que lorsqu'on évoque, avec Jean-Michel Rabaté, la question de la famille à partir du *famillionnaire*, il est utile d'accentuer l'aspect de ratage qui se situe à la base de tout gain, quand il est question des *affaires* dans une économie du signifiant. C'est-à-dire quand il est question d'un enchaînement des signifiants qui, comme s'ils étaient joués par le sujet à la bourse du sens (quelque chose entre Wall Street et la Bourse des

objets d'art), plongent dans un abîme de perte, mauvaise surprise, pour regagner, d'une manière inattendue, un plus de valeur, sans que l'on comprenne très bien comment ça marche.

Pourquoi est-ce si important de souligner cet aspect de ratage, de ce que j'ai appelé ici la surprise, mauvaise, de vidage de sens ou du moins de sens ? Et cela non seulement au niveau du mot d'esprit, mais aussi par rapport à la question de la famille, qui est sous-jacente dans l'exemple du *famillionnaire*. On arrive ainsi à l'affaire Joyce et à sa manière d'indiquer comment la famille a été pour lui non seulement une (très) mauvaise surprise, un ratage historique, mais aussi ce qui lui a permis d'en faire plus qu'un *Witz*, plus qu'un *joke*, quelque chose qui est allé très loin et qui l'a sauvé : un *Sin-Witz* ou un *Sin-Joke* (sur les traces du *sinthome*), à savoir ce qui lui a permis de se hisser, par son escabeau, à une jouis-sens qui n'avait plus besoin de référence historique.

Mais la sortie du cauchemar de l'histoire, et donc de l'Histoire, n'est ni le « Familles, je vous hais », de Gide, et ni seulement ce que Jean-Michel Rabaté avance, à juste titre d'ailleurs, à la fin de son article, « Familles, je vous rêve ⁹ ». Et cela pour montrer encore une fois, Lacan l'avait déjà souligné, qu'on ne se réveille de ce cauchemar de l'Histoire que pour tomber dans un autre rêve, un autre fantasme, et cela jusqu'au réveil réel. Je dirais qu'ici, pour être lacaniens jusqu'au bout, il faudrait ajouter ceci, pour marquer non pas le réveil, mais la possibilité d'un jouir supplémentaire : « Familles, vous êtes foutues, jusqu'à la fin des temps. » « Jusqu'à nouvel ordre », selon les mots de Lacan ¹⁰. C'est ce qui permet à ce qu'on appelle encore famille, père et mère, de réussir leurs coups : quand ils se montrent bien défaillants dans leurs fonctions.

Il y a d'autres exemples de mots d'esprit ou de *Witz* dans l'article de Jean-Michel Rabaté : celui du Veau d'or, toujours de Heine, repris par Lacan dans son *Séminaire V*, et celui de « Paris vaut bien une messe », qui figure dans le *Capital* de Marx. Ainsi, l'affirmation de notre auteur en début de son article, selon laquelle Lacan lui a toujours paru comme un homme de famille, qui aurait pu affirmer « familles, je vous aime », ou même « familles, j'y suis voué ¹¹ », est plutôt à lire, dirais-je, elle-même comme une sorte de *Witz*, de *joke*. C'est ce qui la relie à la formule de la fin de l'article pouvant également s'appliquer à Lacan, selon Jean-Michel Rabaté, « Familles, je vous rêve ».

En fait, en psychanalyse, et plus précisément dans une psychanalyse, famille, père et mère sont des « résidus », des restes comme produits de l'histoire (voir Lacan, « Note sur l'enfant ¹² »). Ce sont des instruments, des outils, dans « une constitution subjective impliquant la relation à un désir

qui ne soit pas anonyme¹³ ». Et c'est l'usage que l'enfant fera de ces noms dans le fantasme qui est déterminant pour « l'histoire » du (futur) sujet.

Cela commence par la place de l'enfant dans le fantasme des parents. Car, après l'avoir conçu, de manière de plus en plus diversifiée, ceux qu'on appelle encore des parents devraient donner l'opportunité à cet enfant de se produire aussi comme *Witz*, comme un *pas* de sens, à la suite d'un non-sens qui peut ébranler plus d'un(e), pour acquérir ainsi la valeur d'un plus de sens, et par là d'une jous-sens ou d'un plus de jouir.

Mots-clés : mot d'esprit (joke), chaîne des signifiants, lettre de jouissance.

* ↑ Journée d'étude organisée par le Forum psychanalytique du Champ lacanien-Athènes, « Lacan au présent », Athènes, 11 décembre 2021.

1. ↑ J.-M. Rabaté, « Lacan, *famillionnaire* », dans *Lacan au présent*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021, p. 11-122.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, leçon du 21 novembre 1962.

3. ↑ J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 23-84.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998.

5. ↑ S. Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1930, p. 21.

6. ↑ J.-M. Rabaté, « Lacan, *famillionnaire* », art. cit., p. 118.

7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, op. cit., p. 98.

8. ↑ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

9. ↑ *Ibid.*, p. 122.

10. ↑ J. Lacan, « Conférence de Louvain », *La Cause du désir*, n° 96, 2017, p. 12.

11. ↑ J.-M. Rabaté, « Lacan, *famillionnaire* », art. cit., p. 111.

12. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits*, op. cit.

13. ↑ *Ibid.*, p. 373.

Matilde Pelegrí

Deux « Dora » de notre époque *

Freud nous a décrit des cas de jeunes filles souffrant de névrose hystérique dans son ouvrage *Études sur l'hystérie*¹ (1895) et plus tard dans le célèbre cas « Dora »² (1905). Le cas « Dora » présente beaucoup de traits de l'adolescente en crise telle qu'on la décrit aujourd'hui. Le corps y exerce chez la jeune adolescente une fascination, dans la mesure où il s'agit pour elle de l'image du corps qui l'attire fortement. En même temps, ce corps lui échappe par ses transformations et provoque de l'angoisse. L'adolescente doit avant tout faire face à l'irruption d'une jouissance vécue comme une inquiétante étrangeté : cela la conduit à se confronter au non-savoir et au trou du sexuel.

L'adolescence est une période de discontinuité, de passage, de « passe » pourrait-on dire. Dans les consultations, les adolescentes se présentent avec des symptômes qui quelquefois ont le statut d'épidémies hystériques : anorexie, boulimie, addictions aux réseaux virtuels, crises d'identité sexuelle, grossesses et scarifications (*cutting*) sur le corps. Le sujet peut jouir de se faire mal, d'éprouver de la douleur, dans une irruption de jouissance allant jusqu'à abîmer le corps propre, à en faire couler le sang, à en atteindre « la chair » pour la creuser, l'attaquer, la sentir ou la voir dans sa matérialité³. En effet, Lacan l'indique : « Il y a toujours dans le corps, du fait de cet engagement dans la dialectique signifiante, quelque chose de séparé, quelque chose de sacrifié, quelque chose d'inerte, qui est la livre de chair⁴. »

Je vais exposer deux cas d'adolescentes de notre époque qui présentent des symptômes d'anorexie et de scarifications, ainsi que de l'angoisse devant un passage difficile à franchir : celui de l'hystérie à la féminité. Comme le montrent ces deux Dora de notre époque, l'hystérie n'est pas une chose facile à déjouer. Plutôt que de se confronter à leur propre désir, ces adolescentes persistent à s'accrocher au désir du père dans lequel elles trouvent un abri, mais où secrètement elles nourrissent une volonté de maîtriser l'Autre dans le dessein de se croire plus fortes.

Je présenterai d'abord Yolanda, âgée de seize ans, qui consulte pour des épisodes d'anorexie qui alternent avec des scarifications. À quinze ans, elle avait déjà eu des crises d'angoisse qui avaient nécessité une hospitalisation et un traitement psychiatrique. Plus tard, cette angoisse va envahir son quotidien sans qu'elle puisse en expliquer la raison. Avant de consulter, sa solution consistait à se scarifier afin de se libérer de l'angoisse pour quelques instants. Ces coupures sur le corps, qu'elle réussit à dissimuler durant un temps, deviennent si présentes pour son entourage que sa famille la conduit à rencontrer une psychanalyste.

Lors de notre rencontre, Yolanda m'explique qu'elle n'aime pas exister, qu'elle a souvent eu des idées suicidaires. Elle met sur sa peau ce qui n'est pas entendu, ce qu'elle n'a pas réussi à traiter par la voie de la parole mais qui a pour elle beaucoup de signification. Se fait-elle ces coupures pour essayer de trouver sa place dans la vie, dans la famille ? Yolanda me dit : « Quand je me coupe, j'oublie mes problèmes, je me débarrasse de mon angoisse et ma rage disparaît. Mais celle-ci revient avec la même intensité une fois les coupures cicatrisées. »

Différentes questions se présentent dans ce cas qui rend compte des adolescentes d'aujourd'hui : les difficultés de parler, même à un psy, l'importance de l'image et des marques, ou encore des coupures sur le corps. On peut aussi évoquer les passages à l'acte pour se libérer momentanément de l'angoisse, la question des réseaux sociaux et surtout l'ambivalence sexuelle ou bien la bisexualité. Pour Yolanda, l'engagement avec la parole, si difficile au début, s'améliore une fois le transfert installé. Elle se sent déprimée, elle ne sait pas pourquoi, mais elle a du mal à parler et à faire confiance aux gens. Elle est ainsi depuis son enfance. Elle est installée dans la plainte. J'essaie de faire en sorte qu'elle puisse établir un rapport ou une association entre son passé et le présent. Elle me parle beaucoup plus tard de ses parents. Les rapports avec son père ne sont pas bons. Ceux avec sa mère sont meilleurs, mais elle doit toujours lui cacher ce qu'elle pense ou veut parce que sa mère se fâche presque toujours car elle veut que tout soit parfait. Elle ne sait pas si son père l'aime, mais elle ne doute pas de l'amour de sa mère.

Au moment de la consultation, elle a rencontré quelques amis, un garçon et une fille de son lycée. Elle entretient aussi de bons rapports avec une professeure qui est aussi sa confidente. En quelque sorte, Yolanda veut s'identifier à cette professeure qui est son initiatrice sur beaucoup de thèmes. Ces trois personnes et ses parents sont les seuls qui connaissent ses symptômes.

Deux événements survenus vers l'âge de quinze ans ont réveillé son angoisse. Le premier a lieu un jour où elle entend ses parents parler d'un garçon de son âge et se demander comment il serait aujourd'hui. Pour la première fois, Yolanda leur demande de qui ils parlent. Par la suite, en séance, elle se rappelle les avoir déjà entendus parler plusieurs fois du même sujet et ne pas y avoir accordé d'importance. Ce jour-là, ses parents lui ont avoué qu'au moment de sa naissance son frère jumeau était mort. Ils le lui avaient caché pendant des années et, maintenant, ils pensaient que c'était le moment de lui en parler. Mais pour elle, c'était « un traumatisme » de penser qu'un double d'elle était mort alors qu'elle existait. Elle savait pourtant que sa mère était en traitement depuis des années pour surmonter cette perte. C'est ainsi que pendant ses trois premières années de vie, son père et sa grand-mère maternelle se sont occupés d'elle là où sa mère ne le pouvait pas. Puis sa mère est sortie de son état dépressif et tout est redevenu normal. Le deuxième événement concerne une relation sexuelle qu'elle a eue avec une fille, après avoir eu quelques « petits amis ». Cette rencontre a été sporadique et a suscité beaucoup d'angoisse.

Les deux épisodes sont survenus presque simultanément, c'est alors qu'ont commencé ses épisodes d'anorexie et de scarification, sans que son entourage le sache. Pulsions de mort et pulsions sexuelles, quant à sa modalité de jouissance, ont provoqué un réveil de l'angoisse qui est devenue insupportable. Yolanda se fait des entailles sur les hanches, c'est sa réponse symptomatique face au frère perdu, au choix du sexe et de jouissance et à son sentiment profond de ne compter pour personne. Laisser des marques sur son corps, sans les exposer aux autres, était sa solution, plutôt violente, qui venait court-circuiter la parole. La psychanalyse lui propose une autre manière plus pacifique de faire passer cette jouissance. Il est vrai que le passé laisse des cicatrices, mais en parlant de celles-ci, nous pouvons nous en libérer, sans avoir besoin d'en passer par des coupures sur le corps. La coupure signifiante opère.

Mais elle connaît des hauts et des bas et nous observons que devant toute frustration elle continue à se scarifier. Si ses amis ou la professeure ne lui consacrent pas le temps qu'elle veut, elle pense qu'elle ne compte pas pour eux. L'attaque qu'elle fait contre son corps nous montre la façon dont la pulsion de mort se met au travail pour lui faire du mal. Elle recherche alors la douleur dans son corps, ou un moyen de le sentir comme substance vivante.

Dans la cure, il faut voir ce qui cause l'éveil de l'angoisse, que le sujet puisse donner une valeur à son dire et qu'à travers ses paroles et avec la

boussole de l'angoisse qui ne ment jamais, elle localise par le signifiant quelque chose de l'objet de jouissance qui l'habite singulièrement. Si l'adolescente ne consent pas à sa position de jouissance inconsciente dans le fantasme, l'angoisse émerge.

L'adolescence nous enseigne que le sexuel, pour le parlêtre, est symptomatique. D'où la nécessité d'un symptôme pour contourner ce qui fait trou. Il faut traiter les adolescents avec la même délicatesse que celle qui convient au traitement du traumatisme pour qu'il y ait une possibilité de rencontre. Et les accompagner dans leurs petites inventions qui leur permettront une certaine satisfaction et les feront sortir du mortel. Yolanda étudie la musique depuis l'âge de neuf ans, mais c'est justement au cours de l'analyse qu'elle se rend compte qu'elle a certaines compétences pour chanter. Elle le découvre par hasard et il y a une reconnaissance de la part de ses professeurs qui lui offrent la possibilité d'entrer dans des chœurs formés par les étudiants. Cela va lui permettre de sortir et de se montrer sans cicatrices... L'accès à la cure a permis à Yolanda de passer d'une jouissance mortelle à un gain de vie, de désir.

Maintenant je vais vous parler d'Anna, une adolescente de quinze ans qui consulte pour des crises d'angoisse et l'apparition soudaine de symptômes de peur effrayante ou de terreur, habituellement accompagnés d'une sensation de mort imminente selon son diagnostic psychiatrique. Ses peurs sont apparues il y a un an. Elle a alors suivi un traitement pharmacologique, mais les symptômes ont continué et c'est à ce moment-là que ses parents ont décidé de consulter.

Dès le premier entretien, Anna raconte tous ses malaises, parce qu'elle pense aussi qu'elle a toutes les maladies qu'elle connaît de son entourage. Elle est en quatrième année de l'ESO⁵, elle est très brillante dans ses études et étudie le violon à l'école de musique de sa ville. C'est une fille très intéressée par la littérature et qui ose écrire quelques poèmes. Mais en tant que fille, elle se plaint qu'elle n'est pas très gracieuse, elle n'aime pas son corps, elle est plus grosse que ses amies qui ont eu des « petits amis ». Elle est la seule qui n'a jamais eu d'expérience réelle, seulement virtuelle et, surtout, elle regarde excessivement les sites pornographiques sur internet. Anna m'avoue que dans les chats des réseaux virtuels, elle se fait passer pour un garçon ou pour une fille et qu'elle a des liaisons amoureuses avec les deux sexes. Elle imite beaucoup les jeunes célébrités qui annoncent leur bisexualité, surtout celle qui est son idole : une certaine Lily-Rose Depp, fille de Johnny Depp.

Elle imite aussi les jeunes filles des films pornos. Elle veut obtenir un savoir sur la jouissance et sur son propre corps. Devant la non-réponse de sa mère sur la féminité et sur la jouissance féminine, ces autres femmes de la pornographie lui offrent un possible modèle identificatoire. Mais la technologie permet aussi à Anna de choisir différents partenaires, différents désirs et différentes satisfactions, chacun selon sa singularité et donc sa modalité de jouissance, ce qui dans la vie réelle lui serait plus difficile.

« J'aime le monde virtuel, il se répète à satiété, là je me sens sûre, je peux tout essayer sans me dire que je ne devrais pas le faire. » Mais elle a peur que ses parents apprennent ce qui lui arrive. Elle pense que sa mère accepterait sa bisexualité, mais pas son père.

Il y a quelque chose de l'insupportable qui se manifeste chez cette fille et qu'a mis en évidence le monde virtuel. Rencontrer un psychanalyste peut permettre à Anna de trouver des voies d'apaisement, car les usages du virtuel peuvent aussi laisser l'adolescent dans une impasse.

Mais qu'en est-il de l'amour chez Anna ? Pour Lacan, l'amour supplée au rapport sexuel qui n'existe pas. Le monde virtuel n'empêche pas Anna de rêver et de se réveiller de ses rêves. Elle pourra être prête à prendre le risque d'une rencontre avec l'Autre sexe qui ne s'appuie pas sur la garantie d'un savoir. Ainsi, dans l'amour, nous ne pouvons pas prédire ni savoir ce qui sera dit ou fait : nous ne savons pas ce qu'il faut faire avec le partenaire. Cela ne s'enseigne pas, ni dans les ateliers d'éducation sexuelle des écoles, ni dans la pornographie en ligne.

* ↑ Présenté lors des Journées nationales EFCL-France 2021 : « Hystéries », à Paris les 27 et 28 novembre 2021 à Paris.

1. ↑ S. Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie* (1895), Paris, PUF, collection « Bibliothèque de Psychanalyse », 2002.
2. ↑ S. Freud, « Fragments d'une analyse d'hystérie », dans *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. VI, 1901-1905, Paris, PUF, 2006.
3. ↑ H. Bonnaud, *Le Corps pris au mot*, Paris, Navarin, 2015, p. 102.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 254.
5. ↑ Educación secundaria obligatoria, équivalent du collège.

Karim Barkati

Conversions d'et moi *

Non pas l'émoi

Le titre de mon intervention est issu d'un malentendu de traduction dans les *Études sur l'hystérie*¹. J'ai conservé ce titre pour nous rappeler à quel point il y a un risque de faire fausse route avec les traductions de l'œuvre de Freud.

La conversion « d'émoi », en un mot, est la traduction qu'on lit dans l'édition française originale des PUF de 1956, de l'expression cruciale « *Conversion der Erregung*² ». Or *Erregung*, c'est l'excitation, ce qui connote bien autre chose que l'émoi³. Conversion « d'et moi », en deux mots, est un jeu de mots qui m'est venu à partir de ce mot « d'émoi », sans doute parce que dans ces *Études* Freud insiste sur le moi. D'une part, le moi y est l'agent de la conversion, c'est-à-dire l'instance qui décide et réalise l'acte même du refoulement. D'autre part, Freud avance ici l'idée d'un moi-conscience, *Ichbewusstsein*⁴, comme un lieu, par opposition au non-moi, l'autre lieu, celui des représentations qui ont été refoulées hors du moi. Par ailleurs, le symptôme acquiert dans les *Études* un statut revendicatif, Freud soutient qu'il a son mot à dire⁵, et j'ajoute qu'en quelque sorte il nous dit : « Et moi ? »

Aujourd'hui, je ne vais donc pas vous parler de l'émoi. Je ne vais pas non plus développer la question du moi. Je vais plutôt me concentrer sur le processus de la conversion, tel que Freud le formalise dans ces *Études* à partir de sa jeune pratique avec des hystériques, pour déplier certaines homogénéités qui me sont apparues avec les conceptions de l'inconscient réel de Lacan, au tournant du séminaire *Encore*⁶.

Déductibilité de la coalescence de la réalité sexuelle et du langage dans les *Études*

On sait que dans ces *Études sur l'hystérie* sont déjà présentes les notions d'inconscient, de résistance, de transfert, de sexualité et de symbolique. Ce qui se voit peut-être moins immédiatement et qui m'a frappé, c'est

une grande proximité de certaines idées précoces de Freud avec plusieurs idées d'un enseignement plutôt tardif de Lacan.

En particulier, je vais tenter de montrer que l'idée de la « coalescence de la réalité sexuelle et du langage ⁷ », comme Lacan s'exprime dans la conférence à Genève sur le symptôme en 1975, peut déjà se lire dans ces *Études sur l'hystérie* du premier Freud, vers 1895, c'est-à-dire avant sa *Traumdeutung* et même avant la psychanalyse.

L'analyse d'une anosmie après coup

Lucy, qui souffrait de dépression et de fatigue, avait totalement perdu l'odorat. Ni l'ammoniac ni l'acide acétique ne lui faisaient de l'effet, elle ne sentait rien... sauf une odeur, une odeur de brûlé tenace, mais qui n'existait pas ! Ce symptôme étrange est apparu sur le tard, entre ses vingt et trente ans, alors qu'elle était gouvernante dans la maison d'un père veuf et de ses deux jeunes filles. Ce symptôme hystérique tardif et son traitement donnent à Freud l'occasion de formaliser un modèle de la conversion hystérique.

Dans la cure, Lucy se remémore d'abord que l'entremets préparé avec les filles avait brûlé au moment de la réception de la lettre de sa mère, et que cette lettre lui rappelait douloureusement qu'elle avait trahi, en donnant sa démission de la maison où l'ambiance était devenue intenable pour elle, sa promesse de remplacer la mère défunte des filles.

Mais l'odeur de brûlé ne disparaît pas encore après cette remémoration. Il faudra que l'espoir de l'amour du patron à la suite d'un entretien puisse s'avouer. Lucy donne à ce moment à Freud une réponse dont il dit qu'il n'a pas de meilleure description du refoulement ; je cite Lucy : « Je l'ignorais ou plutôt je ne voulais pas le savoir, je voulais le chasser de mon esprit, ne plus jamais y penser, et je crois y avoir réussi ces temps derniers ⁸. »

Une fois cette scène traumatique en deux temps mise au jour, l'odeur de brûlé s'estompe, mais une autre odeur arrive, une odeur de cigare cette fois. Pourquoi cette odeur ? Lucy retrouve une première scène, dans une odeur de cigare, où le vieux comptable de la famille se fait rudoyer par le père qui ne veut pas qu'on embrasse ses enfants. Puis, à nouveau, elle se souvient d'une deuxième scène, antérieure, où c'est elle-même qui fut rudoyée par le père après qu'une dame eut embrassé les petites sur la bouche, le père menaçant Lucy et ajoutant qu'elle serait tenue pour responsable si cela se reproduisait.

De la promotion de certains *Vorstellungskomplexe* à un certain firmament de jouissance

Je vous propose maintenant un petit jeu de notation appliqué au modèle freudien de la conversion tel qu'il est déplié dans les *Études*. Ce jeu devrait nous suggérer des questions sur la possibilité d'une homologie ou d'une généalogie avec l'idée lacanienne de la coalescence entre signifiant et jouissance.

Je cite la traduction OCF (*Œuvres complètes* de Freud) de l'une des formulations de Freud sur la conversion :

« Le mode hystérique de défense [...] consiste [...] en la conversion de l'excitation en une innervation corporelle, et le gain est ici que la représentation inconciliable est repoussée hors du moi-conscience ⁹. »

Reprenons les étapes du processus de conversion, dans leurs termes freudiens, avec la liste et le tableau ci-dessous.

1. Il y a d'abord la rencontre avec une représentation inconciliable, *unverträglich* *Vorstellung* ¹⁰, trop pénible pour le moi.

2. Le moi va en développer une aversion, *Abneigung des Ich* ¹¹, après coup.

3. C'est seulement lors du deuxième événement qu'intervient le refoulement de cette représentation hors du moi-conscience, *aus dem Ichbewusstsein gedrängt* ¹², mais avec un arrachement de l'affect lié à cette représentation, *entriessene Affect* ¹³, qui ne peut pas être refoulé, lui. Lacan soutient cette vue, notamment dans le séminaire *L'Angoisse* : « Ce que j'ai dit de l'affect, c'est qu'il n'est pas refoulé. Cela, Freud le dit comme moi. Il est désarrimé, il s'en va à la dérive. On le trouve déplacé, fou, inversé, métabolisé, mais il n'est pas refoulé. Ce qui est refoulé, ce sont les signifiants qui l'amarrent ¹⁴. »

4. Puis, à partir de cet affect arraché, se créent de fausses connexions, *falschen Verknüpfungen* ¹⁵, avec d'autres représentations à disposition dans le conscient, sous l'effet d'une contrainte à l'association, *Zwang zur Association* ¹⁶.

5. Et enfin il y a la formation du symptôme lui-même, à partir de cette nouvelle connexion, par innervation dans le corps, *in eine körperliche Innervation* ¹⁷.

On a ici clairement deux représentations distinctes, disons S_1 et S_2 , et un seul et même affect, disons α . J'ajoute une étoile en exposant, par exemple S_1^* ou S_2^* , pour dénoter la promotion d'un signifiant à un certain firmament de jouissance.

	<i>Trauma</i>		<i>Conversion</i>		
	Premier accident	Aversion du moi	Refolement du souvenir	Fausse connexions	Innervation du symptôme
Cs	$(S_1, \alpha^\infty) \longrightarrow (S_1^*, \alpha)$		(S_2)	(S_2, α)	$\Sigma \equiv (S_2^*, \alpha)$
PCS			$\alpha?$		
Ics			$S_1^* \dots \dots \dots \rightarrow S_1^* \equiv \ker \Sigma$		

Avec ces lettres, il nous vient les notations suivantes.

1. Pour l'accident traumatique : le couple (S_1, α^∞) , soit la représentation inconciliable et son affect pénible ensemble, comme l'inclination de Lucy pour son patron et l'horreur anticipée des moqueries de ses collègues s'ils l'apprenaient.

2. Pour l'aversion du moi : le couple (S_1^*, α) , où une force de répulsion du moi s'attache à la représentation.

3. Pour le refolement : S_1^* dans l'inconscient, qui deviendra le noyau du symptôme, et α dans le préconscient, pour l'affect arraché.

4. Pour la « mésassociation ¹⁸ » nouvelle : le couple (S_2, α) , comme le couple de l'odeur circonstancielle de brûlé ou de cigare, et l'humeur inhabituellement dépressive.

5. Pour le symptôme : le couple (S_2^*, α) , comme la double souffrance des hallucinations olfactives et de la dépression.

D'abord, le fait de noter ces deux représentations, ces deux *Vorstellungskomplexe*, S_1 et S_2 nous évoque les S_1 et S_2 qui apparaissent déjà sous des formes très diverses et bien connues dans la théorie lacanienne :

- dans l'algorithme S_2/S_1 de la métaphore ou du refolement, qu'on retrouve ici ;
- dans le renvoi langagier $S_1 \rightarrow S_2$ d'un signifiant à un autre ;
- mais aussi dans le S_1 du signifiant maître et le S_2 du savoir ;
- et surtout dans la thèse de la représentation du sujet par un signifiant S_1 auprès d'un autre signifiant S_2 .

Mais le pas le plus délicat est ailleurs, il me semble, au niveau de la question de « la coalescence entre la réalité sexuelle et le langage ¹⁹ ». À ce stade, on pourrait être tenté de considérer que la coalescence se ferait entre la représentation et l'affect, que ce soit dans le couple (S_1, α) ou dans le couple (S_2, α). Sauf que d'une part l'affect, ce n'est pas la jouissance, et que d'autre part Lacan en arrive à poser que le signifiant lui-même est joui.

Alors justement. Qu'est-ce qui déclenche les crises d'hystérie d'après Freud ? C'est tout ce qui vient chatouiller le noyau du symptôme innervé, c'est-à-dire faire résonner les représentations refoulées, ici les S_1^* refoulés.

Quant aux signifiants du symptôme, ici les S_2^* , ils sont jouis également – étant donné leur dimension symptomatique ²⁰ –, comme on peut le voir dans la plainte de Lucy à propos de ce qui l'embête dans ce qui l'agite au niveau de son corps, sa rhinite chronique purulente, son anosmie et ses hallucinations olfactives.

Et déjà en amont du refoulement, ce qui va motiver l'opération du refoulement des S_1^* , Freud en parle dans ses *Études* dans des termes variés et qui nous apparaissent suffisamment évocateurs de leurs rapports à la jouissance :

- l'inconciliabilité de la représentation ²¹,
- l'aversion du moi ²²,
- la « somme d'excitation » qui va « au-delà de la capacité individuelle de charge ²³ »,
- ou encore le *Nichtwissenwollen*, c'est-à-dire le non-vouloir savoir ²⁴.

Tous ces éléments sont bien de l'ordre d'une jouissance de la représentation, ou d'une jouissance par la représentation, autrement dit : de l'ordre du signifiant joui.

Des représentations pas sans excitation
















J'ai essayé de montrer qu'il est possible de faire une lecture des *Vorstellungen* freudiennes des *Études sur l'hystérie* avec l'idée du signifiant joui lacanien. On a vu que certaines de ces représentations, qui sont des signifiants, ont rencontré un excès d'excitation, *Erregung*, et deviennent après coup effectivement jouies, spécialement dans l'inconscient, comme dans le symptôme.

Cette monstration serait une extension antérieure à l'*Au-delà du principe de plaisir* ²⁵ du second retour à Freud, second retour nécessité par l'introduction du concept de jouissance par Lacan, et avancé par Bernard Toboul dans son article « L'homme pulsionnel ²⁶ ».

Je nous laisse la question du dédoublement du symbolique dans le nœud borroméen à quatre, en inconscient d'un côté et en symptôme de l'autre côté – et dont on a revu ici qu'ils ne vont pas sans la jouissance – pour une éventuelle prochaine étude sur les *Études*.

* ↑ Présenté lors des Journées nationales EPFCL-France 2021 : « Hystéries », à Paris les 27 et 28 novembre 2021.

1. ↑ S. Freud, *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, trad. Anne Berman, 1^{re} éd. 1956, 15^e éd. 2002.
2. ↑ On trouve cette expression de « conversion de l'émoi » à plusieurs endroits, dès le cas d'Emmy von N., jusqu'au chapitre IV sur la psychothérapie de l'hystérie (*ibid.*, p. 230), et notamment dans la partie de l'épocrise de Lucy R. avec cette définition-clé de la défense hystérique : « La défense hystérique [...] consiste alors en une conversion de l'émoi en innervation somatique. » (*Ibid.*, p. 96.) Voici l'original en allemand : « Die hysterische Art der Abwehr [...] besteht nun in der Conversion der Erregung in eine körperliche Innervation. » (S. Freud et J. Breuer, *Studien über Hysterie*, Leipzig und Wien, Deuticke, 1895, p. 105.) La traduction française des œuvres complètes de Freud (OCF) restitue le terme d'« excitation » : « Le mode hystérique de défense [...] consiste alors en la conversion de l'excitation en une innervation corporelle » (S. Freud, 1893-1895, *Œuvres complètes*, tome II, *Études sur l'hystérie et textes annexes*, Paris, PUF, 2009, p. 141).
3. ↑ Je remercie Bernard Toboul de m'avoir indiqué que Lacan avait déjà dénoncé la traduction d'un terme voisin et ultérieur, celle de *Triebregung* en « émoi pulsionnel » : « Quoi qu'il en soit, il est certain que la traduction, qui a été admise, de *Triebregung* par émoi pulsionnel, est une traduction tout à fait impropre, et justement de toute la distance qu'il y a entre l'émotion et l'émoi. » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 22.)
4. ↑ « Der Gewinn dabei ist der, dass die unverträgliche Vorstellung aus dem Ichbewusstsein gedrängt ist. » (S. Freud et J. Breuer, *Studien über Hysterie*, *op. cit.*, p. 105.)
5. ↑ « [...] on observe que ledit symptôme a, lui aussi, "son mot à dire" et c'est un phénomène intéressant et qu'il n'y a pas lieu de redouter » (S. Freud, *Études sur l'hystérie*, *op. cit.*, 2002, p. 240).
6. ↑ « Je me suis longtemps demandé ce qui fondait le pas, franchi dans le séminaire *Encore*, qui a fait passer Lacan de l'accent mis pendant des années sur la structure de langage, sa logique et sa topologie, à l'accent mis sur les effets de *lalangue* écrite en un mot, avec la thèse, inouïe par rapport à ce qui précède, de l'inconscient, "élucubration de savoir". » (C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 21.)
7. ↑ J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1975.
8. ↑ S. Freud, *Études sur l'hystérie*, OCF, *op. cit.*, p. 135-136.
9. ↑ *Ibid.*, p. 141.
10. ↑ S. Freud, *Studien über Hysterie*, *op. cit.*, p. 105.
11. ↑ *Ibid.*, p. 235.

12.  *Ibid.*, p. 105.
13.  *Ibid.*, p. 250.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 23.
15.  S. Freud, *Studien über Hysterie, op. cit.*, p. 55.
16.  *Ibid.*, p. 57.
17.  *Ibid.*, p. 105.
18.  Ce néologisme « mésassociation » m'est venu sur le modèle des termes *méprise* et *mésusage*, pour tenter de serrer, avec un seul mot, le concept freudien des fausses connexions (*falschen Verknüpfungen*), celles qui sont irrésistiblement produites par la compulsion à l'association (*Zwang zur Association*), juste après qu'un affect a été privé de son signifiant par le refoulement, et qui serviront de substrat à la constitution du symptôme lui-même. Dans mon idée, « mésassociation » peut désigner le processus de rattachement d'une représentation circonstancielle à un affect récemment esseulé et errant, ou désigner le résultat de ce processus, soit le couple de cette représentation de substitution et de cet affect.
19.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », art. cit.
20.  « Mon *Se jouit* d'introduction, ce qui pour vous en est le témoin, c'est que votre analysant présumé se confirme d'être tel à ceci, qu'il revienne. [...] cette position est celle dont il se contente, et justement de s'en plaindre, à savoir de ne pas être conforme à l'être social. Il se plaint qu'il y ait quelque chose qui se mette en travers. Et justement, de ce que quelque chose se mette en travers, c'est ça qu'il aperçoit comme symptôme, comme tel symptomatique du réel. » (J. Lacan, « La troisième », Rome, 1974, *La Cause freudienne*, n° 79, 2011.)
21.  « Il s'avère être une condition inéluctable à l'acquisition de l'hystérie que naisse entre le moi et une représentation qui l'approche un rapport d'inconciliabilité. » (S. Freud, *Études sur l'hystérie, OCF, op. cit.*, p. 141.)
22.  « C'était donc une force psychique, l'aversion du moi, qui avait à l'origine poussé la représentation pathogène hors de l'association et qui s'opposait à son retour dans le souvenir. » (*Ibid.*, p. 295.)
23.  « L'hystérique lui aussi pourra en garder une certaine dose sans qu'elle soit liquidée ; si celle-ci, du fait de la sommation en des occasions similaires, croît au-delà de la capacité individuelle de charge, le coup d'envoi de la conversion est donné. Ce n'est donc pas une thèse étrange, mais presque un postulat, de dire que la formation de symptômes hystériques peut aussi se produire au prix d'un affect remémoré. » (*Ibid.*, p. 196.)
24.  « *Das Nichtwissen der Hysterischen war also eigentlich ein – mehr oder minder bewusstes – Nichtwissenwollen* » – « Le non-savoir des hystériques était donc à vrai dire un... non-vouloir (plus ou moins conscient) » (*ibid.*, p. 295).
25.  S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, Payot & Rivages, 2001.
26.  B. Toboul, « L'homme pulsionnel », *Mensuel*, n° 122, Paris, EPFL, mars 2018.

Sara Rodowicz-Ślusarczyk

Changer la question, la vertu du déplacement *

Si toute question comporte déjà en elle une réponse¹, verdict de Lacan, alors la question de l'hystérique est particulièrement astucieuse, astucieuse dans son manque d'intérêt pour la réponse, qui est en elle-même une réponse... symptomatique.

Voici un exemple, une question posée par Lila à l'époque où elle était adolescente : « En quoi ce désir [de l'homme], qui peut être causé par n'importe quelle image affichée sur les panneaux publicitaires, peut-il me concerner en propre ? » Je tire cet exemple d'un livre d'Alain Didier-Weill, *Lila et la lumière de Vermeer*². Au cas où cela ne serait pas évident, je souligne qu'il s'agit d'un semblant de question, une question sur le point de devenir une plainte, voire une accusation, dans la vie ultérieure de Lila.

À l'âge adulte, au début de son analyse, Lila se trouvait toujours dans la même position vis-à-vis de son partenaire, incapable de lui parler librement, toujours soumise en quelque sorte à l'impératif cruel et idiot, qui n'était jamais articulé par son partenaire, mais qu'elle imaginait : *sois belle et tais-toi*. Cette position aliénée était un motif de son analyse, car elle la comparait à la position agréable de sa vie professionnelle de chanteuse. En chantant, elle sentait qu'une partie d'elle-même (inconnue, sans image, et pourtant réelle) pouvait se manifester. Dans le contexte du concert, elle a traduit le regard écoutant du public en une invitation : *chante et deviens belle*, qui contrastait avec le cruel *sois belle et tais-toi*. Une voix qui chante n'est pas la même qu'une voix qui parle, c'est sûr. Mais ce contexte sublime permettait un certain contrôle, l'Autre incarné par le public est plutôt anonyme et exclut la rencontre surprenante avec un désir individuel et corporel.

On pourrait dire qu'en posant la question « En quoi ce désir [de l'homme], qui peut être causé par n'importe quelle image, peut-il me concerner en propre ? », Lila récupère le problème de sa beauté en tant que femme sur le plan politique, en rapprochant l'universel du singulier... mais sa politique, dans l'échec de ce rapport, ne va pas très loin. Elle s'est interrogée sur le désir de l'homme, mais s'en est moquée, dans l'incrédulité que

cela la concerne vraiment. Dans une certaine mesure, elle avait raison. Nous pourrions même être dupes et admirer l'incrédulité ironique comme l'avantage que possède l'hystérique de connaître l'inexistence du rapport sexuel. Mais il semble que ce soit une manière exemplaire de présenter une question sans réellement la poser. Et s'il y a là, dans cette question symptomatique, un savoir, c'est néanmoins une question qui est sur le point de devenir une plainte. En fin de compte, elle masque ce qui ne peut être su.

Mais avant de corriger l'hystérique, je voulais souligner la vertu d'élever au niveau de *La* question ce dont l'obsessionnel ne fait que douter. Il est nécessaire à la possibilité de s'adresser à quelqu'un, par exemple à l'analyste. Dès lors que la plainte devient une question, elle implique le destinataire, cette fois l'analysant, à qui l'analyste la renvoie, et le sujet supposé savoir devient leur cause commune.

La fonction particulière de la question, son insistance, peut aussi être saisie à un niveau plus primordial et abstrait – mais qui est en fait très clinique. Et c'est bien ce qui nous permet de voir l'envers du discours, dont l'emprise sur nous est structurelle. Il est intéressant de noter qu'un des exemples que Lacan nous donne du fonctionnement du discours sans parole est le surmoi³. Le surmoi permet de paraphraser le discours qui peut structurer toute conduite silencieuse, comme ce qui est « en forme de », où le contenu est sans importance. Cette forme, remontée à l'articulation la plus élémentaire entre les signifiants, cellule de base de la relation de S1 à S2, peut être saisie comme une implication, une cause et un effet. Le surmoi commande, c'est la causalité qui est à la base de toute loi, un déterminisme. Le questionnement fournit une résistance, devient vertu du déplacement, exposant cette causalité qui pourrait autrement passer inaperçue, tournant efficacement. Questionner rhétoriquement, c'est laisser cette loi en suspens, exposer son mécanisme en tant que tel, moteur du savoir depuis Socrate.

Ici, comme c'est souvent si typiquement le cas, la résistance de Lila concerne la sexualité. Comment sa question rhétorique peut-elle changer, plutôt que de se taire par une idéalisation de la satisfaction sexuelle ? Ce serait un raccourci, et cette satisfaction est plutôt un objet de mépris pour Lila, trop évident.

Ce qu'écrivit Didier-Weill permet de répondre en termes du savoir. Quand le désir d'un homme la réduisait à une belle image, Lila le permettait, en étant si fidèle au commandement de l'être (si sûre de le savoir) qu'elle ne parlait pas, pas librement du moins, n'oubliant jamais à quoi elle ressemblait. Son corps, réduit à l'image, était donc toujours absent de la situation. Plus elle était certaine de cette image, plus elle était, malgré elle, gardienne

de ce qui échappait à cette image. Quelque chose n'était jamais réalisé dans ce scénario, toujours en réserve, de manière effective. L'hystérique – l'inconscient en exercice en tant que le non-réalisé en exercice⁴. Mais l'inverse du silence de Lila était qu'elle se faisait la gardienne de l'indicible, une limite du réel au sein du symbolique, un réel comme négatif. Il n'est pas surprenant que ce soit là qu'elle ait situé son idée de *La* féminité. Elle croyait en son mystère et lui attribuait une sorte de pouvoir, qui pouvait être effrayant. Le désir sexuel de l'homme était ainsi pour elle la conséquence d'un détournement de leur regard qui, effrayé par la rencontre du sublime féminin, se trouvait pouvoir être rassuré par l'assomption de l'objet sexuel anonyme.

Avec sa position symptomatique, Lila avait trouvé le moyen de confirmer que le désir masculin est quelque chose qu'il faut décliner, et bien logiquement, puisqu'il est aveugle et ne la concerne *vraiment* jamais. Car ce désir est dirigé vers quelque chose, non pas vers ce qui lui est unique à elle, mais vers un but bien défini et, ainsi, banal : l'épuisement dans la satisfaction sexuelle.

Dans l'impératif *sois belle et tais-toi*, Lila fait l'expérience inoubliable et inadmissible de l'incompatibilité entre sa propre image et son propre discours. Elle a raison, il y a une différence, de structure, et dans l'écart entre les deux, il y a une perte. Mais pour Lila, sa propre image de beauté garantissait la possibilité de se rendre absente dans la relation avec les hommes. Ainsi, elle a répété l'expérience de la perte (celle due à une incompatibilité entre son image et son discours), mais en blâmant l'Autre pour cette perte. Et au fond, c'était toujours l'Autre, l'homme, qu'elle faisait perdre, si aveugle qu'elle l'estimait au sublime féminin.

La difficulté de changer la question semble donc concerner la compréhension de la sexualité comme réduite à un but. C'est une réduction qui permet à son tour d'éviter toute articulation entre la sexualité et l'insu. La stratégie de Lila a fait en sorte que le non-su en elle soit l'inconnu, c'est-à-dire qu'il existe à condition d'être exclu de la relation avec un homme, d'être ce dont l'homme est privé. Cette position l'a préservée de l'angoisse, car, en présumant de sa propre beauté, Lila refusait non pas de se retrouver à la place de l'objet du désir, mais d'y être sans l'orchestrer – sans pouvoir maîtriser la réponse précise à la question de ce qu'elle y est. Une défense contre l'impossibilité de savoir – et trouver la représentation – en quoi, comment exactement elle est, en effet, visée par le désir de l'Autre. Si l'on pouvait le savoir, le rapport sexuel existerait, et peut-être même pourrait-elle le faire exister.

Et en dehors du désir de l'Autre, il y a l'impossibilité de savoir exactement ce que l'on est, point. Ce que l'on est en tant que réel, non pas le négatif du symbolique, mais l'existence d'une jouissance qui échappe toujours à ce qui peut être su, mais qui peut néanmoins être vécue. Si le non-savoir peut s'articuler avec la sexualité, on peut l'exprimer dans une belle formule que j'emprunte à Erik Porge : le non-rapport, c'est le sexuel ⁵.

Quelque chose change dans l'éthique de Lila une fois qu'elle consent à ce non-savoir. Un événement, curieusement lui aussi une expérience esthétique, marque pour elle un prélude significatif à cette possibilité. Je ne peux pas développer ici comment il se répercute dans l'après-coup en analyse. Cette fois, pour cette femme très sensible à l'art, ce n'est pas un concert mais une exposition de Vermeer qui a un effet sur elle, où émerge une chose dont le réel *ne pouvait pas être pensé par elle*, mais qui *avait pu être touchée*, et qui concerne sa présence corporelle. Une substance qui suppose une unité, mais, irréductible à la forme d'une image, elle est plutôt consistance. En regardant les tableaux, elle a été frappée par quelque chose que Vermeer a « vu » en elle, et qui lui a permis de répondre : « "Oui, je suis cette image", alors même qu'elle n'avait aucun savoir sur cette image qui lui était invisible ⁶. » Cet événement a eu l'effet de faire ressortir l'existence : « d'une chose, ni belle, ni laide, qui était tout simplement l'aptitude à exister ⁷ ». Elle en a pris conscience lorsqu'elle s'aperçut qu'elle parlait avec légèreté avec son partenaire de choses totalement banales.

C'est ainsi que le non-réalisé qu'est l'inconscient change de poids, ou change de camp. Il n'est pas uniquement le perdu, du passé, mais ce qu'il y a toujours et encore à réaliser, et non sans référence au réel qui fait événement pour le sujet. Changer la question dans l'analyse, c'est d'abord transformer la plainte à la dignité d'une question vraie. Il en est une que l'on entend tout au long du processus d'analyse : « Qu'est-ce que je fais ici ? »

* ↑ Présenté lors des Journées nationales EPFCL-France 2021 : « Hystéries », les 27 et 28 novembre 2021 à Paris.

1. ↑ J. Lacan, Conférence à Louvain le 13 octobre 1972.

2. ↑ A. Didier-Weill, *Lila et la lumière de Vermeer. La Psychanalyse à l'école des artistes*, Paris, Denoël, 2003. Je remercie Sidi Askofaré de m'avoir recommandé la lecture de ce livre.

3. ↑ C'est une question que nous avons élaborée dans le cadre du cartel du LPP avec Cora Aguerre, David Bernard (plus-un), Philippe Madet et Vera Pollo.

« Nul besoin de ces énonciations pour que notre conduite, pour que nos actes éventuellement, s'inscrivent du cadre de certains énoncés primordiaux. S'il n'en était pas ainsi, qu'en serait-il de ce que nous retrouvons dans l'expérience, et spécialement analytique, celle-ci ne s'évoquant en ce joint que pour l'avoir précisément désignée, qu'en serait-il de ce qui se retrouve pour nous sous l'aspect du surmoi ? Il est des structures, nous ne saurions les designer autrement pour caractériser ce qui est dégageable de cet "en forme de..." sur lequel l'année dernière je me suis permis de mettre l'accent d'un emploi particulier, ce qu'il en était de ce qui se passe de par la relation fondamentale, celle que je définis : d'un signifiant à un autre signifiant. » J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, 1969-1970, séminaire inédit, Staferla, leçon du 26 novembre 1969.

4. ↑ J'invente cette formule en condensant la définition de l'hystérique proposée par Lacan dans « Radiophonie » (dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 436), en tant qu'inconscient en exercice (« [...] qui met le maître au pied du mur de produire un savoir »), et sa définition de l'inconscient comme le champ du non-réalisé, qu'il donne dans la leçon du 22 janvier 1964 du séminaire XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ce non-réalisé est ce dont le statut n'est pas ontique mais éthique.

5. ↑ E. Porge, *La Sublimation, une érotique pour la psychanalyse*, Toulouse, Érès, 2018, p. 211.

6. ↑ A. Didier-Weill, *Lila et la lumière de Vermeer, La Psychanalyse à l'école des artistes*, op. cit., p. 20-21.

L'effet inouï de la peinture de Vermeer relève de l'impact de la lumière, une lumière souvent épaisse et explicite mais dont la source n'est pas facile à déterminer. Pour Lila, elle fonctionnait comme si elle éclairait : « Ce qui de son corps ne se prêtait pas à être dessiné mais coloré : la couleur de la chair n'était-elle pas ce qui du corps était soustrait au pouvoir du dessinable, c'est-à-dire au pouvoir de la représentation ? » (*ibid.*)

7. ↑ *Ibid.*, p. 23.

ENFANCE ET PSYCHANALYSE

Réseau Enfant et Psychanalyse

Gérard Fauconnet

Lecture d'un « classique » de la psychanalyse avec les enfants : le « cas Dominique » de Françoise Dolto Ou histoire familiale *versus* discours familial *

Avec la lecture d'un « classique » de la psychanalyse avec les enfants, nous ouvrons une nouvelle rubrique dans le cadre de nos séances de travail du REP (Réseau Enfant et psychanalyse), car il nous a semblé qu'il y avait là une ressource importante dans ses références et variée dans ses orientations, quant aux raisons dont rendent compte les psychanalystes de leurs actions et de leur acte.

Dans cette optique, j'ai retenu le texte de Françoise Dolto parce que j'avais le souvenir qu'il était exemplaire de ce que l'on peut appeler le style et la méthode de cette auteure, et qu'en outre il était susceptible d'apporter du matériel au thème que nous traitons cette année : « Discours familial et structure clinique de l'enfant ». Discours familial paraît plus approprié que discours parental, car si le symptôme de l'enfant relève au plus près du conjugo parental (*confer* « Note sur l'enfant » de Jacques Lacan ¹), le discours dont l'enfant a à répondre s'inscrit plus largement dans les lignées ascendantes, et éventuellement latérales, bien au-delà de père et mère.

Discours familial ? Lors de notre séance du REP de juin dernier ², référence avait été faite à l'article d'Érik Porge où il avance l'idée que « la famille est prise dans un type de discours – celui de l'hystérique – où le savoir est à la place du produit ³ ». Et il précise que « le sujet supposé savoir surgit au point de défaillance du savoir comme produit », où se situe la possibilité de l'acte analytique. Pour le dire d'un autre point de vue et en paraphrasant Lacan : la famille, c'est l'inconscient en exercice. Exercice de quoi ? D'un double impossible ! Exercice de l'impossible d'éduquer et de l'impossible du rapport sexuel.

Ce lien de tout sujet *infans* au discours familial implique-t-il dans la conduite de la cure avec un enfant des modalités spécifiques d'interventions ? Question classique de la pratique avec les enfants.

Dans son travail avec Dominique, au niveau de la construction du cas, la réponse de Françoise Dolto ne souffre aucune ambiguïté : il s'agit d'une « psychanalyse d'enfant en milieu familial ⁴ ». Sans ambiguïté mais non sans équivoque ! Et en précisant que « les séquelles des traumatismes psychiques, quoique ceux-ci soient absolument personnels à tel sujet particulier, ne prennent leur aspect spécifique qu'en tant que résultante dialectique des interventions constamment actuelles de la libido de chacun des membres du groupe ⁵ », elle souligne que la responsabilité éthique de l'analyste tient en la nécessité de prendre en compte les modifications apportées dans l'économie libidinale de la famille, par le travail analytique de l'enfant. Mais comment les prend-elle en compte ?

Venons-en au texte ⁶.

« Douze séances de traitement psychanalytique d'un adolescent apragmatique depuis l'enfance »

Sous ce titre, Françoise Dolto introduit l'histoire clinique de ce garçon qu'elle recevra douze fois. Pendant le même temps, elle aura eu cinq entretiens avec sa mère, dont elle a reçu aussi trois longues lettres, un entretien avec son père ainsi qu'avec son frère aîné.

« Adolescent apragmatique » ! La formule est à noter, car elle restitue en un mot, qui ne donne qu'à voir, la présentation phénoménologique de ce sujet : un garçon qui ne sait rien faire, ou tout au moins qui ne fait rien, sur le plan des apprentissages corporels, scolaires, sociaux et du quotidien. À l'exception notoire de l'apprentissage de la parole, mais dans un registre qui se révélera être de l'ordre de l'imitation (« le perroquet de maman », dit Françoise Dolto), avant de sombrer dans un profond mutisme après la naissance de sa sœur Sylvie, de 2 ans 3/4 plus jeune. Il fait le mort : « Toute image dynamique semble être la signalisation de l'existence de Dominique en tant qu'il est encore vivant, donc pouvant encore être annulé, tué (s'il vit, Sylvie) ⁷. » « Adolescent apragmatique » est le choix que fait Françoise Dolto pour faire entendre que tous les empêchements phobiques de Dominique relèvent de son choix, de ce qu'elle appelle « sa régression psychotique ⁸ ». Il y a donc là l'idée d'une forclusion liée à toute structure de sujet, toujours susceptible d'être réinvestie mais aussi d'être atteignable par le traitement. Dans sa « Postface » à l'histoire clinique, elle conclura que « Dominique n'est guéri que de sa régression psychotique ⁹ ».

Que dit la mère de Dominique lors du premier entretien avec Françoise Dolto ? Beaucoup d'éléments d'anamnèse qui articulent, d'une part, un certain nombre d'éléments plus ou moins objectivés participant à l'établissement

du tableau clinique et, d'autre part, l'histoire familiale dans laquelle Dominique a été pris et qui l'antécède :

– tout d'abord, alors qu'il a presque trois ans, la naissance de sa sœur Sylvie et auparavant son accueil chez ses grands-parents paternels pendant la grossesse, puis son retour en famille où sa sœur a pris sa place dans le berceau de la chambre parentale. La façon dont il réagit à cette situation – mutisme, encoprésie et manifestations caractérielles – passera à peu près inaperçue et ne sera identifiée comme expression de jalousie que lors du premier traitement psychanalytique qu'il engagera lors de sa sixième année ;

Notons en outre que, contrairement à ce qu'avait allégué la mère, le père fera savoir qu'avant la naissance de sa sœur, Dominique était « difficile et exigeant ; il se tapait la tête contre son berceau[...] il se faisait des bleus qui nous faisaient tellement pitié que l'on était obligés de céder ¹⁰ », c'est-à-dire qu'ils le prenaient dans le lit conjugal ;

– puis son séjour chez les grands-parents paternels pendant l'été suivant, dont il revient apaisé et de nouveau propre. Plus tard, devant ses problèmes de scolarisation, il ira aussi passer un an chez eux, dont il reviendra en ayant acquis la lecture, qu'il perdra lors de son retour en famille.

Le deuxième été, qu'il a passé chez les grands-parents maternels, fut abominable : « crise continuelle d'opposition, de colère, de rage [...] Période de mutisme et d'insomnie ¹¹. »

De 8 à 12 ans, son caractère n'a pas changé : « Dans les écoles où il est passé [...] on n'a jamais eu à se plaindre, mais à la maison, sans qu'on puisse dire comment exactement, il rend la vie impossible, impossible veut dire qu'il dérègle tout ¹² » ;

– enfin, cette mère confiera que Dominique à la naissance était fort laid, brun comme son propre père.

Puis Françoise Dolto rend compte de l'histoire de cette mère et du père. De son enfance, madame Bel a le souvenir que « la seule période heureuse » qu'elle dit avoir connue était celle d'un pensionnat religieux où elle a été en grande partie élevée. Elle évoque un épisode quasi mélancolique à dix-huit ans et dit qu'« qu'elle a eu une chance extraordinaire de rencontrer son mari, et qu'ils étaient tous les deux "jumeaux de misère de jeunesse" ¹³. » Sa vie avec son mari se caractérise par ses nombreuses et longues absences pour des raisons professionnelles, dont elle s'arrange au mieux en disant : « Heureusement, je suis très occupée, j'ai les trois enfants, je fais tout moi-même ¹⁴. »

Dans la famille de son mari ont eu lieu plusieurs drames : tout d'abord la mort de son premier frère de 3 ans et 1/2 de moins à la suite de l'ingestion

d'une pièce de train avec lequel monsieur Bel, alors âgé de cinq ans, jouait. Puis la disparition d'un autre frère, qui n'a jamais été élucidée, l'année de la naissance de Dominique. Entre-temps était née une sœur qui elle-même a perdu un fils.

Au terme de ce long entretien (il occupe dix-neuf pages !), doté de cette longue et riche histoire familiale, Françoise Dolto reçoit Dominique pour la première fois. Elle se présente et lui demande s'il a quelque chose à dire pour lui « expliquer comment lui-même se sent ¹⁵. » Il lui dit : « *Voilà, moi je ne suis pas comme tout le monde...* » Trois éléments sont mis d'emblée en jeu dans cette séance et la structurent tant dans les énoncés de ce jeune patient que dans les interprétations de sa psychanalyste.

Tout d'abord, si l'on suit le déroulement de ses énoncés, le rapport que Dominique entretient avec sa « folie » : « Je pense que j'ai subi une histoire vraie – qui t'a rendu pas vrai ¹⁶ » prolonge Françoise Dolto. Référence à l'Autre dont ce sujet se sent exclu, ce qu'approuve l'interprétation de son analyste qui la situe dans le registre de la vérité. Cette exclusion, d'où Dominique se la représente-t-il ? Quand il boucle la séance par un « Je déraisonne », d'où appréhende-t-il sa folie ? Si folie il y a ? La réponse de Dolto, « Peut-être t'es-tu déguisé en toqué pour ne pas être grondé », l'inscrit comme responsable du choix de la « régression psychotique » comme défense face au danger que représentaient les pulsions en jeu. Responsabilité du sujet ou « obscure décision de l'Être » ? Comment ne pas avancer l'idée qu'il y a dans cette intervention une référence à un certain savoir analytique, mais qui ne s'inscrit pas dans l'expérience du discours analytique en tant que tel ? Savoir sur la psychose infantile comme régression, c'est-à-dire comme inscrite dans la fonction et le champ de la parole et du langage faisant dire à Dolto : « Je vois que tu t'es déguisé en fou ou en idiot, et que tu ne l'es pas, puisque tu t'en aperçois et que tu veux changer. » Un démenti sur la possibilité de toute folie ? Le savoir dans cette cure d'enfant n'est pas celui du discours familial dans lequel ce sujet aurait trouvé place, ou pas s'agissant de psychose, mais le signifié de la longue histoire que la mère vient de dérouler.

Cela est encore plus frappant avec le deuxième élément qui structure ce premier entretien, présenté comme causal : la place et la fonction de la naissance de la petite sœur. « *Je pensais me retrouver dans la salle quand j'étais petit, je craignais les cambrioleurs, ça peut prendre l'argent ça peut prendre l'argenterie, vous ne pensez pas tout ce que ça peut prendre.* Il se tait. Je pense en moi-même : la salle, ne serait-ce pas la "sale" et je dis : *Ou bien ta petite sœur* ¹⁷ ? » L'analyste entend là une métaphore : « salle » se

substituée à « petite sœur » pour dire « la sale », celle à laquelle il s'est substitué lui-même dans l'encoprésie. Cette métaphore surgit entre la ligne de l'histoire que la mère de Dominique vient de raconter, et celle du savoir sur laquelle s'appuie l'analyste pour conduire la séance : « C'est devant un cas de jalousie du puîné que nous sommes avec Dominique, devant les conséquences déréalisantes d'une réalité non acceptable¹⁸. » Cette proposition a pour Françoise Dolto une valeur universelle : « J'ai donné dans mon travail sur la jalousie du puîné une étude théorique et clinique des réactions dites de jalousie, et j'ai montré que se confirmait, dans diverses observations, et depuis lors dans tous les cas que j'ai connus, l'hypothèse que les troubles de l'enfant aîné de moins de 4 ans étaient toujours dus à un conflit dans la structuration du sujet¹⁹ », structuration qui tient *majeurement* à l'introjection du moi idéal qu'incarne le puîné.


Le troisième élément qui définit cette première séance est celui du transfert : « Oh ! vous alors, comment est-ce que vous savez tout ? », interpellée Dominique par trois fois sa psychanalyste, transfert qui va se déplier lors de la deuxième séance, où Françoise Dolto repère la place qu'elle y occupe comme « sorcière » : « La seule dynamique qui soit une représentation d'image du corps formel : être mis entre des mâchoires broyeuses [...] Entre nous, c'est une inter-consommation, selon ce qu'il comprend des relations libidinales²⁰. » Transfert, me semble-t-il, non pas à un sujet supposé au savoir, mais à un sujet qui sait, un « crack », cette sorcière qui craque, broie son interlocuteur.





















Discours familial versus histoire familiale

Cette lecture, même partielle, de ce compte rendu de travail analytique avec un adolescent introduit me semble-t-il assez bien la différenciation à faire entre histoire et discours familial. De la longue histoire familiale de Dominique, vont être mises en jeu dès la première séance, et pour partie dans les suivantes, les significations qu'elle prend comme autant de références au savoir analytique : principalement dans ce cas à la fonction structurante de « la jalousie du puîné » et à la psychose conçue comme régression. Celles-ci s'articulent plus largement au corpus analytique au titre de la dialectique du narcissisme et des relations objectales, de la signification phallique et de l'enjeu normativant de l'œdipe. La place du signifiant phallique capitonne cette formalisation sous la forme du fétiche : Dominique est défini au sein de la structure familiale comme fétiche phallique de la mère qui donne valeur traumatique à la naissance de sa petite sœur ; objet fétiche de la mère et non pas symptôme du discours familial ou objet du fantasme maternel.

L'histoire familiale ne fait pas discours ; discours d'où le sujet a à répondre. La signification que cette histoire prend dans son lien au savoir analytique a, me semble-t-il, valeur de signifiant maître. L'histoire familiale n'est-elle pas plutôt un discours du maître ? Et la pratique analytique avec les enfants ne rejoint-elle pas aussi en ce point celle avec lesdits adultes ? D'avoir à l'aborder, comme le rappelait Freud, sans savoir *a priori* !

Mots-clés : histoire familiale, discours familial, régression psychotique.

*  Rendez-vous du REP : « Discours parental et structure clinique de l'enfant », Clermont-Ferrand, 15 janvier 2022.

1.  J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 373.
2.  Matinée de travail « Paroles, paroles, paroles ou pas », proposée par le Réseau Enfants et Psychanalyse à Clermont-Ferrand le 5 juin 2022.
3.  E. Porge, « Le transfert à la cantonade », *Littoral*, n° 18, Toulouse, Érès, janvier 1986, p. 9.
4.  F. Dolto, *Le Cas Dominique*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », n° 49, 1971, p. 170.
5.  *Ibid.*
6.  Dont je n'ai retenu que la première partie et que je n'interrogerai que sur le plan histoire familiale et conduite de la cure.
7.  *Ibid.*, p. 70. « Sylvie » est le signifiant nodal, dans son équivoque, de la construction du cas par Françoise Dolto.
8.  *Ibid.*, p. 171.
9.  *Ibid.*
10.  *Ibid.*, p. 35.
11.  *Ibid.*, p. 15.
12.  *Ibid.*, p. 19.
13.  *Ibid.*, p. 21.
14.  *Ibid.*, p. 23.
15.  Lire le compte rendu de cette séance p. 29 à 30.
16.  *Ibid.*
17.  *Ibid.*
18.  *Ibid.*, p. 73.
19.  *Ibid.*, p. 71-72.
20.  *Ibid.*, p. 43-44.

XI^E RENDEZ-VOUS DE L'IF-EPFCL

*Traitement du corps dans l'époque
et dans la psychanalyse*

Buenos Aires, 29 juin-3 juillet 2022

Prélude

Cédric Bécavin

Traitement de texte, *sa mise en forme mathématique* *

Ce travail a comme visée de mettre en chantier l'hypothèse suivante : la dimension thérapeutique d'une cure serait celle d'une incorporation – l'incorporation étant considérée comme un traitement de texte, c'est-à-dire une civilisation de jouissance prenant ses marques dans des effets de corps, par l'opération signifiante.

Dans un second temps, il sera évoqué le trajet d'une cure analytique qui peut mener jusqu'au point d'in-traitable, c'est-à-dire à ce qui ne s'incorpore pas. C'est le passage par un point de tore amenant à prendre aperçu de l'objet qui manque, passage qui augure une nouvelle ponctuation par la lettre.

L'incorporation

« Quand je parlais de ces choses-là aux autres, c'est comme si ça leur passait au-dessus de la tête, ici c'est pas pareil, c'est comme si quand je l'avais dit, je n'avais plus besoin de le redire, et que tout ça c'était plus dans ma tête », tels sont les propos d'un jeune patient de huit ans lors d'une séance conclusive ; patient qui désormais n'éprouvait plus l'envie de venir. Quelque temps auparavant, sa mère avait pris rendez-vous, elle se questionnait « sur une précocité, ou un TDAH, ou une agitation motrice », bref, son fils avait un truc. Ce patient avait en effet un truc... à dire.

Que s'est-il passé et par où ? Telle est ma question. L'hypothèse est la suivante : du vivant non passé à la mortification s'agitait en trop. En venant dire, par la *dire-action*, ça lui est donc sorti « de la tête ». Traitement de jouissance, effets de corps en témoignent. Pour ouvrir cette question, je propose de considérer le lieu auquel se réfère ce jeune, le « ici » ; puis de développer en quoi d'avoir trouvé un lieu a eu effet de corps symbolique.

Alors, « ici », qu'est-ce donc ? Ce patient a trouvé un lieu, un « ici » qui fasse *a-causé de réception* sur sa vérité de jouissance, les effets

thérapeutiques en sont la conséquence, j’y reviendrai. Colette Soler dans son ouvrage *Retour sur la « fonction de la parole »* précise : « Dans la structure de l’interlocution l’Autre y a une fonction qui n’est pas d’intersubjectivité, il est “témoin de la vérité” [...] celui à qui s’adresse la parole, n’est pas constituant, il est le témoin, voire le “garant” de la vérité ¹. » Elle poursuit : « Il n’est pas de parole qui ne prétende à la véracité et qui dès lors ne l’implique ². » Le patient est venu dire, par le détour et le recours nécessaire d’un témoin, ce qu’il croit être son vrai. Il a ainsi déposé un bout de sa vérité de jouissance. Ce dépôt est passé au corps. C’est en cela que la *dire-action* peut être thérapeutique, à condition qu’il y ait du témoin averti. Ici, c’est un témoin qui se sait en fonction de supposé savoir, sans s’y croire. Un témoin en place de semblant d’objet. Je cite Lacan dans *Radiophonie* : « Est-ce, *supposé* qu’il est ce sujet, savoir la vérité ? Vous apercevez-vous où ça va ? N’y pensez pas surtout, vous risqueriez de tuer le transfert ³. » Un témoin en fonction qui fait causer donc. C’est par là, là où le témoin ne sait pas ce qui cause car l’objet n’est pas représentable, que quelque chose qui échappe par les dits du patient peut faire, en retour, traitement de jouissance.

Pourquoi cet aller dire peut prendre valeur thérapeutique ? Parce que cet Autre du langage rencontré produit des effets de corps. Toujours dans *Radiophonie*, Lacan définit l’effet de « *corpse* », *corpse* en anglais signifiant cadavre : « La sépulture, soit où d’une espèce, s’affirme qu’au contraire d’aucune autre, le corps mort y garde ce qui au vivant donnait le caractère : corps. *Corpse*, reste, ne devient charogne, le corps qu’habitait la parole, que le langage *corpsifiait* ⁴. » Le corps situe la perte de l’organisme par le signifiant. C’est en ces termes que je lis la formule de Lacan dans *Radiophonie* : « On voit que parler de “corps” quand il s’agit de symbolique, n’est pas une métaphore. Car le dit “corps” se trouve – pour le corps pris au sens naïf – déterminant : le premier fait le second de s’y incorporer ⁵. »

Je reprends l’exemple du jeune patient. L’agitation motrice est l’agitation de ce qui n’est pas passé au corps, au sens de ce qui n’a pas été symbolisé, n’a pas été mortifié à l’usage de la parole par les rets du signifiant. L’acte de dire sous transfert fait opération de corps, fait incorporation. Pour avoir trouvé un lieu pour se dire, de la jouissance s’est donc civilisée, selon la formule de Lacan dans *La Troisième* ⁶. Lacan définit d’ailleurs le corps notamment comme « le lieu de l’Autre ⁷ », l’Autre du langage. Le sujet cède sa jouissance à l’Autre du langage. Cette jouissance devenue castrée par l’Autre du langage prend sa marque dans le corps. Effet de réduction. Dans son *Prélude*, Colette Soler rappelle la corpo-rection, la rection au sens grammatical. Je cite : « Le corps, pas l’organisme mais le corps, se fabrique donc par... la grammaire, la syntaxe, qui elle-même suppose le lexique venu de

*lalangue*⁸. » En venant dire, ce jeune patient a travaillé, il a consenti à produire son vocabulaire, un traitement de jouissance par le texte.

Le reste


Qu'est-ce qui pousse un analysant à produire des signifiants, de nouveaux signifiants, qu'est-ce qui pousse un sujet au traitement de texte donc, jusqu'à, en d'autres termes, entr'apercevoir et traverser son fantasme ? J'avance que ce qui pousse est un dire qui ex-siste au texte, soit le réel de l'être. Je cite Lacan dans *L'Étourdit*, cette bascule : « La structure, c'est le réel qui se fait jour dans le langage⁹. » Cette bascule est considérable, et, quand elle se produit, la traversée de l'angoisse en est le prix. À cet endroit, dans cet « ici »-là, il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Pas de témoin. Pas de garantie.
















Cette bascule implique que pas tout de la jouissance est castrable. Elle implique que le reste, ce reste de jouissance qui se situe hors signifiant, est un bout qui n'entrera pas au corps du symbolique. Un intraitable donc, un *in-civilisé*. Retournement. Le signifiant, le savoir, la vérité prennent dès lors une dimension comique, de facticité. Les productions, les élucubrations sur le réel sont des formulations qu'un sujet produit à partir d'un dire qui lui ex-siste. Le trajet d'une cure analytique est donc de passer du *t'horrifié* (l'horreur de savoir) au *t'ordure* (le reste). Ce trajet fait apparaître l'auteur du texte du fantasme, celui dont le sujet n'a pas idée : l'objet *a*. L'angoisse est le carrefour de cette bascule. L'angoisse est un temps logique où le sujet, qui se croyait représenté, rencontre l'intervalle entre les mots, le lieu de l'autre jouissance, du féminin. Celui qui se pensait sujet se voit l'objet qu'il est et qu'il devient à l'approche de l'objet qu'il rate à re-trouver. C'est ainsi que je lis la citation de Lacan dans *La Troisième* : « Y'a rien de plus dans le monde qu'un objet (*a*), chiure ou regard, voix ou tétine, qui refend le sujet et le grime en ce déchet qui, lui, au corps, ex-siste¹⁰. » Le sujet disparaît à l'approche de l'objet qui n'est pas représentable. C'est le trou, le vrai trou du nœud borroméen. Dans ce temps, l'arrangement avec le lapsus originel du nœud ne tient plus par le texte. Il est question d'un trou par où le passage peut se réaliser, un trou au travers duquel s'aperçoit la construction logique du fantasme. Ce trou du tore concerne le lieu de l'angoisse. Ce point de passage constitue le lieu où se situait l'objet qui obstruait la béance. Une traverse par l'évidement et le manque auquel le symbole ne fait pas suppléance.

Après l'angoisse, la lettre apparaît. Je cite Lacan dans *Lituraterre* : « En retirant au littéraire sa signification, on met en évidence la lettre¹¹. » La

cure analytique produit un traitement de texte donc en lui retirant sa signification, jusqu'à en obtenir sa lettre. *Lituraterre* définit cette lettre comme « ce qui du symbolique – d'avoir frôlé le réel – fait trou dans le savoir ¹² ». Je cite de nouveau Lacan dans *Lituraterre* : « Le bord du trou dans le savoir, voilà-t-il pas ce qu'elle [la lettre] dessine. La lettre est ce littoral, "ce chemin étroit" entre deux espaces radicalement "autres" : entre réel et symbolique ¹³. » Une lettre, identique à elle-même, qui fixe les jouissances d'un être qui se sait réduit à la contingence de l'acte. Par la lettre, il y a fixité de jouissances. C'est dans le temps de la contingence de l'acte que quelque chose se saisit, avec l'affect de bon-heur qui en atteste. Le prix à payer de l'impossible est ainsi pour un sujet de se savoir être de contingence.

Cette contingence est-elle incarnée, si elle ne fait pas corps ? En d'autres termes, comment se saisit-elle ? Pas dans l'enveloppe symbolique qui donnait l'espoir au sujet d'une complétude. La lettre se saisit dans les marques de sa trace, dans l'après-coup de l'acte donc. C'est le temps où *la mise* du sujet prend forme mathématique. J'entends mathématique dans un travail de mise en écriture de la logique. L'écriture mathématique, qui *débouche* de ce travail de réduction, est celle du non-rapport et du lieu logique du manque-à-être. Je cite Lacan dans *La Troisième* : « Ne vous imaginez pas que j'en ai eu, moi, l'idée : j'ai écrit *objet (a)*, c'est tout différent. Ça l'apparente à la logique, c'est-à-dire que ça le rend [*de l'écrire*] opérant dans *le réel* au titre de *l'objet dont justement y'a pas d'idée* ¹⁴. » Ce réel se trace, s'incarne dans l'efface du passage de la lettre, avec l'écriture donc. L'écriture est ce qui reste, quand les mots sont devenus asémantiques. C'est un écrit par la lettre. Lacan propose le ravinement dans *Lituraterre* : « Ce qui de *jouissance* s'évoque à ce que se rompe un *semblant* [S1 → S2], voilà ce qui *dans le réel* se présente comme ravinement [...] C'est du même effet que *l'écriture est dans le réel* le ravinement du signifié ¹⁵. » L'arrangement avec le nœud s'étant défait, les registres (R, S, I) s'autonomisent, c'est le *dénouement* ; une nouvelle ponctuation, un nouveau nouage par la lettre qui s'Un-sert... c'est le n'R du nœud. Ça fait un *nœud-reux de vivre*, ce qui reste à prouver.

*  Texte issu d'une journée de préparation au Rendez-vous de l'IF qui devait se dérouler dans le pôle 9 Ouest en juin 2020, événement préparatoire qui a été annulé dans le contexte du covid. Une version a été récemment présentée à l'Université Catholique de l'Ouest à Angers.

1.  C. Soler, *Retour sur la « fonction de la parole »*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, collection « Études », 2019, p. 32.
2.  *Ibid.*, p. 32-33.
3.  J. Lacan, *Radiophonie*, Staferla, 1970, p. 23.
4.  *Ibid.*, p. 6.
5.  *Ibid.*
6.  J. Lacan, *La Troisième*, Staferla, 1974, p. 8.
7.  Lacan, *Radiophonie, op. cit.*, p. 13.
8.  C. Soler, « Préalables », Prélude au XI^e Rendez-vous de l'IF-EPFCL, « Traitement du corps dans l'époque et dans la psychanalyse », Buenos Aires, 29 juin-3 juillet 2022, *Mensuel*, n° 156, Paris, EPFCL, janvier 2022, p. 98.
9.  J. Lacan, *L'Étourdit*, Staferla, 1972, p. 19.
10.  J. Lacan, *La Troisième, op. cit.*, p. 6.
11.  J. Lacan, *Lituraterre*, Staferla, 1971, p. 6.
12.  *Ibid.*, p. 5.
13.  *Ibid.*
14.  *Ibid.*, p. 6.
15.  *Ibid.*, p. 9.

BRÈVES

Colette Soler

Une urgence pas comme les autres *


Par Diego Mautino


Ce livre reprend le cours donné au Collège de clinique psychanalytique du Champ lacanien de Paris, l'année 2020-2021, et même s'il est resté marqué par la période du confinement, il propose un programme qui diffère des autres urgences de l'époque. Comme son titre l'indique bien, notamment avec le terme d'urgence en faisant résonner l'expression : la psychanalyse « une thérapeutique pas comme les autres ¹ », Colette Soler avance sur la thèse d'une urgence thérapeutique nouvelle.


Occasion pour une mise en question de l'expression de Jacques Lacan selon laquelle chaque analysant est un « cas d'urgence ² ». Bien qu'il s'agisse d'une curieuse urgence où nul ne peut aller vite – ni l'analyste ni l'analysant –, quel meilleur moment que la période des urgences médicales dues à la pandémie, dont parer à la mort se présente désormais comme l'urgence principale, pour questionner l'urgence propre à chaque psychanalyse, pratique si différente, qui distingue des urgences propres à la division du sujet par son inconscient ?


La thérapeutique, au sens banal, essaie d'accommoder la division, dans le domaine du travail et de l'amour, « aux réalisations les plus effectives et aux réalités les plus attachantes ³ ». La psychanalyse ne néglige certes pas les effets thérapeutiques, mais si elle s'en contente, elle manque l'urgence thérapeutique proprement analytique, celle qui doit être satisfaite d'urgence selon Lacan, sous peine de laisser en plan : « l'urgence thérapeutique de fin par satisfaction de la demande analysante ⁴ ». La véritable urgence conduit à la réconciliation du sujet, non pas avec le monde et les identifications qui s'y adaptent (S_1), mais avec le destin particulier que lui font son être de sujet et son inconscient, pour permettre le passage de l'impuissance à l'impossible de la structure. C'est un bénéfice épistémique en même temps que thérapeutique. « L'urgence de cette fin thérapeutique dont la satisfaction contrebalance l'insatisfaction du sujet divisé est une urgence qui est indissociablement urgence pour l'analysant et urgence pour


la psychanalyse en extension ⁵. » Entre autres élaborations fort intéressantes, c'est sur cette hypothèse que, à mon avis, ce livre fraye une voie nouvelle, et à laquelle cette brève se propose de contribuer en vous souhaitant une bonne lecture !


*  C. Soler, *Une urgence pas comme les autres*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021.

1.  J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 324.

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

3.  J. Lacan, « Note italienne » [1973], dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 308.

4.  C. Soler, *Une urgence pas comme les autres*, *op. cit.*, p. 104.

5.  *Ibid.*, p. 119.

FRAGMENTS

L'observation suivante de M^{me} Lou Andreas-Salomé montre fort bien qu'une « maladresse » tenace peut fort habilement servir des intentions inavouées : « À l'époque où le lait avait commencé à être une denrée rare et précieuse, il m'est arrivé, à mon grand effroi et à ma grande contrariété, de le laisser déborder, chaque fois que je le faisais bouillir. J'avais essayé de lutter contre ce fâcheux accident, mais ce fut en vain, bien que je ne sois généralement pas distraite et inattentive dans les circonstances ordinaires de la vie. Si encore cet accident avait commencé à se produire après la mort de mon beau terrier blanc que j'adorais (et qui s'appelait "Ami" – "Droujok" en russe –, nom qu'il méritait mieux que tant d'hommes) ! Mais non, c'est précisément depuis sa mort que j'ai cessé de laisser le lait déborder. Ma première idée fut la suivante : "Le lait ne déborde plus : tant mieux, car ce qui s'en répandrait par terre ou sur la cuisinière ne trouverait plus maintenant aucun emploi." Et en même temps je voyais mon "Ami", assis devant moi, tout yeux et oreilles, observant avec la plus grave attention toute procédure, la tête penchée un peu obliquement et remuant le bout de sa queue, dans l'attente certaine du magnifique malheur qui allait se produire. Tout devint alors clair pour moi, et ceci entre autres : je l'avais aimé encore plus que je ne croyais. »

Sigmund Freud

Psychopathologie de la vie quotidienne
Paris, Payot, 1923, 1967, p. 192-193.

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