

## Luis Izcovich \*

Je commence par une question de méthode. Le niveau de condensation du texte exige qu'on se réfère au contexte, soit ce que Lacan avance à cette époque, sans quoi cette introduction est incompréhensible, et nécessite d'évoquer certaines références qu'on peut déduire comme étant implicites. C'est-à-dire qu'il y a ce que le texte de Lacan suppose ou exige du lecteur : il doit savoir ou au moins pouvoir reconstituer le contexte et les avancées préalables pour extraire le point sur lequel Lacan avance. Autrement dit, c'est moins une introduction qu'une occasion pour avancer dans la théorie.

La question est donc de déterminer ce que Lacan a déjà dit, ce qui est nouveau et ce qu'il rectifie par rapport à ses propres avancées. C'est un fait que dans les phrases que nous devons commenter il y a du nouveau et il y a une rectification.

*En termes plus précis, l'expérience d'une analyse livre à celui que j'appelle l'analysant, – ah quel succès j'ai obtenu chez les prétendus orthodoxes avec ce mot, et combien par là ils avouaient que leur désir dans l'analyse, c'était de n'y être pour rien – livre à l'analysant, dis-je donc, le sens de ses symptômes.*

Lacan évoque le désir de l'analyste, ici sous la forme du « désir dans l'analyse ». Il s'agit d'une dimension critique. Une distinction s'impose entre les deux. Le « désir dans l'analyse » dont parle ici Lacan implique un désir de sujet chez l'analyste. « Désir dans l'analyse », c'est ce qu'il s'agit d'éviter, or il est évité chez les prétendus orthodoxes par le biais d'éviter tout désir du côté de l'analyste.

Autre chose est le désir de l'analyste, qui est désir sans sujet. On ne développe pas ici la question du désir de l'analyste. Mais Lacan ajoute autre chose. La position orthodoxe est que le désir de l'analyste est « de n'y être pour rien » dans l'analyse. C'est l'idée de la neutralité, alors que la proposition que le désir de l'analyste existe, implique que l'analyste soit pour quelque chose dans le résultat de l'expérience.

*Eh bien, je pose que ces expériences ne sauraient s'additionner. Freud l'a dit avant moi : tout dans une analyse est à recueillir – où l'on voit que l'analyste ne peut se tirer des pattes –, à recueillir comme si rien ne s'était d'ailleurs établi. Ceci ne veut rien dire sinon que la fuite du tonneau est toujours à rouvrir [...] Mais c'est aussi bien là le cas de la science (et Freud ne l'entendait pas autrement, vue courte).*

Cela désigne un autre processus que celui d'additionner le sens des symptômes. Recueillir indique un mouvement de saisir, de prendre. Donc Lacan poursuit sur l'expérience de l'analyse en interrogeant la responsabilité de l'analyste dans les effets analytiques. C'est en quoi s'impose la distinction entre recueillir et additionner.

Je pense que Lacan pose l'acte de l'analyste du côté du recueil des symptômes, ce qui suppose donc le désir de l'analyste, alors qu'additionner le sens va du côté de faire l'inventaire. Pour faire un inventaire, ce qui est requis, c'est la neutralité.

Cela dit, Lacan ajoute ici une autre dimension : la fuite du tonneau, qui renvoie à ce qui échappe à l'addition. Il y a une fuite dans le sens. Autrement dit, Lacan pose qu'il ne faut pas croire que l'addition de sens permettrait l'arrêt de la fuite de sens. Au contraire, quand Lacan avance que « la fuite de sens est toujours à rouvrir », il indique que le sens du symptôme est toujours à réinterroger. Pas d'issue possible à l'analyse par l'addition de sens. Et si c'est la science qui est ici évoquée, c'est parce que la science opère comme le sens, elle vise à combler la béance signifiante.

Or, quand Lacan note que Freud ne l'entendait pas autrement, il indique que c'était mieux que les postfreudiens, mais il pose également ainsi les limites de la conception freudienne. Le cas de la science est d'interroger le savoir, en ce sens elle réinterroge. Donc poser que Freud a eu la vue courte, c'est dire que l'analyse ne peut pas se limiter à chercher le sens des symptômes. La critique porte sur le fait que Freud vise à établir un procédé qui relève du procédé scientifique, c'est-à-dire à éviter la fuite, ce qui échappe, en donnant un sens. Et c'est sur ce point que Lacan vient à la clinique.

*Car la question commence à partir de ceci qu'il y a des types de symptôme, qu'il y a une clinique. Seulement voilà : elle est d'avant le discours analytique [...].*

Donc, l'axe ne devient pas le sens des symptômes, mais le fait qu'ils s'ordonnent.

« Types de symptôme » renvoie à ce que sont pour Freud les symptômes typiques. Un symptôme est typique dans la mesure où il permet d'identifier une entité clinique.

Donc les symptômes typiques ont ordonné la clinique d'avant la psychanalyse. C'est la clinique au sens large. La clinique médicale consiste déjà dans le repérage des symptômes et la clinique psychiatrique s'inscrit dans ce modèle. Si on dit « clinique », c'est parce que c'est une pratique près du lit du malade.

Aujourd'hui, l'*evidence-based medicine* qualifie une nouvelle clinique, en soutenant la fiction d'une perspective « athéorique » qui s'imposerait légitimement du seul fait de la puissance des chiffres statistiques. Cette nouvelle clinique est cohérente avec ce qu'ont proposé les différents DSM (*Diagnostic and Statistical Manual*) en psychiatrie.

On continue. Lacan dit :

*Seulement voilà : elle est d'avant le discours analytique, et si celui-ci apporte une lumière, c'est sûr mais pas certain.*

Lacan souligne ici la nécessité clinique de se servir des discours. Si d'une part, on peut être certain de ce qu'on recueille comme signe, autre chose est sa transmission. La transmission fait preuve.

La distinction entre « être sûr » et « être certain » correspond à la distinction entre la conviction intime et la démonstration. C'est d'ailleurs pourquoi Lacan fait mathème d'une seule structure, l'hystérie. L'hystérie serait le seul cas de névrose où l'on peut être sûr et que l'on peut élever à la catégorie du « certain ».

On est sûr soi-même. Pour être certain, il faut que la certitude soit partagée par d'autres. Il faut noter que Lacan prend ici les choses autrement que Freud, qui cherche aussi à démontrer la preuve concernant l'inconscient. Et le choix de Freud est que ce qui permet de l'attester et de le transmettre de la façon la plus pure, c'est à partir de la névrose obsessionnelle.

Lacan pose ensuite :

*Or nous avons besoin de la certitude parce qu'elle seule peut se transmettre de se démontrer. C'est l'exigence dont l'histoire montre à notre stupeur qu'elle a été formulée bien avant que la science y réponde, et que même si la réponse a été bien autre que le frayage que l'exigence avait produite, la condition dont elle partait, soit que la certitude en fût transmissible, y a été satisfaite.*

La question porte sur l'exigence de la transmission de la certitude. La logique avait déjà visé à la démonstration de la certitude avant la science. Donc, l'idée déjà avant la science était celle de viser la démonstration, donc la transmission. La science a répondu autrement par la tentative de faire une mathématique sur la nature. La visée est que la condition de transmissibilité soit satisfaite.

Lacan avait déjà tracé pour la psychanalyse un programme qui prend appui sur la même condition de transmission avec le mathème et je trouve que c'est à cette même exigence que répond la clinique borroméenne.

Lacan avance :

*Nous aurions tort de nous fier à ne faire que remettre ça – fût-ce avec la réserve du petit bonheur la chance.*

Qu'est-ce qu'on ne doit pas remettre et à quoi fait référence le petit bonheur la chance ? Je l'entends ainsi : sous prétexte qu'il existe de la contingence, nous ne pouvons pas pour autant abandonner le recours à la logique afin de démontrer la certitude.

Donc, d'un côté, Lacan rappelle que la visée de la démonstration ne doit pas être négligée. De l'autre, il n'exclut pas la dimension de contingence. Le « petit bonheur la chance » renvoie à la page précédente à propos du bon-heur, et à la dimension de la rencontre qui, elle, est toujours contingente. En ce qui concerne la démonstration, Lacan ne néglige pas la dimension selon laquelle il faut qu'il y ait une part de contingence dans ce qui est de l'ordre d'une transmission.

*Car il y a longtemps que telle opinion a fait sa preuve d'être vraie, sans que pour autant elle fasse science (cf. le Ménon où c'est de ça qu'il s'agit).*

Ce qui est évoqué comme d'avant la science, c'est le *Ménon* de Platon. Certes, il n'y avait pas la science, mais il y avait les mathématiques, la preuve est que Socrate, pour aider Ménon à trouver une définition, lui propose une méthode mathématique. C'est-à-dire le raisonnement mathématique. « Savoir ce que c'est la vertu c'est comme savoir ce que c'est qu'une figure sans tenir compte que ce soit un cercle ou un carré <sup>1</sup>. » La référence au *Ménon* est constante chez Lacan. C'est ainsi qu'il avance très tôt dans son enseignement la formule suivante en réponse à Hyppolite : « Ce que nous découvrons dans l'analyse est au niveau de l'*orthodoxa*. Tout ce qui s'opère dans le champ de l'action analytique est antérieur à la constitution du savoir, ce qui n'empêche pas qu'en opérant dans ce champ, nous avons constitué un savoir, et qui s'est montré exceptionnellement efficace, comme il est bien naturel, puisque toute science surgit d'un maniement du langage

qui est antérieur à sa constitution, et que c'est dans ce maniement du langage que se développe l'action analytique <sup>2</sup>. »

Dans le *Ménon*, la position de Socrate est qu'il suffit de poser les bonnes questions. On trouve une méthode : le savoir se forme déjà à partir du non-savoir. Ainsi, Socrate reprend le discours avec Ménon, et ensemble ils concluent que, étant donné qu'il n'y a ni enseignants ni écoliers, la vertu n'est pas une science et ne peut donc être enseignée. En continuant l'enquête, ils conviennent qu'il n'y a pas seulement la science qui peut conduire en bien les actions humaines, mais qu'il y a aussi l'opinion vraie. L'opinion vraie est aussi valable que la science.

Il faut sur ce point revenir aux propos de Lacan dans « L'étourdit » : « On ne peut nier qu'il y ait là progrès sur ce qui du *Ménon* en reste à questionner de ce qui fait l'enseignable <sup>3</sup>. » Donc, à peine neuf mois plus tôt, Lacan reprend le mathème pour montrer ce qui ne se transmet pas par la vérification. C'est-à-dire ce qui ne passe pas par le mathème. Ce qui ne peut pas se transmettre tient à l'indécidable. Et l'indécidable, c'est le réel. De là, la place que Lacan fait au dire, le réel du dire, et dès lors sa vision de la transmission consistent à être au plus près du fait de démontrer l'indémontrable.

C'est le pas de Lacan par rapport au *Ménon* et c'est ce qui permet de comprendre la phrase : *le Ménon où c'est de ça qu'il s'agite*. Ménon s'agite à faire en sorte que l'opinion vraie soit aussi valable que la science. Et Lacan démontre l'écart entre opinion vraie et science. Cet écart tient au réel. L'opinion vraie s'agite car elle se confronte à l'obstacle de passer au dire. L'opinion vraie, c'est la vérité dans le réel. Le réel est ce qui empêche l'opinion vraie de devenir un dire. Est ici indiqué l'écart entre vérité et réel.

*Que les types cliniques relèvent de la structure, voilà qui peut déjà s'écrire quoique non sans flottement. Ce n'est certain et transmissible que du discours hystérique. C'est même en quoi s'y manifeste un réel proche du discours scientifique. On remarquera que j'ai parlé du réel, et pas de la nature.*

Lacan reprend la notion de types de symptôme, en utilisant ici celle de types cliniques. En formulant l'idée des types cliniques au pluriel, il fait référence aux structures cliniques.

Cela reprend ce que Freud avance dans sa XVII<sup>e</sup> Conférence. Il y a « des symptômes "typiques" de la maladie, ils sont dans tous les cas à peu près pareils [...] tous les malades obsessionnels inclinent à répéter, à rythmer certaines besognes et à les isoler des autres [...] De même, l'hystérie, tout en étant riche en traits individuels, présente en surabondance des symptômes communs, typiques [...] N'oublions pas que ce sont, n'est-ce pas, ces

symptômes typiques par rapport auxquels nous nous repérons pour porter le diagnostic <sup>4</sup>. »

Maintenant, Lacan ajoute un niveau différent, celui des types cliniques. Les types cliniques relèvent de l'ordonnement des symptômes. C'est le procédé médical. On procède en rangeant les symptômes par groupes en essayant de rester au plus près de l'objectivation. Il est intéressant de constater que dans la « Conférence de Genève » Lacan affirme : « Quel que soit notre degré de liberté, nous ne pouvons nous nettoyer de ce qui est notre expérience, or le propre de l'expérience c'est évidemment de préparer un casier <sup>5</sup>. »

Je reviens sur « un réel proche du discours scientifique ». Cela permet de poser une clinique du réel. La question est de nouveau celle de ce qui est certain et transmissible. La formulation du discours scientifique est posée après la formalisation des quatre discours.

À peine deux mois après l'« Introduction à l'édition allemande », Lacan participe à l'entretien qui donne lieu au texte *Télévision* et avance ceci : « Le discours scientifique et le discours hystérique ont *presque* la même structure <sup>6</sup>. » À propos de ce « presque », Lacan revient aussitôt pour affirmer : « [c'est] ce qui explique l'erreur que Freud nous suggère de l'espoir d'une thermodynamique dont l'inconscient trouverait dans l'avenir de la science sa posthume explication. » Le « savoir » de la science et le « savoir » de l'hystérique occupent la même place, celle de la production. Cela dit, une différence fondamentale les sépare, l'invention de savoir dans la science vise à cerner un savoir « dans le réel », alors que le savoir qu'interroge le discours de l'hystérique est le savoir supposé déjà là dans l'Autre. Comme le disait Lacan dans sa Conférence à Milan en 1972 : « La démarche scientifique, c'est ça. C'est, bien sûr, ponctuer le monde de signifiants mathématiques <sup>7</sup>. »

Lacan place l'émergence du discours de la science, en tant que production de savoir, au niveau du discours de l'hystérique, qui met en cause l'autorité du maître. Celle-ci ne s'arrête ni devant l'autorité des gouvernants, ni devant l'autorité de l'Église. Elle promet donc des idéaux de liberté, d'autonomie des sujets, de jouissances possibles.

Mais la science produit aussi un savoir qu'elle tend à placer en position de maître. Le discours de l'hystérique, dont la fonction est de faire désirer, se met en dissidence du maître. L'affinité d'un discours et de l'autre est dans leur finalité, la production du savoir. Mais le discours scientifique ne vise pas la production d'un désir. Le discours de la science contemporain veut ignorer que l'Autre puisse être incomplet. Il ignore ce qu'est le vide de l'Autre comme vérité du sujet et cause de son désir singulier. Or, s'il existe

bien un désir du scientifique, il ne suscite pas d'autres désirs, il vise à la maîtrise, à la disparition de la dimension du désir.

Venons-en à la proposition de Lacan :

*Que les types cliniques relèvent de la structure, voilà qui peut déjà s'écrire non sans flottement.*

Donc, l'option de Lacan reste la structure. Il ne dit pas « relèvent de la structure clinique ». Que cela relève de la structure renvoie certes à la structure clinique, mais aussi au fait que le sujet est structuré par le langage. Autrement dit, il y a la structure particulière d'un sujet selon la façon dont il a été traversé par le langage. Je laisse de côté la modalité propre de jouissance, qui est aussi la structure du sujet, car ce n'est pas évoqué dans ces lignes.

Or, là où il n'y a pas de flottement, c'est parce que cela peut s'écrire et se transmettre. Donc c'est valable uniquement pour la structure hystérique dans la mesure où c'est la seule structure qui peut s'ordonner en discours. Selon la façon dont s'ordonnent les quatre discours, c'est seulement l'hystérie qui entre dans un discours. S'il y a des doutes sur la question, il faut se rapporter à ce que Lacan par ailleurs pose comme le hors-discours de la psychose, ou la nécessité d'hystérisation pour l'obsessionnel, pour l'entrée en analyse.

Or quand Lacan dit *ce n'est certain et transmissible que du discours hystérique*, je l'entends ainsi : il faut la structure d'un discours pour transmettre une structure clinique. Cela n'exclut pas qu'on puisse être certain d'une structure. On peut être certain mais ne pas pouvoir le transmettre.

Prenons maintenant la phrase :

*On remarquera que j'ai parlé du réel, et pas de la nature.*

Longtemps, les différentes civilisations ont posé la nature comme un réel, même la définition de Lacan à propos du réel comme ce qui vient toujours à la même place relève de cet amalgame. La nature est immuable. C'est l'invariable. Or, le discours de la science a touché la nature. Avec la science, on passe de la parole à l'écriture en conformité avec l'énoncé de Galilée : « La nature est écrite en langage mathématique. » On ne peut pas ne pas évoquer ici ce que Lacan avance plus tard dans son enseignement : « Le réel est [...] sans loi <sup>8</sup>. » Le réel inventé par Lacan n'est pas le réel de la science. C'est un réel hasardeux, contingent, en ceci qu'il lui manque la loi naturelle

de la relation entre les sexes. C'est un trou dans le savoir inclus dans le réel. C'est un reste.

*Par où j'indique que ce qui relève de la même structure, n'a pas forcément le même sens. C'est en cela qu'il n'y a d'analyse que du particulier : ce n'est pas du tout d'un sens unique que procède une même structure, et surtout pas quand elle atteint au discours.*

Cette phrase impose la nécessité de tenir compte du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Je reprends donc ici le débat entre universel et singulier. Lacan fait une articulation, qui n'exclut pas l'un ou l'autre. La structure en question, on pourrait la considérer suivant deux perspectives. Tout d'abord, comme la structure du langage. En effet, que tous les êtres parlants soient traversés par le langage, c'est un universel, et pourtant le sens est toujours celui qu'en donne chacun : c'est le singulier. C'est pour cela que l'existence de la structure n'est pas incompatible avec l'analyse du particulier. Or, Lacan ajoute : *ce n'est pas du tout d'un sens unique que procède une même structure, et surtout pas quand elle atteint au discours.* On peut y voir, c'est la deuxième perspective, la référence à la structure en tant que structure clinique. Car le particulier indique le sujet à l'intérieur d'un ensemble, ici l'ensemble est la structure clinique.

Même quand la structure atteint au discours, et c'est implicite qu'ici c'est la structure hystérique dont il s'agit, puisque c'est la seule qui atteint le discours.

Venons-en au singulier. C'est le chiffrage de la jouissance qui est singulier. Par contre, la structure clinique est un mode de classement des sujets dans des rubriques, avec l'illusion qu'on partage un sens commun.

Il convient de rappeler ici le point de vue nominaliste. Il correspond à celui de la singularité, à ce qui va contre tout système de classification. Car les classifications relèvent d'une organisation signifiante, et comme toute organisation, c'est un système de semblants. Cela dit, les structures existent. Les structures ne sont pas du semblant. Donc quand on dit des « types de symptôme », cela veut dire la structure, et les structures existent. Mais également que le langage est une structure.

Il faut en effet tenir compte ici du débat nominalisme *versus* réalisme. Le nominalisme, c'est le cas par cas. Ce qui n'exclut pas l'universel. Le nominalisme pose que n'existe rien d'autre que ce qu'un individu perçoit.

*Il n'y a pas de sens commun de l'hystérique, et ce dont joue chez eux ou elles l'identification, c'est la structure, et non le sens comme ça se lit bien au*

*fait qu'elle porte sur le désir, c'est-à-dire sur le manque pris comme objet, pas sur la cause du manque. (Cf. le rêve de la belle bouchère – dans la Traumdeutung – devenu par mes soins exemplaire. Je ne prodigue pas les exemples, mais quand je m'en mêle, je les porte au paradigme.)*

Il y a une insistance chez Lacan à indiquer, comme dans le paragraphe précédent, « pas le même sens », « pas de sens unique ». Ici il répète indiquant « pas de sens commun ». Il ne s'agit pas exactement de la même chose, mais ce sont des variantes de la même chose. Cela renvoie à la compréhension. D'une part ce que l'on sait d'un sujet ne s'applique pas à un autre, d'autre part un même phénomène peut avoir un sens différent suivant les sujets, et finalement en objectant au sens commun de l'hystérie, Lacan avance une formule décisive concernant l'hystérie.

Il revient sur l'exemple de la belle bouchère pour faire un pas de plus qui s'avère décisif. Le rêve de la belle bouchère est interprété suivant la triade besoin-demande-désir en rapport aux signifiants. Ce que reprend dans ce texte Lacan est le fait que l'analyse qu'il a faite de la belle bouchère, valable comme conception pour l'hystérie en analyse, part du rapport de l'hystérie au désir de l'Autre. En ce sens, la place fondamentale de l'identification dans l'hystérie est ce que Lacan avance jusqu'à ce texte : l'hystérique désire par procuration, ou bien, rappelons-nous également sa définition de l'hystérie, comme désir de désir insatisfait.

Or, ce qui est nouveau ici, c'est la rectification que Lacan opère sur ce qui précède.

Prenons la formulation :

*[...] l'identification, c'est la structure, et non le sens comme ça se lit bien au fait qu'elle porte sur le désir, c'est-à-dire sur le manque pris comme objet, pas sur la cause du manque.*

S'identifier à la cause du manque, c'est l'identification hystérique déjà posée par Freud. Par contre, la formule *s'identifier au manque pris comme objet* implique un autre niveau de l'analyse que celui de la désidentification. Et je trouve cohérente cette proposition dans ce texte qui prolonge la thèse nouvelle de Lacan en matière d'interprétation, avancée une année auparavant quand il affirme que l'interprétation doit porter sur la cause du désir.

La rectification n'implique pas l'abandon de la conception du désir comme désir insatisfait, mais introduit un autre niveau concernant ce qu'on peut espérer dans l'analyse de l'hystérie.

*Les sujets d'un type sont donc sans utilité pour les autres du même type. Et il est concevable qu'un obsessionnel ne puisse donner le moindre sens au discours d'un autre obsessionnel. C'est même de là que partent les guerres de religion : s'il est vrai que pour la religion (car c'est le seul trait dont elles font classe, au reste insuffisant), il y a de l'obsession dans le coup.*

L'idée qui est ici avancée n'est pas nouvelle. Partager la même structure ne comporte aucun privilège quant à saisir qui est l'autre. Il n'y a pas d'affinité spéciale entre les sujets d'une même structure. Et l'exemple que Lacan donne ici est celui de l'obsessionnel.

Or, contrairement à ce qu'il dit à propos de l'hystérie, Lacan ne dit là rien de nouveau. En effet, il avait déjà posé que la névrose obsessionnelle est une structure intrasubjective, c'est-à-dire que ce qu'elle démontre, c'est le débat du sujet avec lui-même.

Et si Lacan évoque la guerre des religions, c'est en partant de l'idée freudienne de l'obsession comme religion privée. Dès 1907, dans son article « Actions compulsives et exercices religieux <sup>9</sup> », Freud opérait un rapprochement entre les rites religieux et les rituels privés de la névrose obsessionnelle. Si l'on admet que les rituels visent à protéger de l'angoisse, il faut attribuer la même fonction aux rites religieux.

Lacan lui-même dans le séminaire *L'Éthique* pose l'affinité entre religion et névrose obsessionnelle. De même qu'à propos de la guerre il avait déjà évoqué l'obsessionnel comme une forteresse inexpugnable, à la Vauban.

La guerre des religions fait la conjonction des trois dimensions évoquées : la destruction du désir de l'autre, le repli intrasubjectif et la nécessité de soutenir son existence avec ceux dont on croit qu'ils partagent la même croyance. Donc quand Lacan pose que la névrose obsessionnelle se sert de la religion pour faire classe, et que cela reste insuffisant, c'est que ce procédé de partage, celui de la communauté religieuse, ne peut pas être élevé à la catégorie de discours. Certes il y a un discours religieux, mais cela reste insuffisant pour qu'il accède au rang des autres discours.

---

\*<sup>↑</sup> Intervention au séminaire École 2022-2023, « Jacques Lacan, "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits*" » (dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 553-559), à Paris, le 30 mars 2023. Les passages commentés de ce texte seront ici indiqués en italique.

1. [↑](http://lacan.e-monsite.com/pages/categorie-cachee/l-episteme-et-l-orthodoxa.html) S. Malaguarnera, <http://lacan.e-monsite.com/pages/categorie-cachee/l-episteme-et-l-orthodoxa.html>
2. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 30.
3. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 481.
4. [↑](#) S. Freud, « Le sens des symptômes », dans *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. F. Cambon, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1999, p. 346-347.
5. [↑](#) J. Lacan, « Conférence de Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 5-23.
6. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 523.
7. [↑](#) J. Lacan, « Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972 », dans *Lacan in Italia 1953- 1978*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 32-55
8. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 137 : « Je parle du réel comme impossible dans la mesure où je crois justement que le réel – enfin, *je crois*, si c'est mon symptôme, dites-le-moi – le réel est, il faut bien le dire, sans loi. »
9. [↑](#) S. Freud, « Actions compulsives et exercices religieux », (1907), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 133-142.