

sommaire du n° 175, février 2024

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, <i>D'un discours qui ne serait pas du semblant</i>	
Séance du 20 janvier 1971	
Philippe Madet	6
Nicole Bousseyroux	16
■ Logique du fantasme (2/2)	
Denys Gaudin, Écume de l'être et décoction de fin	24
■ En cartel	
Pauline Puyenchet, En un éclair	37
■ Paris 2024	
XII ^e Rendez-vous de l'Internationale des Forums	
<i>L'angoisse, comment la faire parler ?</i>	
Carmelo Scuderi, Une courte note sur la traduction d' <i>Angst</i>	42
Sandra Berta, L'angoisse dans l'arithmétique sexuée	44
VIII ^e Rencontre d'École	
<i>Savoir et ignorance dans le passage à l'analyste</i>	
Carolina Zaffore, Didier Castanet, Anne-Marie Combres, Ouvertures	46
■ Travaux du Laboratoire international de la politique de la psychanalyse (LIPP)	
Dominique Touchon Fingermann, La psychanalyse au présent : notre urgence politique	49
Vera Pollo, Le trou de la politique. <i>La psychanalyse, la vérité et le vrai</i>	57
Philippe Madet, La politique de la psychanalyse, c'est la cure	63
■ Lecture	
Kristèle Nonnet-Pavois, Lecture croisée de <i>Deuil à rebours</i> d'Yvette Goldberger et <i>Dessins et maux d'enfant</i> de Marie-José Latour	70
■ Brève	
Jean-Claude Coste, À propos de <i>En toi plus que toi</i> , de Nicole Bousseyroux	75
■ Fragment	
Ça, c'est calé !	77

Directrice de la publication

Natacha Vellut

Responsable de la rédaction

Bruno Geneste

Comité éditorial

Karim Barkati

Anne Castelbou-Branaa

Ahmed Djihoud

Pantchika Doffémont

Denys Gaudin

Isabelle Geneste

Céline Guégan-Casagrande

Adèle Jacquet-Lagrèze

Mélanie Jorba

Laurence Martin

Roger Mérian

Jean-Marie Quéré

Vandine Taillandier

Catherine Talabard

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Ouverture

Le *Mensuel* revient, passant des pépites qui ont ouvert l'an nouveau à celles de février. Le *Mensuel*, il est passé par ici, il repasse par là. Impossible de savoir d'où encore il nous reviendra. C'est sans doute qu'il se forge de quelques entrelacs. Pluralisant les ouvertures, il enrichit ce avec quoi chaque lecteur en sort.

À chaque auteur son style et ses effets. Pourtant, ils se retrouvent associés autour d'un enjeu commun : transmettre quelque chose de la psychanalyse. Et le menu se trouve varié ! Les langues qui le forgent pousseraient-elles le *Mensuel* vers *L'en-su mêlé* ? Oserait-on répondre : « *Nul me le sé !* » si l'anagramme n'y trouvait sa limite orthographique à frôler la contrepèterie.

Passant par le *Mensuel*, chacun, espérons-le, y trouvera ce qu'il ne cherche pas. Ce que l'on ne cherche pas, l'auteur autant que le lecteur le tourneront à leur façon. Alors, que trouve-t-on dans le *Mensuel* ? Et qu'est-ce que *trouver*, au juste ? Si le latin disposait de *tropare*, le grec prenait appui sur le *tropos*. Ces deux racines du verbe se rejoignent dans l'idée commune de faire des tours.

Ce qu'on ne cherche pas ne va pas sans tours et détours. Il faut le temps d'arpenter le langage et ses « troperies » pour faire une petite virée, comme on dit. Virer comme on tourne un discours implique un dé-placement. *Verschiebung*, proposait encore Freud. Le nôtre, le discours analytique, se soutient de la surprise d'« un savoir qui efface celui qui sait ¹ », comme l'écrivait si bien Maurice Blanchot. Il opère à la lettre.

Alors, que souhaiter de mieux aux lecteurs de ce *Mensuel* de février que de trouver ce qu'ils ne cherchaient pas si ce n'est de trouver ce qui se trouvait là ? Tels ceux qui autrefois trouvaient des vers, puissent-ils se faire les trouvères de ce numéro 174.

Isabelle Geneste

1. ↑ M. Blanchot, « Parler ce n'est pas voir », dans *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 35.

SÉMINAIRE ÉCOLE

Jacques Lacan

D'un discours qui ne serait pas du semblant
séance du 20 janvier 1971

[...] nul autre que la femme, car c'est en cela qu'elle est l'Autre, ne sait mieux ce qui, de la jouissance et du semblant, est disjonctif, parce qu'elle est la présence de ce quelque chose qu'elle sait, à savoir que jouissance et semblant, s'ils s'équivalent dans une dimension du discours, n'en sont pas moins distincts dans l'épreuve que la femme représente pour l'homme, épreuve de la vérité tout simplement, celle-là seule qui peut donner sa place au semblant en tant que tel.

J. Lacan,
Le Séminaire, Livre XVIII,
D'un discours qui ne serait pas du semblant,
leçon du 20 janvier 1971,
Paris, Le Seuil, 2006, p. 35

Philippe Madet *

Ce travail de lecture débute à partir du troisième chapitre de la deuxième leçon du séminaire XVIII, là où se sont arrêtés Bernard Nominé et Pascal Padovani précédemment. Il se termine au début de la page 35, Nicole Bousseyroux prenant la suite. Lacan y aborde plusieurs points : l'approche spécifique de la psychanalyse quant à la sexualité ; le genre ; le viol à la limite des discours ; le rapport au plus-de-jouir ; le réel de la jouissance sexuelle ; la place du semblant dans la relation homme-femme. Tout cela en seulement trois pages.

Premier point : la sexualité ne se réduit pas au génital

Ce n'est pas une révélation au moment de ce séminaire, mais Lacan, pour développer son propos, revient sur l'apport de Freud, à savoir que la sexualité telle qu'elle se révèle dans l'inconscient n'a rien à voir avec l'idée jusque-là commune, soit qu'elle « n'a le droit de s'appeler sexualité que par ce qu'on appelle rapport sexuel. » En effet, le discours commun reliait de façon exclusive sexualité et rapport sexuel. La découverte de Freud est déjà ancienne et Lacan s'étonne : « Il est étrange qu'on ne se soit pas aperçu du monde qu'il y a entre ce terme, sexualité, [...] et ce que Freud énonce des relations que l'inconscient révèle » (p. 30).

Ce qui s'ajoute à cette époque à l'idée commune et qui vient la bousculer – la psychanalyse n'est pas la seule à le faire –, ce sont les découvertes scientifiques qui se développent, inédites, tout comme d'ailleurs les découvertes psychanalytiques, précédées parfois de celles des artistes, du « jamais vu ¹ », comme Lacan le dira un peu plus tard à propos de Wedekind.

Cela dit, le discours de la science a été par la suite beaucoup plus reçu que celui de la psychanalyse et a changé la donne, inscrivant l'identité sexuelle sous forme de lettres, combinatoires, XX ou XY. Homme et femme sont identifiés par leurs chromosomes. Cette découverte date du début du xx^e siècle et est donc contemporaine des avancées de Freud, très différentes.

Lacan le rappelle : « Ce que Freud révèle du fonctionnement de l'inconscient n'a rien de biologique » (p. 30). Nous savons cela, nous le répétons suffisamment. D'une manière étonnante d'ailleurs, la science et la psychanalyse distinguent, toutes les deux et au même moment, la sexualité de la façon de définir homme et femme.

Le parallèle s'arrête là. La science ne partage pas les hommes et les femmes selon leur rapport à l'autre sexe mais selon leurs chromosomes, ce qui n'a pour Lacan « rien à faire avec ce dont il s'agit » (p. 31). À propos de ce rapport de l'homme et de la femme, « il convient de partir de ces deux termes avec leur sens plein, avec ce que cela comporte de relation ». Ainsi, à défaut de rapport sexuel, être homme serait en relation avec être femme, et réciproquement, c'est donc le rapport homme-femme qui est mis en avant, pour dire que lui existe bel et bien. L'écriture des chromosomes n'inclut aucun mystère, c'est même l'idée de faire en sorte qu'il n'y en ait pas, mais surtout aucun rapport, dans le sens d'aucune relation. Il y a des hommes et des femmes, mais ce qu'ils sont ou font ensemble n'a aucun intérêt pour les définir.

Par contre, s'il y a bien du point de vue biologique des éléments qui permettent de distinguer mâle de femelle, impossible de se situer de l'un ou de l'autre de façon objective du point de vue de l'inconscient, qui est certes fait de lettres, mais qui ne sont pas celles des gamètes. Si ce n'est pas objectif, c'est donc subjectif. Le subjectif, c'est beaucoup plus compliqué.

Qu'est-ce qui atteste de ce qu'on est homme ou femme ? La question occupe la science, la sociologie, la philosophie, mais donc aussi la psychanalyse, ce qui prouve qu'il y a un doute et qu'il n'est pas seulement réservé à quelques-uns qui viendraient l'interroger en thérapie. Je relève un point commun entre les différentes approches : ce qui en atteste passe précisément par une preuve, pour écarter le doute. Être homme ou femme, ou même vouloir être les deux d'ailleurs, ou encore ni l'un ni l'autre, ça se prouve. Nous l'avons vu, pour la science, c'est l'examen chromosomique. Outre la science, la preuve peut en passer par les dits, tout au moins peut-on le croire. Il se dit homme, ou on le dit homme, *idem* pour la femme. Des dits qui vont prendre la forme de comportements. Nous en arrivons au genre, un concept dont Lacan va se servir pour spécifier et distinguer l'apport de la psychanalyse.

Deuxième point : Lacan parle de genre

Si la découverte des chromosomes sexuels est contemporaine de Freud, le concept de genre naît à l'époque de Lacan. Il a été créé dans les

années 1960, par le psychiatre américain Robert Stoller, psychanalyste également, dans un ouvrage qui a fait date, *Sex and Gender*, paru en 1968 (donc trois ans avant le *Séminaire XVIII*). Lacan l'a lu. Le titre du livre à lui seul dit la déconnexion, la dissociation entre sexe anatomique et genre, le destin ne venant pas de l'organisme mais de la culture et des discours, des semblants donc. Stoller, dans sa pratique, est amené à rencontrer des cas de transsexualisme et ce qu'il en tire est assez logique et confirme tout au moins que masculin et féminin, pour un sujet, ne sont pas forcément liés à l'anatomie. Il ne prétend pas être l'inventeur de cette idée, reconnaissant l'apport de Freud. En fait, il ne s'agit pas vraiment pour lui de spécifier homme et femme, mais d'une part d'étudier l'articulation entre l'appartenance biologique à un sexe et le développement ontogénétique du sentiment subjectif d'identité sexuelle, et d'autre part de penser un traitement si un patient rencontre un analyste. Stoller a bien l'idée que le genre ne garantit pas l'identité ; il s'interroge sur le lien entre les deux et sur la façon dont un sujet peut s'emparer du genre pour asseoir son identité, avec éventuellement un effet thérapeutique quand ce genre est transformé. La question du lien entre genre et identité sera reprise par Judith Butler entre autres.

En 1971, année du *Séminaire XVIII*, Judith Butler avait 15 ans. Lacan n'a pas lu *Gender Trouble* paru en 1990. Disons que, par rapport à Stoller, c'est en tant que philosophe et non comme médecin ou thérapeute qu'elle travaille la question ; elle ne s'appuie pas sur des cas cliniques, ne cherche pas un traitement. Mais elle enfoncera le clou planté par Stoller : le genre est une performance. L'identité de genre n'est pas un destin, c'est un rôle et on peut de ce fait en changer. C'est une construction, une suite d'actes, d'abord de l'entourage avec les premiers mots à la maternité – c'est un garçon, c'est une fille –, puis du sujet lui-même. Avec le titre de son livre, elle confirme que le genre ne fait pas identité mais peut plutôt faire trouble.

Lacan, avant Judith Butler, disait qu'il n'y a pas d'acte sexuel (p. 33), indiquant ainsi qu'aucun acte ne peut assurer un sujet de la certitude d'être homme ou femme.

S'il reste un monde entre les découvertes de la psychanalyse et la pensée commune, la question du genre, elle, est acquise. L'expression « faire genre » montre que tout le monde a bien compris cette affaire de semblant, où il s'agit de faire style, et qui dépasse la question sexuelle. Tout le monde l'a tellement admis que Judith Butler elle-même ne travaille plus le sujet et va jusqu'à dire à ses étudiants d'aujourd'hui qu'il n'est pas nécessaire de lire sur le genre ².

Ce que je trouve frappant avec ce concept, c'est que nous ne sommes pas loin de Lacan, ou bien c'est Lacan qui s'en inspire, avec son faire-homme et faire-femme. Lui-même reprend l'expression de Stoller : « identité de genre » (p. 30), pour l'interroger et préciser les apports de la psychanalyse. Il ne récuse donc pas le terme, il ne conteste pas le fait du genre, mais lui aussi interroge le lien avec l'identité, dont il dira très précisément qu'il s'en différencie.

La précision est conséquente. Identité de genre, ce n'est pas identité sexuelle mais plutôt identification. Faire-homme, faire-femme, ce n'est pas la même chose qu'être homme ou être femme. Faire semblant d'homme n'est pas suffisant pour en être un. Nous ne sommes pas encore aux formules de la sexualité qui, elles, traitent de l'être à partir de l'économie de la jouissance. Faire-homme, faire-femme, n'est-ce pas faire genre ? Et pourquoi ferait-on genre ? Parce que, selon Lacan, « à l'âge adulte, il est du destin des êtres parlants de se répartir entre hommes et femmes » (p. 31). Trois signifiants m'ont arrêté dans cette phrase : âge adulte, destin et se répartir.

J'ai été étonné de cette précision « à l'âge adulte ». Comment, ou bien quand Lacan situe-t-il l'âge adulte ? Peut-être pourrait-on dire que l'âge adulte est celui de l'installation de l'économie de la jouissance.

Deuxième signifiant qui m'a frappé : le destin. « Il est du destin... » Cette affaire est intéressante parce que c'est précisément ce qui est contesté par celles et ceux qui veulent changer de sexe, arguant que celui qu'ils ont n'est pas le leur, n'est pas leur destin. Il y a une erreur sur le destin anatomique. *Idem* pour celles et ceux qui s'opposent à la binarité et disent qu'être homme ou femme n'est pas leur destin. Le destin, c'est ce qui ne dépendrait pas de la volonté. De fait, être homme ou femme ne dépend pas de la volonté, ni sur le plan biologique, ni sur celui de l'inconscient. Les découvertes de la psychanalyse montrent qu'il y a une puissance supérieure qui s'appelle la jouissance.

« Se répartir » maintenant. La phrase de Lacan, « il est du destin de se répartir entre hommes et femmes », peut être lue comme dépassée, voire normative, mais on voit quand même qu'à cette affaire de se répartir, on n'échappe pas, ce qui est une caractéristique du destin. On le voit particulièrement dans l'époque. On ne veut pas forcément du destin *a priori*, mais on veut se répartir, toujours. Cela dit bien que la garantie d'être homme ou femme est loin d'être évidente et acquise.

Se répartir peut être entendu de deux façons, deux manières qui ne s'excluent pas : se répartir dans le sens de répartir soi, et se répartir dans le sens de répartir les autres, soit de définir qui parmi ses congénères adultes

est homme et qui est femme. Dire que c'est du destin peut être entendu comme nécessaire, nécessaire de se ranger et de ranger les autres, c'est-à-dire qu'on ne pourrait pas faire autrement.

Nous sommes là dans des questions non pas d'identité sexuelle mais d'identification, sous les formes d'un « se dire », fait du sujet, et d'un « être dit », fait de l'Autre. Ce sont donc les semblants qui entrent en jeu. Le jeu est pour l'homme « de faire signe à la fille qu'on l'est ». Faire homme, c'est donc envoyer un message. Cela peut être à une fille, ou bien à un autre homme. Lacan dit aussi « l'autre partie » (p. 32). Dès lors qu'on envoie un message, on est dans le semblant, forcément, puisque ce sont l'imaginaire et le symbolique qui sont mis en œuvre.

Notons que si faire homme c'est faire signe, ça ne dit pas qu'il y a rencontre. C'est possible mais non garanti. Voire, faire homme peut consister à ne pas rencontrer une femme pour ne pas rencontrer la castration, nous y reviendrons. Avant cela, Lacan aborde la possibilité du discours qui n'est plus du semblant quant au sexe et qui peut amener au viol.

Troisième point : quand le sexe n'est pas du semblant, c'est le viol

C'est tout au moins ainsi que je comprends ce que Lacan dit quand il aboutit à cette conclusion qu'« il arrive aux hommes de violer une femme, ou inversement » (p. 32).

Je décortique le paragraphe qui commence par : « Il est certain que le comportement sexuel humain trouve aisément référence dans la parade telle qu'elle est définie au niveau animal. » Trouver référence est une façon de dire que nous en sommes, que nous en avons hérité. La référence dit à quoi on se réfère, d'où ça vient et comment ça impacte. Nous n'imitons pas les animaux, nous paradons, comme eux, parce que nous sommes issus du monde animal. Si ce n'est que pour nous cela va être un peu plus compliqué du fait du langage.

Justement, Lacan poursuit : « La seule chose qui l'en différencie, c'est que ce semblant soit véhiculé dans un discours » (p. 32). Pas de discours dans le règne animal, plutôt un programme qui fonctionne, comme s'il était décidé pour toujours. Si un changement s'opère pour les animaux, c'est du fait d'une raison qui leur est extérieure, soit la nature, soit les humains, caractéristique de l'Anthropocène. C'est une différence majeure qui fait que, pour l'animal, il n'y a quasiment jamais d'accroc dans le programme. Ça ne dérape pas. Le discours, lui, à suivre Lacan, ne fait pas garantie d'un fonctionnement sans dérapage. Non seulement les discours ne font pas toujours

réponse, c'est bien pourquoi on peut en changer, mais ils ne constituent pas une structure figée tel un programme. Lacan dit : « C'est à ce niveau de discours, à ce niveau de discours seulement, qu'il [le comportement sexuel humain donc] est porté vers [...] quelque effet qui ne serait pas du semblant. » Il y faut donc ce niveau de discours, et l'effet en question, il le dit juste après, peut être le viol : « Au lieu d'avoir l'exquise courtoisie animale, il arrive aux hommes de violer une femme, ou inversement » (p. 32). Alors là deux options : ou bien on pense que Lacan blague, parce que, franchement, l'exquise courtoisie animale n'est pas probante à l'observation des animaux ; ou bien il est sérieux. Il n'y a pas trop d'intérêt à faire séminaire pour proférer de telles blagues, donc je vais prendre l'hypothèse qu'il est sérieux, avec malice.

Comment peut-on parler d'exquise courtoisie animale ? La courtoisie, au fond, c'est d'une part respecter les codes, connus de l'autre, ne pas faire effraction à ce qui est la référence, d'autre part ne pas chercher à détruire l'autre. De fait, on peut penser que l'animal ne veut aucun mal à son congénère, qu'il est honnête. Il ne cherche pas à rencontrer son partenaire d'ailleurs (alors que l'être humain le prétend), et son message ne trompe pas. Ce que l'animal fait est conforme à la tradition, aux usages, au programme, on pourrait dire qu'il respecte le protocole. Il n'y a pas d'équivoque. Donc l'animal est courtois. De là à dire que cette courtoisie est exquise, c'est peut-être beaucoup mais cela a le mérite d'insister sur le fait.

Quand on dit d'un homme qui a commis des actes monstrueux qu'il n'est pas humain mais animal, il y a donc erreur. L'acte monstrueux est typiquement humain, typique du traître humain³, autre façon de nommer l'être humain qui trompe.

Si la parade, courtoisie exquise, est un reste d'animalité, ce n'est pas le cas du viol, que Lacan identifie comme passage à l'acte. Je le cite : « Aux limites du discours, en tant qu'il s'efforce de faire tenir le même semblant, il y a de temps en temps du réel. C'est ce qu'on appelle le passage à l'acte » (p. 32). Là encore, plusieurs points m'ont arrêté.

D'abord, Lacan dit que chaque discours cherche à faire tenir le semblant, le même semblant précise-t-il. Le maître veut rester le maître dans le discours du maître. Mais c'est pareil pour le discours analytique. Pour qu'il opère, il faut que l'analyste reste et cherche à rester à sa place de semblant d'objet *a*. Donc le discours cherche à faire tenir le semblant, ce qui nous informe que le semblant peut ne pas tenir. Deux cas de figure alors, ou bien il y a un quart de tour, un autre semblant tient, ou bien, de temps en temps, comme le dit Lacan, il y a du réel. Il y a du réel aux limites du

discours, ce qui indique qu'il y a quelque chose que les discours n'attrapent pas, ne traitent pas. Les discours ont donc leurs limites, mais l'indicible ne pousse pas forcément à agir l'insensé.

Qu'il y ait du réel ne fait pas forcément passage à l'acte. Le réel c'est pour tout le monde, mais tout le monde ne viole pas, même si le pourcentage, à entendre toutes les révélations faites ces dernières années, est hallucinant. Selon Lacan, « dans la plupart des cas, le passage à l'acte est soigneusement évité. Ça n'arrive que par accident » (p. 33). Les accidents sont assez fréquents, finalement. Une personne sur dix a subi des violences sexuelles dans son enfance, selon le rapport récent de la CIVISE (Commission indépendante sur l'inceste et les violences sexuelles faites aux enfants).

Qu'il y ait du réel ne veut pas dire qu'il n'y a pas de semblant. Dans son livre *Triste tigre*, Neige Sinno écrit : « Le viol est davantage une question de pouvoir que de sexe. [...] La prédation sexuelle n'est pas tant liée au plaisir physique qu'à une relation de domination, c'est à dire de pouvoir ⁴. » Le viol ne vise pas seulement la satisfaction d'une pulsion. Ce qui est en jeu est aussi de l'ordre du symbolique, donc des semblants.

À ce moment de la leçon, Lacan précise ce qu'il entend par passage à l'acte, à l'aide d'une comparaison avec *l'acting out*. *L'acting out* est adressé, il est pris dans un processus de transfert ; c'est une insurrection du fait que tout ne se résorbe pas dans les dits, mais il n'est pas pour autant hors semblant. C'est une manière de dire, en quelque sorte, sans qu'il y ait préméditation, d'où le phénomène de surprise ou d'inattendu. Même s'il est subi, non organisé, *l'acting out* n'est pas hors discours.

Au contraire, le passage à l'acte éjecte le sujet hors du discours et du semblant, ou bien c'est parce que le sujet est éjecté du discours et du semblant qu'il passe à l'acte, au réel. C'est la jouissance et seulement elle qui est aux commandes. Dans le cas du viol, c'est bien souvent vrai aussi pour la victime, qui est éjectée du semblant quand elle se trouve dans l'impossibilité de parler. Le réel coupe la parole.

Je me suis interrogé à cet endroit sur ce que Lacan nomme le discours sexuel, discours qui ne fait pas partie des quatre. Je n'ai pas retrouvé l'expression ailleurs dans son enseignement. J'ai pensé que le discours sexuel est ce rapport homme-femme dont il parle, qui implique, comme dans les autres discours, la jouissance, le corps et le langage, et s'ordonne autour du phallus, semblant du discours sexuel.

Pour les trois points suivants, le rapport au plus-de-jouir, le réel de la jouissance sexuelle, la place du semblant dans le rapport homme-femme, je vais aller plus vite.

Quatrième point : le rapport au plus-de-jouir

Lacan rappelle d'abord la « prévalence du discours », « concernant tout ce qu'il en est précisément de la jouissance » (p. 30). Parmi les quatre termes des discours, il y a l'objet *a*. Pour le sujet, « le rapport à ce plus-de-jouir est essentiel » (p. 33). On peut l'entendre comme nécessaire mais aussi comme faisant son essence, n'étant donc pas accidentel. Le rapport au plus-de-jouir diffère selon les sujets mais il n'est pas de sujet sans rapport au plus-de-jouir.

J'en arrive à un point qui peut faire polémique, qui a pu autoriser un jugement de culpabilité concernant les mères. La phrase en question : « C'est au nom de ce rapport que la fonction de la mère devient si prévalente dans toute notre observation analytique. » C'est donc parce que ce rapport est essentiel que l'observation analytique se penche particulièrement sur la fonction de la mère. Pourquoi ? Parce que, « par un certain nombre de contingences organiques favorables, il [l'objet *a*] vient remplir, sein, excrément, regard ou voix, la place définie comme celle du plus-de-jouir » (p. 33). Il se trouve que ces objets sont très présents dans les échanges entre l'enfant et la mère. Cela ne veut pas dire que la mère est d'emblée coupable. Cela veut dire que de ces objets, de ces échanges, de leur observation, la psychanalyse peut énoncer une théorie.

Cinquième point :

« Le réel de la jouissance sexuelle [...] c'est le phallus » (p. 34)

Le début de la démonstration se trouve en haut de la page 34 : « Le phallus est très proprement la jouissance sexuelle, en tant qu'elle est coordonnée à un semblant, qu'elle est solidaire d'un semblant. » Cela rappelle que le phallus est un semblant et que la jouissance sexuelle lui est coordonnée, soit qu'elle s'ordonne avec lui, et même seulement avec lui.

Alors, si le phallus est semblant, pourquoi parler de réel ? Parce que c'est un semblant qui indexe le réel, qui le dit, qui le démontre par les drames qu'il déclenche. Parce que l'homme et la femme peuvent être le phallus « pendant un moment », dit Lacan. Pendant un moment, ça n'est donc pas tout le temps, voilà le drame. Le phallus indexe le réel de la castration. Quand l'homme est le phallus, il châtre la femme qui n'acquiert qu'un pénis avec ses limites et sa détumescence ; quand la femme est le phallus, elle châtre l'homme qui rencontre à son tour sa limite, il n'est pas le maître du phallus. « Voilà le réel », dit Lacan (p. 34). La castration, ça n'est pas du semblant.

Dernier point : la place du semblant dans la relation homme-femme et son rapport à la jouissance

« Dans cette opération de semblant, telle que celle que nous venons de la définir au niveau du rapport homme et femme, quelle est la place du semblant, du semblant archaïque, quelle est sa part, au fond, fondatrice ? » (p. 34). Qu'est-ce que le semblant archaïque ? C'est le phallus, archaïque parce que représenté, imaginé, pensé depuis l'Antiquité. Et Lacan de s'interroger sur sa place fondatrice dans la relation homme-femme. Place fondatrice : c'est donc le signifiant à partir duquel va se bâtir le rapport homme-femme. Et c'est plus précisément la façon dont le semblant archaïque et la jouissance s'articulent, qu'il interroge. C'est-à-dire que le rapport homme-femme est lié au rapport phallus-jouissance.

J'ouvre la lecture sur ce qu'il dit de ce rapport pour l'homme, nous sommes à la fin de la page 34 – Nicole Bousseyroux poursuivra à partir de ce qu'il en dit pour la femme. L'équivalence de la jouissance et du semblant pour l'homme est facile à comprendre. L'homme est tout dans la jouissance phallique, dans le tout phallique. Pas de disjonction. Dire jouissance phallique est en quelque sorte un pléonasme pour l'homme.

La femme, elle, est en position de ponctuer ce rapport. La ponctuation, c'est ce qui sert à séparer, ponctuer un texte, c'est le diviser. Je lis de deux façons cette affaire de ponctuation. La première : une femme n'est pas dans le tout phallique, elle a accès à une autre jouissance, séparée, elle est divisée. Mais parce que Lacan dit qu'elle est en position, c'est aussi dans le tout chez l'homme qu'elle peut opérer une séparation. Si l'homme veut bien la rencontrer, elle sera son heure de vérité. « Pour l'homme, dans cette relation, la femme, c'est précisément l'heure de la vérité » (p. 34). L'heure de vérité, c'est le moment où cette vérité se fait jour, vérité qui n'est autre que la castration, d'où la propension de l'homme à éviter la rencontre avec une femme. Il s'organise en conséquence. Si la formation de l'homme est ce qu'elle est, c'est « pour répondre, en maintenant envers et contre tout le statut de son semblant » (p. 35). Autrement dit, sa formation, on pourrait dire son éducation et le discours qui va avec, est faite pour éviter la castration.

Pourrait-on dire, c'est un ajout que je fais, qu'une femme, parce qu'elle ouvre à une vérité, fait interprétation pour l'homme ? Lequel va ou non en tenir compte.

* [↑](#) Commentaire de la séance du 20 janvier 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (p. 30-35) lors du séminaire École 2023-2024, à Paris, le 7 décembre 2023.

1. [↑](#) J. Lacan, « Préface à *L'Éveil du printemps* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 561.

2. [↑](#) Je fais référence ici à un article de Stéphanie Chavet, paru dans *Le Monde*, édition numérique du 12 octobre 2023.

3. [↑](#) Expression que je dois à Typhus Bronx, artiste clown, entendue dans son excellent spectacle *Trop près du mur*.

4. [↑](#) N. Sinno, *Triste tigre*, Paris, P.O.L, 2023, p. 164.

Nicole Bousseyrroux *

J'enchaîne, après ce que vient de nous dire Philippe Madet en commentaire de la partie 3 du chapitre II du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* du 20 janvier 1971 (p. 35-37), en partant du deuxième paragraphe de la page 35, qui commence par :

En revanche, nul autre que la femme, car c'est en cela qu'elle est l'Autre, ne sait mieux ce qui, de la jouissance et du semblant, est disjonctif, parce qu'elle est la présence de ce quelque chose qu'elle sait, à savoir que jouissance et semblant, s'ils s'équivalent dans une dimension du discours, n'en sont pas moins distincts dans l'épreuve que la femme représente pour l'homme, épreuve de la vérité tout simplement, celle-là seule qui peut donner sa place au semblant en tant que tel.

Ou la jouissance ou le semblant, côté femme

Cette phrase est complexe. J'y entends d'abord que Lacan place la femme à la place de l'Autre, dont elle est la présence pour l'homme, l'Autre qui sait, l'Autre supposé savoir ce quelque chose qui concerne le rapport de disjonction qu'il y a entre jouissance et semblant. Je rappelle ce qu'avait dit Lacan de la femme dans son rapport à la jouissance à la fin du séminaire *D'un Autre à l'autre*, le 18 juin 1969 ¹ : la femme risque, parie la jouissance, pas la sienne, celle qu'elle prend à être la femme de l'homme, et elle sait ce qu'il faut pour la jouissance de l'homme. C'est du moins ce que l'hystérique suppose, à savoir que la femme « sait ce qu'il faut pour la jouissance de l'homme ². »

Je reviens au texte qui nous occupe ce soir. Ici, la femme est supposée savoir donner sa place au semblant en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il n'est pas à confondre avec la jouissance, la sienne. Le semblant et la jouissance ne s'équivalent pas pour la femme. Après avoir dit que le semblant n'est pas le contraire de la vérité, voilà que Lacan situe donc le semblant comme disjoint de la jouissance. Il dit que la femme est le support de cette

vérité : il y a dans le rapport de l'homme à la femme du semblant. Mais la position de la femme diffère de celle de l'homme. Alors que pour l'homme le semblant *est* la jouissance, la jouissance phallique, pour la femme, il y a disjonction entre les deux. Nul autre que la femme ne sait mieux, dit-il, qu'il y a une disjonction entre la jouissance et le semblant, parce que sa jouissance diffère du semblant phallique.

La disjonction est un opérateur de la logique du calcul classique des propositions qui étudie comment la vérité ou la fausseté d'une proposition complexe est fonction de la vérité ou de la fausseté des propositions élémentaires A et B qui la composent. La disjonction exclusive est la négation de l'équivalence, c'est *ou bien A ou bien B, ou bien la jouissance, ou bien le semblant, à l'exclusion de l'autre.*

Ce qui de l'homme fait le poids

Dans ce que dit Lacan de la disjonction entre jouissance et semblant, la valeur de vérité exclut celle du semblant. Toutefois, Lacan ne parle pas de valeur de vérité, il parle de « l'épreuve de la vérité », ce qui implique une dimension de décision et d'acte. C'est la femme qui, pour l'homme, représente, pour lui, une épreuve de vérité. Cette épreuve consiste à donner au semblant sa place, qui est de le séparer de la jouissance. C'est une question de place, de mettre le semblant à sa juste place, séparée de la jouissance. Cette épreuve est pour l'homme épreuve du réel de la castration « qu'on empaquette d'habitude sous le registre du complexe de castration » (p. 35), avec lequel on est au calme, car on peut en ignorer le réel et n'en rien vouloir savoir. C'est « parce qu'une femme a une très grande liberté à l'endroit du semblant » (p. 35) qu'elle peut être « la vérité de l'homme », l'heure de l'épreuve de la vérité.

Lacan fait un pas de plus en disant que « pour avoir la vérité d'un homme, on ferait bien de savoir quelle est sa femme » (p. 35). L'homme qui fait d'une femme sa femme en fait sa vérité, le révélateur de sa vérité. C'est là que Lacan avance la thèse du « pèse-personne » : c'est par sa femme que l'on mesure le poids d'un homme, ce qu'il vaut, son pesant de valeur personnelle. Cette thèse anticipe sur celle d'une femme sinthome de l'homme, en tant qu'elle est, pour qui est encombré du phallus, un symptôme par lequel se voit la jouissance de son inconscient. L'homme la fait symptôme. Mais dans ce texte *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan dit plus : c'est sa femme qui le fait homme, lui donne du poids, par sa valeur d'échange, dirait Lévi-Strauss. Non seulement la femme d'un homme lui donne du poids, son poids de valeur de jouissance, mais elle « arrivera à donner du

poids à un homme qui n'en a aucun » ! Elle est son faire-valoir, son esca-beau, elle indexe la jouissance de son inconscient. Sans elle, il ne pèse pas lourd, il ne fait pas le poids, comme on dit, semble dire Lacan. Un homme s'évalue par sa femme-symptôme, qui est ce que Lacan appelle aussi son *sinthome-il*.

L'homme saint selon Gracián et Mencius

J'en arrive à la quatrième partie du chapitre II, aux pages 36 et 37, où Lacan parle de son intérêt pour le chinois, pour la pensée chinoise, en particulier pour Mencius. Il y vient après avoir évoqué *L'Homme de cour*, titre de la traduction en français de *l'Oracle manuel et art de la prudence* du jésuite espagnol du Siècle d'or Baltasar Gracián, un manuel sur l'art de se conduire dans le monde qui se termine par la maxime : « En résumé, être saint, car c'est tout dire en un seul mot ³. » Lacan y ajoute l'article indéfini « être *un* saint » et y voit un point par où le mot saint dans la civilisation occidentale rejoint ce mot dans la pensée confucéenne, avec le mot *tchen-tchen*. Guy Sizaret ⁴, un sinologue qui explique ce qu'il y a de chinois dans les séminaires de Lacan, explique que c'est la transcription phonétique de *shèngrén* 聖人 [圣人], qui signifie « le sacré ». Il y a une coïncidence phonétique entre le mot saint et sa traduction chinoise *sheng*. Mencius le dit : « L'homme saint est la perfection des relations humaines ⁵ », qui consiste à acquérir le *rén*, le sentiment inné d'humanité. Le saint chinois doit sa sainteté à ce qu'il a accédé à cette vertu par laquelle il renoue avec la simplicité et la pureté du Tao. Le chinois n'a pas la notion d'un dieu personnel. Le saint taoïste suit la Voie du Dao, qui signifie « marcher », « avancer », mais aussi « dire ». De sorte que, pour Lacan, le saint selon Gracián et le saint selon Mencius ont un point commun qui se trouve dans l'éthique du bien-dire.

Lacan lacanien grâce au chinois

J'en viens à ce passage clé de la fin du chapitre II où Lacan dit ceci : « Je me suis aperçu d'une chose, c'est que, peut-être, je ne suis lacanien que parce que j'ai fait du chinois autrefois. Je veux dire par là que, à relire des trucs que j'avais parcourus, ànonnés comme un nigaud, avec des oreilles d'âne, je me suis maintenant aperçu que c'est de plain-pied avec ce que je raconte » (p. 36). Et Lacan donne un exemple à partir d'un des penseurs les plus fondamentaux de la Chine antique, Mencius, comme l'ont nommé les jésuites, Mengzi.

Lacan déclare qu'il peut se dire lacanien, et donc pas seulement freudien, parce qu'il a fait du chinois autrefois. Il a en effet voulu étudier, à quarante ans, le chinois pendant quatre ans avec le professeur sinologue, membre du Collège de France, Paul Demiéville, à l'Inalco, l'Institut national des langues et civilisations orientales, de 1940 à 1944, pendant l'Occupation donc. Et il s'est remis à l'étude du chinois avec François Cheng en 1970, pendant quatre ans. Cela nous indique le profond intérêt de Lacan pour l'écriture et la pensée chinoises, en particulier pour Mencius, et aussi le taoïsme. Mais la question est de savoir en quoi cela a influencé la pensée de Lacan au point qu'il se dise lacanien à cause de cela. L'invention de l'inconscient lacanien viendrait-elle de là ? On sait qu'il s'est aussi beaucoup intéressé au Japon, au point d'y être allé deux fois, en 1963 et 1971. En 1974, il reçut l'invitation d'aller en Chine maoïste avec des membres de la revue *Tel quel* dont Philippe Sollers, Roland Barthes et Julia Kristeva, mais il se désista au dernier moment.

Qu'est-ce qui dans son étude du chinois a pu parler à Lacan pour qu'il se dise lacanien à cause de cela ? On peut avancer des hypothèses : est-ce en raison de ce qu'il a pu apprendre de la pensée chinoise, ou bien cela vient-il de ce qu'il a trouvé dans son écriture ? Kristeva, qui fait de Lacan un des personnages, Lauzun, de son roman *Les Samourais*, lui fait dire : « Quant aux Chinois, l'inconscient y est, forcément, mais il est autrement structuré, justement pas comme un langage, mais comme une écriture, et la différence est capitale ⁶. » D'où ma question : en quoi l'inconscient lacanien serait-il structuré comme l'écriture chinoise ?

Une logique sous-développée

Avant d'essayer d'y répondre, je m'arrête sur ce que dit Lacan de Mencius dans cette fin du chapitre II. Mencius est un penseur confucéen né en 372 avant J.-C., contemporain d'Aristote donc, et qui a pensé une éthique de l'homme saint. Il débattait avec d'autres disciples de Confucius, dont Lacan cite une sentence qui énonce ceci : « Ce que vous ne trouvez pas du côté yan [Lacan dit que ce côté yan est le discours], ne le cherchez pas du côté de votre esprit [Lacan traduit par esprit ce qui dans le texte chinois est le cœur, le *xin*]. [...] Et si vous ne trouvez pas du côté de votre esprit, ne le cherchez pas du côté de votre tchi, c'est-à-dire de votre sensibilité » (p. 36). C'est donc le discours qui prime pour Lacan sur le *senti-mental*. Lacan relève cette façon de mettre au tout premier plan le discours. Quel discours ? Le discours du maître, je pense, qui est déjà parfaitement articulé et constitué à l'époque de Mencius. Le discours confucéen vise à pénétrer la nature des choses. Ce n'est pas pour Lacan une pensée primitive de sous-développé. Au

contraire, pour Lacan, le sous-développement est le « produit » du progrès capitaliste, il est même, dit-il, la « condition » de son progrès. Non seulement le discours capitaliste produit du sous-développement, mais ce sous-développement est la condition du progrès du discours capitaliste. Et Lacan ajoute que la révolution d'Octobre en est une preuve. Il prédit même : « Nous avons à faire face à un sous-développement qui va être de plus en plus patent, de plus en plus étendu » (p. 37). Et il annonce, à la fin de cette leçon, qu'il compte en tirer une « logique sous-développée ». Je serais ici tentée de dire une logique de la jouissance qui soit non capitaliste, une logique du saint – une logique qui aille contre le surdéveloppement du plus-de-jouir produit par le discours capitaliste. Lacan déclare qu'il essaiera de l'articuler devant ses auditeurs, comme disent les textes chinois, pour leur meilleur usage. Il va en effet reparler à plusieurs reprises, dans les chapitres suivants, de Mencius et de la nature de l'être parlant dans son rapport à la cause, en tant qu'elle est le plus-de-jouir, et il écrira même la formule du discours capitaliste lors d'une conférence à Milan en 1972 ⁷.

L'écriture chinoise et l'inconscient

J'en viens à l'écriture chinoise. En quoi permet-elle de penser autrement l'inconscient structuré comme un langage ? On sait que Freud a eu l'idée que le contenu du rêve nous est donné sous forme de hiéroglyphes. Mais il n'a pas appris à lire les hiéroglyphes pour autant. Or, Lacan a voulu apprendre le chinois. En quoi cela l'a-t-il mis sur la piste de l'hypothèse lacanienne de l'inconscient *lalangue* ? Partons d'abord de l'hypothèse que l'inconscient qu'on dit réel n'est pas celui de la parole, du parler, c'est celui de l'écrit, de la lettre. Or, Lacan trouve dans le caractère chinois quelque chose qui relève de l'écrit, de la lettre lisible supportée par les traits dessinés dans le carré du caractère chinois. Il peut y avoir jusqu'à trente-six traits dans un caractère chinois, c'est dire la complexité de son écriture et du sens à lui donner. Car le chinois n'est pas une transcription des sons de la langue parlée comme pour notre écriture alphabétique. L'écriture chinoise a une origine pictographique, à savoir qu'elle représente graphiquement ce qu'elle désigne par un caractère qui, par ses traits, représente, en simplifié, par exemple, un arbre. Mais les caractères ne sont pas que des pictogrammes qui parlent à l'œil en évoquant la chose dont ça parle. Le caractère chinois, le sinogramme, est un logogramme, un ensemble très complexe fait d'une partie qui représente un son prononcé et d'une autre partie qui représente une figure, un symbole idéographique plus ou moins complexe. Une seule syllabe est un condensé de sens multiples que seul le contexte permet de trancher, et qui correspond à des dizaines de mots en fonction du ton, de la

tonalité avec laquelle elle est prononcée. De plus, il existe dans la langue orale chinoise quatre tons différents pour un même caractère, qui font que le sens change radicalement selon le ton avec lequel on le prononce.

L'important est que le caractère chinois est fait de signifiants phoniques et de signifiants graphiques, et que dans la langue écrite chinoise il y a déconnexion entre graphie et signifiant. C'est cette déconnexion entre la lettre et le signifiant, entre le graphique et le phonique, qui a dû intéresser Lacan.

Il y a disjonction dans le chinois entre la lettre et le signifiant, ce qui rejoint la disjonction dont parle Lacan entre la jouissance et le semblant. Cette disjonction caractéristique, je le répète, de l'écriture chinoise, pose le problème de la lettre comme signifiant graphique et non phonique. Mon hypothèse est que c'est cela qui a dû intéresser Lacan : le fait que, à la différence de notre écriture alphabétique où le signifiant phonique, le son, discrimine le sens, le caractère chinois, par son trait, ne fait pas immédiatement sens. Le mot écrit chinois ne peut se lire que par effet de contexte et de familiarité avec l'écriture. De plus, le chinois ne connaît pas la conjugaison, la grammaire n'y existe pas comme dans nos langues, le sujet grammatical n'y est pas obligatoirement présent. C'est peut-être en cela que Lacan se dit lacanien parce qu'il a appris le chinois. Le chinois lui a appris que quelque chose du réel de l'écrit dans l'idéogramme vient trouver le symbolique. Le réel étant de l'ordre de l'écrit, le chinois est plus proche que notre écriture alphabétique de cette appréhension du réel par l'écriture.

Louis Calvet, dans un article intitulé « Lacan et l'écriture chinoise : un inconscient structuré comme une écriture ⁸ », risque l'hypothèse selon laquelle Lacan voulait vérifier que les Chinois rêvent en caractères. À quoi ressemble un rêve chinois ? C'est une question à laquelle seul un Chinois, un Chinois en analyse, peut répondre.

Je pense à une phrase de Serge Gainsbourg qui nous ramène à la question du début sur la femme. Il chante : « Les femmes c'est du chinois. Le comprenez-vous, moi pas. » Il ne dit pas : la comprenez-vous ? Il dit : le comprenez-vous, ce chinois qu'elles représentent pour les hommes ? En disant « moi pas », il déclare qu'il n'a pas cherché à apprendre leur langue pour prendre langue avec elles. Que les femmes, pour lui, ça soit du chinois auquel il avouait ne rien comprendre, ne l'empêcha pas d'aimer les chiner !

S'il y a quelque chose de chinois chez Lacan, c'est son sourire. Je pense au témoignage que François Cheng nous laisse de ses rencontres avec Lacan : « Je ne puis non plus oublier ces moments où le nécessaire antagonisme laissait place à l'irrésistible complicité. Nous entendions soudain la

voix du Vrai, depuis le versant invisible, nous murmurer à l'oreille ses indicibles secrets. Nous prenions conscience que nous nous trouvions sur une ligne de crête, là où le souffle du Vide-médian atteignait son plus haut degré d'intensité. Nous nous regardions, comme deux enfants qui, entre deux jeux fébriles, sont soudain gagnés par la détente. L'ange du sourire passait alors au milieu de nous. Je ne me voyais pas, mais je percevais sur les lèvres de Lacan, et au coin de ses yeux, ce sourire qui n'était qu'à lui, un sourire muet, ému, tout de sagesse conquise, et de charme ⁹. »

* ↑ Commentaire de la séance du 20 janvier 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (p. 35-37) lors du séminaire École 2023-2024, à Paris, le 7 décembre 2023.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 386-387.

2. ↑ *Ibid.*, p. 387.

3. ↑ B. Gracián, *Traité politiques, esthétiques, éthiques*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 407.

4. ↑ G. Sizaret, « À propos de ce qu'il y a de chinois dans les séminaires de Lacan », www.lacanchine.com

5. ↑ Mencius, dans collectif, *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. 409.

6. ↑ J. Kristeva, *Les Samouraïs*, Paris, Fayard, 1990, p. 202.

7. ↑ J. Lacan, « Du discours psychanalytique », conférence à l'université de Milan du 12 mai 1972, dans *Lacan en Italie (1953-1978)*, Rome, La Salamandre, ouvrage bilingue, 1978, p. 32-55.

8. ↑ L. Calvet, « Lacan et l'écriture chinoise : un inconscient structuré comme une écriture », *Revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 9, n° 1, novembre 2013.

9. ↑ F. Cheng, « Le sourire de Lacan », *La Cause freudienne, Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 79, *Lacan au miroir des sorcières*, Paris, Navarin, 2011, p. 41.

LOGIQUE DU FANTASME (2/2)

Denys Gaudin

Écume de l'être et décoction de fin

Nous poursuivons notre exploration des leçons de janvier du séminaire La Logique du fantasme ¹. Dans un premier temps, nous revenons sur les définitions renouvelées de l'aliénation, du Ça et de l'inconscient. Dans un second, nous interrogeons les éléments relatifs au parcours d'une analyse. À l'appui du cogito lacanien, nous tenterons de cerner les différents trajets, points de croisement ou autres lieux où l'analyse passe.

Une autre aliénation

Le *Séminaire XIV* ouvre l'espace d'un renouvellement de nos concepts. Dans l'écornure des ensembles constitués par les formules « je ne pense pas » et « je ne suis pas », Lacan va situer le Ça et l'inconscient. Pour les aborder, il pose le préalable d'une opération nécessaire : l'aliénation. Nous verrons qu'ici ce terme ne se réduit pas à la lecture proposée lors des précédents séminaires.

Le concept d'aliénation renvoie aux développements de Hegel, ainsi qu'à leur reprise par Marx. Dans ces deux occurrences, il est question de perte, et plus précisément du destin d'une perte. Rappelons également qu'en son sens juridique, l'aliénation désigne aussi une cession. Il s'agit d'une opération « qui a pour conséquence de faire sortir un bien ou un droit du patrimoine de celui qui en est l'actuel propriétaire ou l'actuel titulaire ². » S'inscrivant dans cette perspective, Lacan en fait la formule d'un choix nécessairement perdant. Il l'illustre avec un énoncé comme « la bourse ou la vie ». Dans ce type d'alternative, le sujet sera plus ou moins perdant, mais jamais gagnant. S'il choisit la bourse, il perd tout. S'il choisit la vie, il sera amputé de la bourse, laissant entendre que la vie se paye d'une castration, ou que la castration fait le prix de la vie. L'aliénation fait donc

l'indice d'un choix forcé, d'une alternative biaisée où l'option envisageable implique une perte.

Lors du *Séminaire XI*, Lacan situe l'aliénation dans un *vel* entre l'être et l'Autre, entre l'être et le sens. Il se centre alors sur la causation du sujet, sur les conditions de son émergence. Il indique que ce dernier n'a d'autre choix que celui de l'Autre. La naissance du sujet le lie à l'Autre, elle en fait un A-lié-né, un sujet représenté par les signifiants de l'Autre. Cette naissance l'inscrit dans un ordre où le mot tue la chose, où l'être se perd. Lors du *Séminaire XIV*, la perspective n'est plus la même. En effet, Lacan commence par annoncer : « Le fait de l'aliénation n'est pas que nous soyons repris, représentés dans l'autre, mais il est au contraire essentiellement fondé sur le rejet de l'Autre ³ [...]. » Il semble ici balayer ses précédentes articulations. L'aliénation n'est ni reprise ni représentation au lieu de l'Autre, mais rejet de l'Autre. « Plût au ciel, donc, que l'aliénation consistât en ce que nous nous trouvions à l'aise au lieu de l'Autre », poursuit-il. « C'est assurément ce qui donne son allégresse à la démarche de Descartes », ajoute-t-il. Le philosophe s'en remet à Dieu, à l'Autre divin, mais pour Lacan, « ce fondement fidéiste qui reste si profondément ancré encore dans la pensée au niveau du XVII^e siècle, n'est précisément plus tellement soutenable pour nous ⁴ ».

Dans l'ère post-*cogito*, la science inaugure un mouvement où l'Autre est mis de côté, où le fondement fidéiste n'est plus tenable. Lacan précise que dorénavant « personne n'y croit » : « À notre époque, des plus dévots aux plus libertins – si tant est que ce terme ait encore un sens – tout le monde est athée ⁵. » Le repos sur l'Autre, comme lieu de la vérité, est devenu caduc. L'aliénation reçoit dès lors une nouvelle définition : « Cela ne veut pas dire du tout que nous nous en remettions à l'Autre. Nous nous apercevons au contraire de la caducité de tout ce qui se fonde seulement sur ce recours à l'Autre ⁶. » L'aliénation se conçoit dorénavant comme « chute de l'Autre ».

Dans une optique d'allure inversée, l'aliénation n'est plus le choix de l'Autre mais la perte de l'Autre. Pour prolonger l'impression d'inversion, nous préciserons que, dans la première occurrence, le choix de l'Autre se conjugue à une perte d'être, alors que, dans la seconde, la perte de l'Autre consacre le choix de l'être. En effet, nous avons souligné que, dans son choix forcé, le sujet choisit « je ne pense pas » afin de sauvegarder l'être. Telle qu'elle s'articule dans le *Séminaire XIV*, l'aliénation s'annonce comme l'inverse de celle présentée lors du *Séminaire XI* : elle se décline comme choix de l'être et « élimination » de l'Autre ⁷.

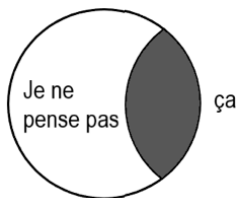
Dès lors, devrions-nous considérer qu'avec ces deux versions d'allure contradictoire, nous serions, là aussi, forcés à choisir, à en prendre une et laisser l'autre ? Sans abonder dans l'ère du « en même temps », qui est le strict inverse du choix aliénant, nous considérons que ces deux versions ne sont pas nécessairement contradictoires. En effet, François Balmès nous fait remarquer qu'elles opèrent chacune sur deux niveaux distincts⁸. La première se situe sur un plan structural. Elle concerne la causation du sujet, entendu comme sujet du signifiant, représenté par un signifiant pour un autre. La seconde prend acte d'une « situation historique de la subjectivité contemporaine⁹ », elle rend compte du sujet moderne, du sujet de la science, de l'ère post-*cogito*. Il s'agit de prendre la mesure d'une époque où le sujet s'inscrit dans un rejet de l'Autre, de cet Autre entendu comme lieu de la vérité.

Dans sa nouvelle version, l'aliénation s'annonce plus ruineuse encore. En effet, l'Autre est éliminé, il a « disparu » au profit du choix de l'être, d'une sauvegarde de l'être. Mais n'oublions pas qu'il s'agit pour Lacan d'un « faux-être », que le choix du « je ne pense pas » sauve l'illusion de l'être mais ne le garantit en rien. Comme Orphée, le sujet se trouve deux fois perdant : l'Autre est éliminé et l'être est rejeté. Ainsi s'annoncent les conditions du sujet de la modernité, sujet perdant, perdu entre un Autre disparu et un être qui échappe.

Le Ça

Lorsque Lacan reprend le concept de Ça, il l'introduit comme complément du « je ne pense pas », comme complément du choix forcé. Une première approche, déduite des avancées freudiennes, nous donne un aperçu sur ce couplage : si le Ça renvoie au domaine silencieux des pulsions, quelle formule s'y adjoint mieux que « je ne pense pas », que le fait de ne rien vouloir savoir ?

Le Ça se trouve du côté du « je ne pense pas » mais ne s'y confond pas. Il prend place dans l'écornure, là où Lacan situe le « pas », la négation de l'intersection.



Il s'agit d'un « pas » qui, de ce côté, vient mordre sur l'ensemble de l'être, au lieu où Descartes situait l'être du Je.

Pour préciser ses avancées, Lacan propose d'aborder cette modalité de « pas-je » en référence à la grammaire. Il invite à considérer le Ça comme étant « à proprement parler tout ce qui, dans le discours en tant que structure logique, n'est pas je, c'est-à-dire tout le reste de la structure ¹⁰ ». « Et quand je dis *structure* », ajoute-t-il, « structure *logique*, entendez *grammaticale* ¹¹ ».

La structure grammaticale

Dans les termes de Lacan, la référence à la grammaire renvoie vers les montages pulsionnels. Il le mentionne en parlant de « tracé, montage, grammatical, dont les inversions, réversions, complexifications, ne s'ordonnent pas autrement dans l'application de diverses opérations, partielles et choisies, de renversement, *Verkehrung*, et de négation ¹² ». Ainsi, une phrase comme « Un enfant est battu » fait le support grammatical de la pulsion. Ce que Freud nommait « le renversement dans son contraire » et « le retournement sur la personne propre » désigne les articulations grammaticales où une particule négative peut produire un renversement, où un simple « ne » peut détourner le cours d'une pulsion. Lacan met l'accent sur le fait que, dans le registre pulsionnel, le montage n'est pas déterminé par le sujet mais par la grammaire. Nous parlerons donc de « grammaire de la pulsion », précisant que cette dernière est « acéphale », sans tête, sans sujet pour la conduire.

Le pas-je

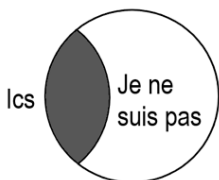
Lacan définit le Ça comme une modalité du « pas-je ». S'appuyant à nouveau sur le fantasme *Un enfant est battu*, il nous fait remarquer que, dans ses différentes déclinaisons, le « je » n'apparaît jamais. Les diverses réversions sont bien d'ordre grammatical, passant de « battre » à « être battu », de « il » à « on », soit autant de mouvements ne prenant place qu'en un registre langagier, registre régi par la grammaire. Pour autant, l'énoncé « Je suis battu par le père » n'est pas articulé. Il s'agit d'une reconstruction où le « je » doit être supposé. Ce dernier est à la fois l'élément central et l'élément absent. Non seulement il n'apparaît pas comme *shifter* dans les différents énoncés, mais au-delà, Lacan indique que « le Je lui-même » est exclu, que le Je qui parle ne s'implique et ne se reconnaît dans aucun des termes en jeu.

Ayant distingué le Ça du Je, Lacan présente ensuite leur relation : « Il n'y a d'autre façon de faire fonctionner le Je en tant qu'être au monde, sa relation au monde, qu'à en passer par la structure grammaticale, qui n'est

pas autre chose que l'essence du Ça¹³. » Le Ça se présente comme structure, « articulation de la pensée¹⁴ », il est ce qui fait support au Je, ce qui organise sa relation au monde.

L'inconscient

Sur un plan général, l'inconscient se rapporte aux pensées inconscientes, à ces pensées où « je ne suis pas », où il est impossible de dire « je suis ». Dès lors, il prend place comme complément de la formule « je ne suis pas ».



Poursuivant ses développements, Lacan parlera de l'inconscient comme « pense-chose ». Il précisera le statut des « choses » en question, soulignant qu'elles font écho au terme freudien de *Sachvorstellungen*, de représentations de choses. À ce sujet, nous rappellerons que, lors de son séminaire sur l'éthique, Lacan distingue diverses modalités de la chose. Au sens de *die Sache*, elle se conçoit comme « produit de l'industrie ou de l'action humaine en tant que gouvernée par le langage¹⁵ », autrement dit comme articulée à l'ordre langagier. Par opposition, en tant que *das Ding*, la Chose relève de l'irreprésentable, du « non-assimilable¹⁶ », de ce qui échappe au signifiant.

L'inconscient se décline comme lieu où les choses, au sens de *die Sache*, sont pensées, et Lacan va mettre l'accent sur une composante essentielle à ces représentations de choses : leur corrélation à la dimension de signification.

La signification

Pour préciser ces aspects, il nous paraît pertinent d'opérer un détour par les travaux de Gottlob Frege. Ce dernier propose un modèle où il distingue le *Sinn* de la *Bedeutung*, le sens de la signification. Dans ses *Écrits logiques*, il invite à considérer la *Bedeutung* sous l'angle de la désignation, de l'objet auquel on se réfère. De son côté, le *Sinn* renvoie vers un « contenu de pensée¹⁷ », vers ce que cela veut dire. Pour l'illustrer, il s'appuie sur deux propositions : « l'étoile du matin » et « l'étoile du soir ». Du point de vue de la signification, de l'objet désigné, ces deux propositions sont

équivalentes, car elles dénotent le même objet : la planète qu'on appelle Vénus. Pour autant, du point de vue du sens, du *Sinn*, ces deux propositions diffèrent, car elles n'évoquent pas le même contenu de pensée. Nous avons donc deux sens pour une même *Bedeutung*. Restant dans les sphères planétaires, Frege ajoute un exemple avec la proposition : « Le corps céleste le plus éloigné de la Terre ». Il précise qu'en ce cas, nous avons un sens, un contenu de pensée. Nous pouvons en effet saisir ce que cette phrase veut dire ¹⁸. Pour autant, la *Bedeutung* demeure bien douteuse. L'espace étant infini, la référence reste indéterminée, aucun objet ne tombe sous le concept de « corps céleste le plus éloigné de la Terre ». Frege conclut qu'« on peut donc concevoir un sens sans avoir pour autant avec certitude une *Bedeutung* ¹⁹ ».

Une *Bedeutung* impossible

Lacan prend acte des avancées frégéennes, mais il ajoute une composante décisive. Il articule la dimension de signification à une absence, à ce qui manque au champ de la référence. Lors du *Séminaire XIV*, il souligne qu'au niveau de l'inconscient, des représentations de choses, nous trouvons la dimension centrale d'une *Bedeutung* impossible. Il parle alors de « ce qui, dans la *Bedeutung* de l'inconscient, est frappé de je ne sais quelle caducité de la pensée ²⁰. » En d'autres termes, dans le champ des représentations de choses et de leur *Bedeutung*, la pensée rencontre une arête ²¹. Cette dernière concerne le sexe, elle signale « l'incapacité de toute *Bedeutung* à couvrir ce qu'il en est du sexe ». Ce qu'il en est du sexe équivaut au « corps céleste le plus éloigné de la Terre », à ce qui n'est pas référencé. À cette époque de son enseignement, Lacan n'a pas encore établi la formule selon laquelle « il n'y a pas de rapport sexuel », mais c'est bien ce sillon qui s'indique ici. Dans ce séminaire, il dira qu'il « n'y a pas d'acte sexuel », autrement dit, qu'il n'y a pas d'acte par lequel un sujet peut se fonder comme homme ou femme. La *Bedeutung* du sexe, entendue comme signification du sexe, serait ce qui pourrait fonder ce qu'il en est de l'homme et de la femme. Or, cette *Bedeutung* manque à l'appel. À ce niveau intervient le phallus, comme pis-aller pour un abord du sexe. Lacan le formule ainsi : « La différence sexuelle ne se supporte que de la *Bedeutung* de quelque chose qui manque sous l'aspect du phallus (Φ) ²². »

Il illustre ces aspects en revenant sur le rêve d'un des patients de Freud, rêve où, dans un premier abord, le rapport homme-femme semble s'établir sur un mode harmonieux. Pour autant, survient rapidement « la syncope », ce qui « vient perturber ce beau rapport plein de certitude entre

l'homme et la femme²³. » En effet, dans ce rêve où le rêveur rencontre une femme, arrivent ensuite sa propre sœur et une autre femme de la famille, soit autant de personnages envers lesquels l'abord sexuel n'est plus vraiment « franc et direct ». Le rapport flanche et s'évanouit. Lacan en tire les conséquences suivantes : « Le sens logique originel de la castration en tant que l'analyse en a découvert la dimension, repose en ceci qu'au niveau des *Bedeutungen*, des significations, le langage, en tant qu'il structure le sujet, très mathématiquement fait défaut quant au rapport entre les sexes, et réduit la polarité sexuelle à un *avoir ou n'avoir pas* la connotation phallique²⁴ ».

Ainsi, le champ de l'inconscient, des pensées de l'inconscient, se définit comme centré par « la radicale inadéquation de la pensée à la réalité du sexe²⁵ ». Ce que nous nommons castration, et que nous désignons par « $-\phi$ », se rapporte à cette inadéquation, à cette chose impensable gisant au creux du pense-chose.

L'objet (a) et la question de l'être

Du côté du Ça, Lacan parle également d'un élément central, d'un « objet noyau » : l'objet *a*. À ce titre, le *Séminaire XIV* nous mène à questionner plus avant le statut de cet objet. Au-delà de son rapport au désir, comme objet cause du désir, ou de son renvoi vers la jouissance, comme objet plus-de-jouir, Lacan mentionne ici son rapport à l'être, à la question de l'être. Cette question est de celles qui hantent les séminaires de Lacan. Elle revient en effet à maintes reprises, mais souvent ses contours varient et demeurent indistincts²⁶. À l'époque du *Séminaire XIV*, c'est donc par l'objet *a* que la question de l'être fait retour. Lacan opère alors un rapprochement entre cet objet et le concept de *Dasein*²⁷.

Pour saisir la teneur de cette proposition, il nous paraît nécessaire de revenir vers la pensée d'Heidegger. Dans *Être et temps*, ce dernier propose un partage, une répartition entre les concepts d'être et d'étant, entre la question de l'être et le domaine de l'étant. Ainsi, nous rappellerons que l'étant se rapporte à ce qui est, alors que l'être, pour sa part, n'est aucun étant. Pour aborder l'être, Heidegger le rapporte au néant, à ce qui n'est rien d'étant. Il donnera corps à cette distinction en réservant de longs développements au phénomène de l'angoisse, conçu comme instant singulier où un néant se révèle. Il distingue alors la peur de l'angoisse, la première étant produite par « un étant nocif intérieur au monde²⁸ », tandis que la seconde ne répond pas à cette logique. « Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde en tant que tel²⁹ », annonce-t-il. L'angoisse se rapporte à un

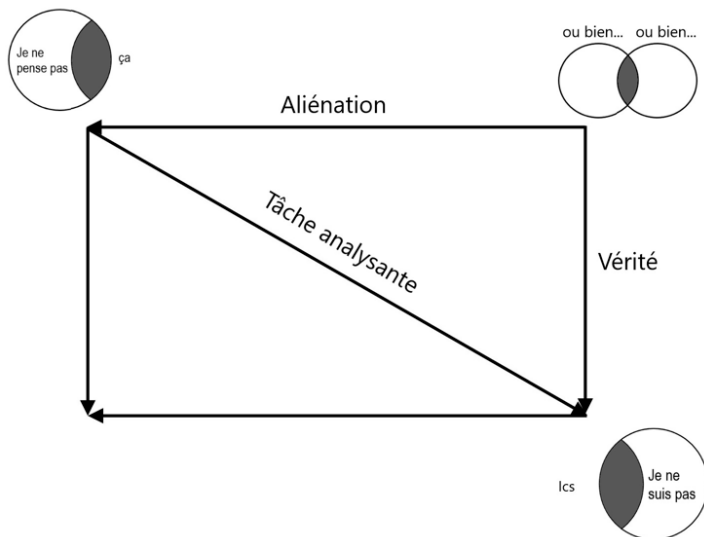
« devant-quoi complètement indéterminé », un « devant-quoi » faisant signe vers l'être, vers « l'être-au-monde en tant que tel ³⁰ ». Dans l'angoisse, les repères de l'étant s'effritent et laissent place au néant, à un rien qui, sur un versant positif, vaut comme révélation de l'être-au-monde. Nous retrouvons ici l'écho des articulations lacaniennes, lorsque ce dernier indique que l'angoisse n'est pas sans objet, mais qu'il s'agit d'un objet singulier, d'un objet qui échappe à la perception, à la saisie, à la représentation. En ce sens, nous pourrions qualifier l'objet *a* lacanien de « devant-quoi complètement indéterminé », de « devant-quoi » angoissant, à la fois étranger et intimement familier. Ainsi, nous relevons un premier voisinage entre la question de l'être chez Heidegger et celle de l'objet chez Lacan.

Sur un autre plan, nous rappellerons qu'Heidegger considère que la question de l'être a été oubliée. Sa lecture du *cogito* met en avant cet oubli, soulignant que la formule « je pense donc je suis » procède d'un raccourci ³¹, que Descartes « laisse complètement chômée la question de l'être ³². » Le *cogito* entérine la mise au ban de la question qu'osaient affronter les penseurs de l'Antiquité, question qui nécessite quelques détours, qui interroge les conditions pour que la pensée puisse étreindre l'être. Les travaux d'Heidegger consistent précisément à réintroduire cette question. Le concept de *Dasein* va prendre place en ce contexte. Ce dernier se rapporte à l'homme, il s'agit comme tel d'un étant, mais d'un étant singulier, d'un étant qui se distingue en ceci qu'il est concerné par la question de l'être. Dans cette terminologie, l'homme se distingue de l'animal ou de la plante en tant qu'il se questionne sur l'être. Heidegger donnera alors la définition suivante : « Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *Dasein* ³³. » Ce dernier se décline comme « haut lieu de l'entente de l'être ³⁴ », comme étant ouvert à la question de l'être.

Ainsi, rapporté au concept de *Dasein*, l'objet *a* s'entend comme ce qui ouvre la question de l'être. Il ne la résout ni ne la ferme, il l'introduit. L'objet s'indique alors comme porteur de la question de l'être.

La croisée des chemins

Nos précédents développements ont permis de situer les différents termes du quadrangle.



Dans le premier angle, en haut à droite, nous trouvons le *vel* du « ou bien je ne pense pas, ou bien je ne suis pas ». Il s'agit du temps logique qui précède le choix forcé.

Le deuxième angle, en haut à gauche, est le résultat du choix forcé, de l'opération d'aliénation. Nous y trouvons le sujet dans son état « natif », dans un « je ne pense pas » où il sauve son (faux) être.

Le troisième angle, en bas à droite, est celui que détermine la tâche analysante. Il s'agit de la formule « je ne suis pas », située comme vérité du *vel* initial, comme choix impossible mais atteignable par l'analyse.

Reste à situer le quatrième angle, qui comme tel annonce le produit d'une analyse. Lacan le présente comme le fruit d'un mouvement, d'une opération singulière qu'il décrit comme suit : « Les cercles du *Je ne pense pas* et du *Je ne suis pas* vont se recouvrir, de façon à s'éclipser, s'occulter l'un l'autre, mais avec une torsion ³⁵. » Il précise ensuite que « c'est le Ça qui va venir à la place du *Je ne suis pas*, le positivant en un *Je suis ça* », et conjointement, « en sens inverse, c'est l'inconscient qui vient à la place du *Je ne pense pas* ³⁶. » L'opération analytique implique un mouvement double où le complément (le Ça ou l'inconscient) intervient au lieu de l'ensemble opposé :

– le Ça vient au lieu du « je ne suis pas ». À ce niveau, il porte un effet de positivation, faisant passer la formule « je ne suis pas » à une modalité du « je suis » : « je suis ça » ;

– en parallèle, ce qui a trait à l'inconscient porte un effet du côté du « je ne pense pas », au lieu où le sujet sauvegarde son faux-être.

Afin de déplier ce mouvement, revenons en premier lieu sur la formule « je suis ça ». Si, avec Lacan, nous considérons que, dans cette phrase, le terme « ça » se rapporte à l'objet *a*, alors « je suis ça » peut se lire comme le témoin de l'instant où le sujet s'égalise à l'objet *a*. Au-delà des pensées où « je ne suis pas », l'analyse dégage la dimension de l'objet. Lacan précise ici que cet objet va fonder un « je suis » : « je suis ça ». Dès lors, l'objet *a* se présente comme ce qui fait l'être du sujet. Mais qu'en est-il de cet être ? Lacan livrera de précieuses indications lorsque, revenant sur ces éléments, il parlera l'année suivante d'un « être sans essence ³⁷ ». Sous ses allures de paradoxe, cette formule indique la piste d'un être évidé, déclinable comme vide d'être. L'objet lacanien se rapporte à ce vide, il est substance de vide. Ainsi, nous avancerons que « je suis ça » signe la rencontre d'un vide, du vide qui, précisément, fait l'être du sujet : un « être sans essence ».

Venons-en maintenant au second mouvement d'occultation, où l'inconscient vient à la place de « je ne pense pas ». Ce recouvrement signale un passage dans le rapport à l'être. Là où trônait le faux-être, l'éclipse analytique instaure le manque-à-être. La castration révèle la fausseté, la fallace d'un « je suis » dont « je ne pense pas » faisait le paravent. Lacan parlera de ce passage comme d'une « réalisation » du manque : « C'est quelque chose qui est ma foi d'autant plus à mettre en valeur que, comme expérience subjective, cela n'a jamais été fait avant la psychanalyse, cela s'appelle la castration, qui est à prendre dans sa dimension d'expérience subjective, pour autant que nulle part, sinon par cette voie, le sujet ne se réalise exactement qu'en tant que manque, ce qui veut dire que l'expérience subjective aboutit à ceci que nous symbolisons du ϕ ³⁸. »

Le quatrième angle annonce qu'en un mouvement conjoint, le sujet fait l'épreuve de la division qui le frappe et de l'objet qui le détermine. Le ϕ , comme signe d'un impensable du sexe, de l'impossibilité de se fonder comme homme ou femme, renvoie le sujet au manque-à-être, à la destitution de sa prétention d'être. À ce défaut d'identité signifiante répond l'équivalence d'objet : « je suis ça ». Un « je suis » prend place, mais pour un « être sans essence », un vide d'être.

Le parcours d'une analyse nous mène à l'angle où le manque et l'objet se dégagent et se précisent. Pour autant, pouvons-nous dire qu'une fois passé ce point, l'analyse est terminée ? Lacan nous indique qu'un pas supplémentaire se dessine à l'horizon. *Encore un effort...* pour qu'il y ait du psychanalyste. Dans la suite de son enseignement, Lacan s'appuie sur le

quadrangle pour interroger le passage à l'analyste. Il nous indique que ce passage nous ramène au point de départ, à l'angle du « je ne pense pas », situé comme place de l'analyste dans le transfert. Ce mouvement fera l'objet du séminaire consacré à l'acte analytique.

Ces dernières remarques signent la fin de nos détours dans les leçons de janvier 1967. Cheminant le long d'un *cogito* accidenté, nous avons tenté d'appréhender ses chicanes et d'éviter les contresens. Le parcours proposé ne s'avance en rien comme le seul et l'unique qui puisse être opéré. Le quadrangle reste ouvert à la variété des visites, et d'ailleurs, Lacan ne se gênera pas pour le revisiter, pour tordre ce qui, déjà, était le fruit d'une torsion. Pour notre part, nous espérons avoir cerné certains points-trous de ces leçons. La visée n'était pas de les rendre limpides ou transparents, mais au contraire, de laisser place à leur part d'ombre, à leur pouvoir d'interrogation. Ainsi, gageons que l'être, le Je, ou encore la pensée, continueront à tramer les accrocs d'où nos propos se tissent.

1. ↑ Ce texte est la seconde partie d'une reprise du séminaire présenté à Perpignan entre octobre 2021 et juin 2022. La première partie est parue sous le titre « D'un *cogito* mijoté façon Morgan » dans le *Mensuel*, n° 174, Paris, EPFL, janvier 2024.

2. ↑ Selon le Dictionnaire de droit privé de Serge Braudo, renvoyant à l'article 537 alinéa 2 du Code civil.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, Paris, Le Seuil, coll. « Le Champ Freudien », 2023, p. 121.

4. ↑ *Ibid.*, p. 121.

5. ↑ *Ibid.*, p. 138.

6. ↑ *Ibid.*, p. 139.

7. ↑ Au rang des différences, nous relèverons également qu'au moment du *Séminaire XIV*, Lacan ne fait plus mention de l'opération qu'il situait comme complément de l'aliénation : la séparation.

8. ↑ F. Balmès, *Structure, logique, aliénation*, Toulouse, Érès, 2011.

9. ↑ *Ibid.*, p. 101.

10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme, op. cit.*, p. 124.

11. ↑ *Ibid.*

12. ↑ *Ibid.*, p. 124-125.

13. ↑ *Ibid.*, p. 125.

14. ↑ *Ibid.*
15. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 58.
16. ↑ S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1969, p. 376.
17. ↑ G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 108.
18. ↑ Précisons que Frege rapporte la dimension de sens au domaine de la grammaire (*ibid.*, p. 104). Lacan reprendra ce point, ajoutant qu'indépendamment de sa signification, même si cette dernière est des plus obscures, une phrase correcte sur le plan grammatical est porteuse de sens. Il propose ainsi de rapporter le sens à l'instance où il situe la structure grammaticale : le Ça.
19. ↑ G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques, op. cit.*, p. 104.
20. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme, op. cit.*, p. 128.
21. ↑ Hommage à la « première arête » plantée au cœur de la *Supplique* du poète sétois.
22. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme, op. cit.*, p. 128.
23. ↑ *Ibid.*, p. 145.
24. ↑ *Ibid.*, p. 146.
25. ↑ *Ibid.*, p. 147.
26. ↑ Sur cette question, nous renvoyons à l'éclairant ouvrage de François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PUF, 1999, où l'auteur revient sur les références à l'être dans les premières années du séminaire de Lacan (de 1953 à 1960).
27. ↑ Ce rapprochement est annoncé dès la première leçon de ce séminaire. Nous le retrouvons également dans les écrits de cette époque (« De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 358).
28. ↑ M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, (1927), traduction F. Veizin, 1977, p. 234.
29. ↑ *Ibid.*, p. 235.
30. ↑ *Ibid.*
31. ↑ Heidegger souligne que Descartes considère l'être sous l'angle de la chose, de la *res*, qu'il fait de l'être une substance, et ce sans jamais questionner le bien-fondé de ce postulat. Il démontre ainsi que Descartes, loin de se séparer radicalement de tout savoir antérieur, garde avec lui l'héritage d'une conception de l'être comme substance.
32. ↑ M. Heidegger, *Être et temps, op. cit.*, p. 50.
33. ↑ *Ibid.*, p. 31.
34. ↑ *Ibid.*, p. 32.
35. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme, op. cit.*, p. 127.
36. ↑ *Ibid.*
37. ↑ J. Lacan, *L'Acte analytique*, séminaire inédit, leçon du 10 janvier 1968.
38. ↑ *Ibid.*, leçon du 17 janvier 1968.

EN CARTEL

Pauline Puyenchet

En un éclair *

L'orage a envahi le ciel,
L'éclair s'est fait d'un grand cri bref,
Et les richesses de la foudre se répandent.

Yves Bonnefoy ¹

Je suis partie de mon expérience de cartel autour du thème des journées nationales *Le Sexe et ses semblants*. À cette occasion, nous avons fait un détour par le séminaire *Encore* de Jacques Lacan, et notamment par le chapitre VII dans lequel il développe le tableau de la sexuation. Dans ce tableau, il a un signe logique côté femme, celui du S(A barré), qui m'a arrêtée tout net.

Ce signe logique m'a arrêtée, c'est-à-dire que j'ai eu la sensation que la foudre s'abattait sur moi. J'ai été tout d'abord prise d'un effroi abyssal : « Comment l'Autre pourrait-il être barré ? Ce n'est pas possible ! », puis quelque chose s'est ouvert, éclairé, dans un rire libérateur. « Comment je n'avais pas pu voir cela avant ? Bien sûr A barré, bien sûr il y a un signifiant qui fait défaut au niveau de l'Autre et sa valeur la plus radicale est S(A barré). » « Il n'y a pas d'Autre de l'Autre », dit Lacan dans le séminaire *Le Désir et son interprétation* ². Ce terme de A barré, je l'avais rencontré à maintes reprises, et ce depuis l'université de psychologie. Mais ce jour-là, en un éclair, le savoir sur ce signe logique n'était plus du même ordre. Il y a eu un avant et un après. Éclair, éclairage, puis éclat(s)... de rire.

« Savoir quelque chose, n'est-ce pas toujours quelque chose qui se produit en un éclair ? », se demande Lacan en 1969 dans le séminaire *D'un Autre à l'Autre* ³. Dans la nuit, l'éclair met en lumière ce qui était voilé par l'obscurité. On n'est pas certain de ce qu'on aperçoit dans cet éclair de lumière, c'est une déchirure du ciel, mais on est attrapé par ce dévoilement. Le tonnerre qui le suit, c'est un bruit assourdissant, désagréable, le ciel crie.

Puis le silence des fins d'orage, habillé de quiétude. On n'en meurt pas, c'est plutôt drôle, l'orage ! Toujours est-il que cet éclair m'a laissée sans mot, dans un éclat de rire, à la façon du mot d'esprit ou du lapsus, dont on ne peut rien dire, mais juste en rire.

Freud a consacré tout un ouvrage en 1905 au mot d'esprit et à sa relation à l'inconscient. Dans cet écrit, Freud avance que les mécanismes à l'œuvre dans le *Witz* sont les mêmes que ceux du rêve, des actes manqués ou de la création des symptômes hystériques : condensation et déplacement. Des productions de l'inconscient donc, révélatrices de quelque chose de caché qui ressort, avec pour effet chez l'interlocuteur et celui qui le prononce : 1. La stupéfaction liée à l'apparent non-sens ; 2. L'illumination, c'est-à-dire une intuition soudaine qui procure à quelqu'un la révélation d'une vérité.

En 1957, Lacan ouvre son séminaire consacré aux formations de l'inconscient avec l'analyse du trait d'esprit proposé par Freud : le « familionnaire ». Ce trait d'esprit apparaît dans le livre de Henri Heine, *Reisebilder*, qui conte sa rencontre avec Hirsch Hyacinthe, juif de Hambourg, collecteur de billets de loterie. Lors de leur conversation, Hirsch Hyacinthe déclare à Heine qu'il a eu l'honneur de soigner les cors aux pieds du grand Rothschild, nommé Nathan le Sage, et que cela faisait de lui un homme important. La conversation avançant entre les deux hommes, Hirsch Hyacinthe vient à parler d'un autre Rothschild qu'il a connu, Salomon de Rothschild. Un jour où Hyacinthe visita Salomon de Rothschild, il fut accueilli par ce dernier par ces mots : « Moi aussi, je suis le collecteur de la loterie, la loterie Rothschild, je ne veux pas que mon collègue entre dans la cuisine ⁴. » Hyacinthe conclut son récit en s'écriant : « Il m'a traité d'une façon tout à fait familionnaire ⁵. »

Dans ce *Witz*, Freud voit le mécanisme de la condensation entre deux termes : familière et millionnaire. Il y a compression, emboutissage, dit Freud, pour dire à demi-mot sa pensée inconsciente. Lacan, lui, parle non pas de condensation, mais de métaphore, pour marquer qu'il s'agit d'un effet de langage. Dans la métaphore, le moyen signifiant utilisé est la substitution à chacun des termes du signifiant. Il y a « une visée vers le sens, un sens qui est ironique, voire satyrique » : il m'a traité de façon familière, oui mais à la façon des millionnaires, c'est-à-dire pas familière du tout.

Dans le trait d'esprit, « surgit aussi un objet, qui lui va plutôt vers le comique, l'absurde, le non-sens ⁶ » : ici, c'est le personnage du familionnaire, figure de dérision du millionnaire. Lacan écrit « le fat-millionnaire » pour

insister sur la prétention déplaisante et un peu ridicule du personnage. C'est de là que naît la force créatrice du mot d'esprit.

Il pointe que le *Witz* famillionnaire est du même ordre que la production d'un symptôme de langage tel que l'oubli de nom. « Quelque chose est tombé dans l'intervalle, qui est éludé dans l'articulation de sens ⁷. » En même temps que quelque chose s'est produit qui a comprimé l'un dans l'autre familière et millionnaire, il y a une perte. Quelque chose de refoulé, dit Freud. Dissolution de l'objet, dit Lacan, de l'objet métonymique « avec toutes ces chutes de sens, étincelles et éclaboussures ⁸ ».

Pour repérer ce qui s'est perdu, ce que voile la création du trait d'esprit famillionnaire, Lacan nous propose de regarder du côté de Henri Heine lui-même, l'auteur du dialogue, l'inventeur de ce trait d'esprit. Il se trouve que Heine avait des relations avec un autre millionnaire, de sa famille celui-là, son oncle. Oncle qui le traitera fort mal tout au long de sa vie, et l'empêchera de réaliser ses espoirs amoureux avec sa cousine. Dans famillionnaire, cet objet perdu ne peut être que le mot « familier, famille », dit Lacan, qui « est allé poursuivre son petit circuit circulaire quelque part dans la mémoire inconsciente ⁹ » de Heine.

Il y a un rythme, une temporalité logique, nous dit Lacan, pour que s'éclaire un savoir. Lacan propose un graphe dans le séminaire *Les Formations de l'inconscient*, dans lequel il construit le trait d'esprit comme un message envoyé à l'Autre et en revenant. Il introduit deux formules pour expliciter ce qui passe en un éclair dans ce circuit : du peu-de-sens au pas-de-sens.

Le peu-de-sens, c'est le jeu de mots, l'effet incongru du trait d'esprit qui nous étourdit et nous sidère. Dans le *Witz*, le message et le code sont distincts. Il y a un non-sens. Ce code, il est dans l'Autre, l'Autre en tant que compagnon de langage. Le pas-de-sens émerge quand le peu-de-sens revient, homologué par l'Autre comme création de sens. Le pas-de-sens est à prendre non pas dans le sens d'une négation, mais dans le sens d'un avancement, de ce qui passe, d'un frayage, d'un franchissement. Pas de trait d'esprit sans Autre comme tiers, pas de trait d'esprit qui n'engage le désir. Au-delà de toute demande, il y a le désir, et c'est à la demande que le *Witz* restitue sa jouissance. Plaisir de la surprise et surprise du plaisir.

Le trait d'esprit nous enseigne sur le savoir qui est en question dans le champ analytique et sur la façon dont un analyste peut espérer être formé. Dans le séminaire *L'insu*, Lacan indique : « [...] il n'y a pas de connaissance. Il y a que du savoir au sens que j'ai dit d'abord, à savoir qu'on se goure : Une-bévue, c'est ce dont il s'agit ¹⁰ ». Une substitution au « savoir qu'on sait » du principe de « savoir qu'on sait sans le savoir ¹¹ ». Une

entrevue de l'une-bévue, *Unbewusst*, l'inconscient. Effectivement, il y a de quoi rire !

Il me semble que ce qui fait effet dans le cartel n'est autre qu'un effet de parole. Cet éclair, je ne l'ai pas eu seule derrière mon bureau. Il faut s'adresser à quelqu'un pour faire l'expérience de cet écart entre le savoir des livres et ce qu'on peut en restituer, il y a une perte qui s'éprouve. De cette chute se dégage la dimension du S(A barré) comme place vide à partir de laquelle une élaboration de savoir peut avoir lieu.

Dans le cartel, à force de chercher le savoir absolu, et surtout à force de ne pas le trouver, on éprouve que de savoir il n'y a pas de garantie. Le cartel est un lieu de passages : on passe du savoir du maître à un savoir nouveau, on passe de l'écoute passive à une participation active, d'un savoir supposé à un savoir exposé. En ce sens, le cartel s'offre comme un complément de la cure, avec pour effet l'acceptation de ce trou dans le savoir, ce trou qui ne fait plus énigme mais porte, engage, pousse au savoir.

* ↑ Intervention à l'après-midi des cartels, « Le cartel : un pousse-au-savoir », à Paris, le 14 octobre 2023.

1. ↑ Y. Bonnefoy, *Les Planches courbes*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 2015, p. 102.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 353.
3. ↑ J. Lacan, *D'un Autre à l'Autre*, séminaire inédit, leçon du 26 février 1969.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 22-23.
5. ↑ *Ibid.*, p. 23.
6. ↑ *Ibid.*, p. 29.
7. ↑ *Ibid.*, p. 31.
8. ↑ *Ibid.*, p. 44.
9. ↑ *Ibid.*, p. 53.
10. ↑ J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 14 décembre 1976.
11. ↑ *Ibid.*, leçon du 21 décembre 1976.

PARIS 2024



XII^e Rendez-vous de l'Internationale des Forums *L'angoisse, comment la faire parler ?*



VIII^e Rencontre d'École : *Savoir et ignorance dans le passage à l'analyste*

XII^e Rendez-vous de l'Internationale des Forums

Carmelo Scuderi

Une courte note sur la traduction d'*Angst* *

« Traduttore, traditore. » C'est ce que dit Freud dans son livre *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*¹, que le traducteur est un traître. Mais il ne s'agit pas d'une plaisanterie pour le traducteur, mais plutôt d'une réalité à laquelle il est confronté en raison des difficultés inévitables liées aux particularités de chaque langue, du rôle crucial joué par la métaphore et la métonymie et de ce que l'on appelle le jeu de mots. On peut en effet jouer avec la langue, changer quelques lettres, et c'est ce jeu, selon Freud, qui permet le plaisir du mot d'esprit, avec la libération du non-sens et la levée de l'inhibition. Bien sûr, Lacan a poussé plus loin le jeu du langage par son usage inventif et instructif des néologismes.

James Strachey, le traducteur de Freud, nous raconte un peu le problème qu'il a rencontré avec le mot *Witz* pour sa traduction anglaise du *Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*. Il a noté que, par souci de cohérence, il fallait faire un compromis. Le mot anglais *wit* (esprit) ou *witty* a un sens beaucoup plus restreint, se référant davantage à un type d'humour raffiné ou intellectuel. Cette difficulté a eu pour conséquence que ni le mot *joke* (blague) ni le mot *wit* ne convenaient parfaitement au traducteur. Le mot *joke* avait un sens plus large qui permettait au lecteur de faire sa propre interprétation, même si dans certains cas la traduction était incorrecte. Pour Strachey, une fois le mot anglais adopté, il était important de maintenir son usage pour assurer une certaine cohérence.

Il en va de même pour le mot allemand. Strachey commente directement la traduction de *Angst* en anglais. Comme *anxiety* en anglais, *Angst* est un mot assez courant en allemand. Cependant, il semblait important pour Strachey que la traduction reflêtât l'usage psychiatrique que Freud faisait du mot *Angst*, présent dans des mots tels que *Angstneurose* (névrose d'angoisse). C'est pourquoi Strachey a utilisé le mot *anxiety* bien qu'il ait des usages plus larges en anglais. Strachey nous dit que l'usage psychiatrique du mot *anxiety*

remonte au milieu du XVII^e siècle et que, comme pour le mot *Angst*, son usage psychiatrique se reflète dans son étymologie. Tous deux font référence à l'étouffement et à la caractéristique psychologique en question (*angst, eng* : rétrécir, restreindre ; *anxiety, angere* : presser, étrangler). Le mot anglais *anguish* a également la même racine que *anxiety* et *Angst*, mais Strachey prétendait qu'il reflétait un état psychologique plus aigu. Strachey fait un compromis en utilisant *anxiety* pour *Angst*, une traduction plus technique, caractérisée par un élément d'anticipation et l'absence d'objet.

Anxiety comme traduction anglaise de *Angst* est un compromis. L'anxiété est devenue l'une des plaintes les plus fréquentes et les plus apparentes dans la clinique psychanalytique moderne. Comme à l'époque de Freud, elle peut se manifester de différentes manières, de sorte qu'il est de plus en plus difficile de savoir ce que le sujet veut dire lorsqu'il se dit anxieux. À la suite de Freud, Lacan lie l'angoisse au réel, à l'*Hilflosigkeit*, à ce qui ne peut être dit. L'angoisse est, comme le dit Lacan, un affect exceptionnel. C'est l'affect qui ne trompe pas, précisément parce qu'il n'a pas d'objet possible, mais un objet impossible, l'objet *a*. Étant donné le compromis et l'usage plus large du mot *anxiety* dans la langue anglaise, il nous incombe donc, à nous analystes anglophones, dans la clinique, de déterminer de quoi parle le patient lorsqu'il se réfère au signifiant *anxiety*, comme beaucoup le font déjà. Nous devons déterminer si le réel est en jeu lorsqu'il parle d'*anxiety*. Lorsqu'un patient vient parler d'*anxiety*, on ne peut pas supposer qu'il parle d'un affect moins commun s'il n'utilise pas le mot *anguish*, moins utilisé en anglais. On ne peut pas non plus supposer qu'il y a un objet réel impossible en jeu. Parle-t-il d'une angoisse liée au réel ? Et comment la faire parler ?

L'utilisation du mot *anxiety* a une résonance pour ceux qui lisent et étudient Freud et Lacan en anglais. Nous avons peut-être hérité de cette traduction à contrecœur, mais la cohérence, lorsqu'il faut devenir le traître, reste appropriée. J'attends avec impatience une discussion enjouée sur le sujet à Paris.

Melbourne, septembre 2023

* ↑ *Angst* en allemand est traduit par *angoisse* en français, par *anxiety* en anglais.

1. ↑ *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, traduit en anglais par *Jokes and their Relation to the Unconscious*.

XII^e Rendez-vous de l'Internationale des Forums

Sandra Berta *

L'angoisse dans l'arithmétique sexuée

Comme l'a souligné Patrick Barillot dans l'argument du thème de cette rencontre internationale, l'angoisse est indice du réel énigmatique du désir, à travers l'objet *a*, qui est, à son tour, sa seule traduction subjective en ce qui concerne l'amour et le désir.

La valence phallique, en termes logiques, $f(x)$, imprime sa force dans les débats actuels sur la sexuation et sur les différents semblants qui articulent ce nœud entre désir, jouissance et amour.

Un fragment de l'angoisse féminine se distingue dans les derniers chapitres du *Séminaire X, L'Angoisse*¹, en particulier en ce qui concerne le désir et la jouissance. Après avoir situé l'Autre réel comme celui qui spécifie la jouissance et avoir ajouté que la loi, qui constitue le désir, ne concerne pas cet Autre – à moins d'être excentriquement du côté de l'objet *a* –, Lacan affirme : la femme se révèle supérieure dans le champ de la jouissance, car son lien avec le désir est plus lâche.

Mais c'est à la fin de ce séminaire que Lacan, se ralliant à Kierkegaard, affirme que les femmes sont plus angoissées que les hommes, plus angoissées dans la dialectique du désir et de l'amour. C'est un fait clinique en psychanalyse. Elles consultent souvent pour des problèmes d'amour. Les différentes circonstances et étapes de la vie ne masquent pas ce fait : les relations entre l'amour, le désir et la jouissance mettent en jeu l'angoisse.

Colette Soler a abordé ce sujet à plusieurs reprises. Je voudrais souligner ce qu'elle appelle, se référant à l'angoisse, la clinique différentielle : une sorte d'« arithmétique sexuée² ». Je prends seulement l'un de ses découpages, lorsqu'elle affirme que l'angoisse chez les femmes peut être due au fait qu'elles ne sont pas des lézards, ce qui signifie qu'elles sont plus angoissées face à l'énigme du désir de l'Autre, car, n'ayant pas d'objet à

céder, c'est d'elles-mêmes qu'il s'agit. Cette affirmation se fonde sur ce que Lacan a articulé à la fin dudit séminaire sur la cession d'objet.

Lacan, à partir de 1972, ira plus loin sur ce thème de l'arithmétique sexuée en proposant les formules de la sexuation, la fin du *Séminaire X, L'Angoisse* en constituant une de leurs origines. Près de dix ans plus tard, dans « L'étourdit », se référant à Frege, il avancera que c'est par cette fonction $f(x)$ que répondront les êtres parlants selon la manière dont ils auront construit leur argument ³.

Cela inclut certainement la valence phallique évoquée précédemment, qui est au cœur de la discorde... de la sexuation, que ce soit pour l'universel « Pour tout x , $f(x)$ » ou pour le « pastout ». Cette valence phallique vaut pour tous les *parlêtres*, même si certains peuvent « pastout » répondre au référentiel de cette fonction.

Les tensions dans le débat actuel sur les identités sexuées ne peuvent guère omettre la valeur du signe de l'angoisse – le réel en question – en ce qui concerne cette arithmétique qui indique qu'il n'y a pas moyen de la faire parler sans passer par une écoute logique qui intègre la fonction $f(x)$ dans les dires sur le désir, la jouissance et l'amour.

Une observation : ceux qui s'ordonnent uniquement dans la valence phallique sont à la merci de l'angoisse chaque fois que les habitudes de puissance et d'impuissance ne suffisent pas à répondre à l'impossible de l'énigme du désir de l'Autre. Ceux qui « pas-tout » se régissent par la valence phallique peuvent être à la merci de l'angoisse à cause de l'effet d'étrangeté de la jouissance énigmatique, mais, malgré cela, ils peuvent répondre par le pouvoir de la parole.

Il me semble que dans les deux situations, faire parler l'angoisse permet précisément le développement des versions pulsionnelles dans lesquelles symptôme et fantasme s'articulent. C'est un pas au-delà de l'étrangeté, en sachant d'elle et en comptant sur elle.

* [↑](#) FCL-São Paulo, Brésil.

1. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004.

2. [↑](#) C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p. 42.

3. [↑](#) J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 458.

VIII^e Rencontre d'École

Ouvertures

Carolina Zaffore

L'acte analytique entre la fin et les commencements

Alors, partons des choses comme elles se présentent. On est arrivé à la fin une fois, et c'est de là qu'il faut déduire le rapport que cela a avec le commencement de toutes les fois ¹.

Comment l'autorisation de l'analyste, propre à la phase finale de l'analyse, s'articule-t-elle avec l'autorisation à chaque début des analyses qu'il conduit ? Comment le moment du passage de l'analysant à l'analyste affecte-t-il la praxis de quelqu'un ? Quelles élaborations recueillons-nous des AE (analystes de l'École) sur ce point ? Quel savoir le passage de l'analysant à l'analyste apporte-t-il et quels sont ses usages dans l'opérativité analytique ? Lacan propose un travail de déduction, et les prochaines journées pourraient permettre de mesurer les deux versants en jeu : la logique de l'acte et la pratique quotidienne des analystes.

Didier Castanet

Lacan avance dans sa « Proposition sur le psychanalyste de l'École », en 1967 : « Ceci n'autorise nullement le psychanalyste à se suffire de savoir qu'il ne sait rien, car ce dont il s'agit, c'est de ce qu'il a à savoir ². »

Même si Lacan a varié tout au long de son enseignement sur la question du savoir, il insistera toujours sur le fait que c'est ce qu'on ne sait pas qui doit nous guider. C'est ainsi qu'il commencera par avancer qu'il s'agit de se régler, non pas sur un hypothétique désir de savoir, mais sur la passion de l'ignorance. Ignorance ici avec un sens précis, très éloigné du sens habituel d'absence ou de négation de savoir. C'est que la question ne porte pas sur un manque de savoir, chose toujours préjudiciable et à laquelle il ne s'agit pas de se résigner, mais plutôt sur ce qu'on ne peut jamais savoir à l'orée d'une cure, soit la vérité du sujet qui s'y engage. Cette vérité qu'il ignore nécessairement, il s'agit pour l'analyste de la localiser correctement et donc de ne pas la confondre avec une insuffisance de savoir.

Et pour identifier ce qu'il ne peut préalablement qu'ignorer, pour savoir au moins qu'il y a quelque chose à savoir, il faut qu'il se dote d'un savoir très conséquent. En effet, il y a une différence fondamentale entre savoir ou pas ce qu'on ignore. Et c'est en ce sens seulement que l'ignorance n'a rien à voir avec l'illettrisme ou l'ignorantisme dont Lacan s'est toujours plaint, mais constitue la forme la plus élaborée du savoir. Cette forme que Lacan appela d'abord « le non-savoir », et plus tard « le non-su », est au début de la cure une forme vide, un ensemble vide, un savoir dont il n'y a encore que le cadre. Cadre indispensable dans lequel pourra se recueillir et s'élaborer le savoir inconscient du sujet, qui fait, comme le formule Lacan, que « le non-su s'ordonne comme le cadre du savoir ³ ».

Quel serait ce savoir conséquent propre à localiser notre ignorance ? Bien qu'il vaille mieux disposer d'un savoir doctrinal étoffé, il ne suffit évidemment pas d'être un lettré. Ce savoir doit aussi concerner le réel et le vrai. C'est là que l'analyste est un produit de la cure, la sienne, réel et vrai ne pouvant que lui être propres. À lui donc de pouvoir fabriquer du savoir avec son expérience, savoir susceptible d'accueillir ensuite une vérité qui ne lui appartient pas, voire de la présentifier dans le transfert. Cela ouvre sur la question du désir de l'analyste.

Anne-Marie Combres

« Le savoir, c'est ce qui nous guide ⁴ »

Dans *Le Moment de conclure*, Lacan insiste sur le fait qu'il faudrait que l'analyste sache opérer convenablement, c'est-à-dire qu'il se rende compte de la portée des mots pour son analysant, ce qu'incontestablement il ignore. Nous sommes donc là au cœur de la question du savoir et de l'ignorance... Est-ce de le savoir – savoir qu'il y a de l'ignorance – qu'il peut prendre de la graine pour s'orienter ? Dans ce même séminaire, Lacan précise que l'inconscient est ce savoir qui nous guide, alors comment cela se retrouve-t-il dans les cures, tant côté analysant que côté analyste, et quel éclairage supplémentaire pourrait nous apporter le passage de l'analysant à l'analyste sur ce point ?

1. ↑ J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, séance du 10 janvier 1968.

2. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 249.

3. ↑ *Ibid.*

4. ↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 20 décembre 1977.

TRAVAUX DU LABORATOIRE INTERNATIONAL DE LA POLITIQUE DE LA PSYCHANALYSE (LIPP)

Dominique Touchon Fingermann

La psychanalyse au présent : notre urgence politique *

On ne sait pas ce qu'elle deviendra cette psychanalyse. Enfin, moi, je souhaite qu'elle devienne quelque chose. Il n'est pas sûr qu'elle en prenne le chemin.

J. Lacan ¹

Tout d'abord, je remercie David Bernard et Philippe Madet pour l'invitation à participer à cette table ronde avec ce dernier et Vera Pollo (partenaire précieuse de la création des forums au Brésil avec quelques autres). Merci pour cette occasion de discussion organisée par le Laboratoire international de la politique de la psychanalyse.

Je dois cette invitation au livre publié aux Éditions nouvelles du Champ lacanien, *La Dé-formation du psychanalyste*. Et c'est bien de là que je me permets de mettre mon grain de sel. Le ton est donc donné d'emblée : la politique de la psychanalyse, sa place dans le monde, dépend de la position des analystes, soit de leur capacité à assurer la position de l'inconscient, à la place de la vérité. Cela dépend donc de leur formation, c'est-à-dire, comme je l'expose, de la dé-formation nécessaire de leurs névroses jusqu'à ce qu'ils puissent supporter le « pas-de-rapport » propre à l'acte qui répond au transfert. Soutenir ce « pas de deux » propre au dispositif de l'analyse fait preuve d'un lien, inédit jusqu'à l'évènement Freud, nommé par Lacan « le discours analytique » : *notre* responsabilité politique.

Quelle réponse en effet du discours de l'analyste aux autres discours ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? En quoi ce que l'analyse permet de savoir peut-il répondre différemment à ce qu'un citoyen du XXI^e siècle peut faire dans le monde dans l'espoir de lendemains ? En quoi cela permettrait-il de dépasser la futilité du bon sens et des « prêcheries » des opinions politiques ?

« Le trou de la politique », l'expression de Lacan dans l'« Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* ² », nous surprend, bien qu'elle indique son impossible et renvoie évidemment aux trois impossibles soulignés par Freud et repris par Lacan ³ : impossibles de gouverner, d'éduquer, de psychanalyser. Les réponses éthiques à ces trois impossibles ne se correspondent pas, ce qui semble confiner chacun dans son trou : pas de dialogue.

Cela fait rebondir notre questionnement : comment la politique de la psychanalyse, au niveau de son acte qui ne prend effet de lien qu'au un par un, peut-elle avoir des conséquences au-delà de son intension, au niveau de la politique de la psychanalyse, au sens de son extension dans le monde ? En outre, en quoi le savoir acquis de l'analyse peut-il servir à saisir ce que l'état du monde fait subir à tout un chacun ?

Nos colloques, nos publications, nos dispositifs, dont ce Laboratoire, rendent compte de notre souci quant à l'urgence politique du maintien des conditions de possibilité de l'acte du psychanalyste. D'ailleurs, le dernier *Mensuel* ⁴ publie trois textes très originaux, prononcés par des élus du LIPP. Je pourrais aussi citer de nombreux écrits de nos collègues, multipliés lors de la pandémie, mais aussi particulièrement plusieurs séminaires de Colette Soler bien antérieurs : *Ce qui fait lien*, *Humanisation ?*, *Un autre narcissisme*, etc., qui connectent toujours, avec précision, les questions de la structure et du lien. Dans le sens même de ce souci de « notre responsabilité politique », je vous rappellerai évidemment le titre des prochaines rencontres européennes à Madrid : « L'éthique de la singularité », auquel répond « L'impératif du lien ». L'une ne va pas sans l'autre.

Je mentionnerai aussi ce texte très concis de Sidi Askofaré présenté lors d'une diagonale électronique de l'EPFCL, « Lacan et la politique ⁵ », dans lequel il décline les six points que l'on peut extraire de l'enseignement de Lacan et qu'il s'agirait de tirer au clair pour mieux orienter nos postures à l'égard des rapports de la politique de la psychanalyse avec celle du monde. Ces six points constituent un plan d'étude qui reste à faire, à moins que Sidi ou nos amis du LIPP ne s'en chargent.

Pour ma part, ce soir je souhaite évoquer une fois encore trois questions sur lesquelles il m'importe d'échanger avec vous en ce qui concerne cette urgence politique qui me convoque pour affirmer la psychanalyse au présent. Une fois encore, car Freud et Lacan avant nous l'avaient bien fait, non pas explicitement, comme le souligne Sidi Askofaré, mais constamment, dans leur poursuite de l'appareillage du « psychique », soit de l'accord (discord) du corps et du langage qui est de l'Autre. Nous poursuivons

après eux cette exigence, qui ne dépend pas de la morale ni de la bienséance philosophique, mais de la logique du parlant : l'un ne va pas sans l'Autre. Ces trois questions sont :

1. La politique de l'acte (son intension) ;
2. La politique de la psychanalyse (son extension) ;
3. Le psychanalyste et le contemporain (en fait, je ne traiterai pas ce point aujourd'hui).

La politique de l'acte (son intension)

L'intension est un terme de logique que nous utilisons volontiers, car il tombe bien pour parler de ce qui nous occupe : l'extension de la psychanalyse, ou son avenir, comme disait Lacan. Ce terme condense en un mot l'ensemble des caractères nécessaires et suffisants pour qualifier en quoi consiste la psychanalyse et ce qui conditionne son avenir : « Pour que la psychanalyse par contre redevienne ce qu'elle n'a jamais cessé d'être : un acte à venir encore ⁶ », écrit Lacan pour introduire *Scilicet* en 1968. Ce terme « intension » condense, nomme, désigne, ce qui qualifie l'opération du psychanalyste, les conditions de son acte, l'éthique qui commande son discours et donc sa finalité, ou même pourrait-on dire : *sa politique*. C'est d'ailleurs avec cette portée de garantie de l'acte analytique que Lacan l'énonce dans « La direction de la cure », dans cette phrase que nous aimons répéter (en tout cas moi !) : « Voilà pourquoi l'analyste est moins libre en sa stratégie qu'en sa tactique. Allons plus loin. L'analyste est moins libre encore en ce qui domine stratégie et tactique : à savoir sa politique, où il ferait mieux de se repérer sur son manque à être ⁷. » Je sors la phrase de son contexte, car même si ce que Lacan indiquait en 1958 comme repère de l'acte n'est pas ce qu'il formulera dix ans après comme le réel, elle indique qu'au-delà des aléas des stratégies du transfert et des tactiques du manie-ment de celui-ci, il y a une direction : c'est la fin. Et ce qui discontinue les méandres de la demande du névrosé jusqu'à ce que fin s'ensuive, c'est l'acte.

Mais pourquoi l'acte aurait-il une incidence politique, s'il est d'un tout seul et même pas sujet ! L'acte rompt la croyance au sujet supposé savoir, il ne fait pas rapport, il fait cependant limite au pas de dialogue, en connectant le dire de l'interprétation au dire de la demande analysante. C'est ce qu'écrivit ce lien social appelé « discours psychanalytique ».

Qui plus est, l'acte psychanalytique a indéniablement des effets sur les nœuds de l'aliénation et la séparation où s'embrouille le sujet ; aliéna-tion et séparation : deux termes aux connexions politiques évidentes. Il se peut que le sujet en question prenne acte de ces effets, et décide d'un autre

dénouement, soit une version de la séparation qui ne signerait pas le retour à l'aliénation, comme Lacan le signalait dans « Position de l'inconscient ⁸ ». L'acte donnerait *lieu* (*un lieu malgré tout*, comme dirait Didi-Huberman) à une prise en *compte* ⁹ de la séparation primordiale du *parlêtre* qui « ferait différence » dans son lien à l'autre et au monde, s'il pouvait enfin y consentir.

C'est en ce sens que je commente et utilise pour mon orientation cette expression de Lacan dans « Lituraterre » : « Le symptôme institue l'ordre dont s'avère notre politique ¹⁰. »

Notre politique du symptôme, que nous pourrions aussi bien appeler notre politique borroméenne, nous conduit à le considérer comme la marque unique et réelle sur laquelle l'analysant pourrait prendre appui pour être présent au monde et dans le lien à l'autre, sans oublier son dire inouï.

La politique de la psychanalyse (son extension)

« Inventée par un solitaire [...] elle se pratique en couple ¹¹ »... Mais au-delà de cette contagion au un par un, d'un dire à l'autre, comment se produit cette extension dans l'espace et le temps qui nous fait nous en soucier encore, cent vingt-cinq ans après l'invention du solitaire ?

Elle fait de l'effet sans nul doute, et pourtant le monde et ses discours lui sont hostiles, car aucun ne souhaite – à la mesure de son intension à elle – prendre en considération le symptôme et l'angoisse comme valeurs d'ex-sistence et comme témoins du réel propre à l'inconscient de chaque Un. Ce réel-là ne convient pas, car il échappe à l'emprise de la science et du marché.

Et pourtant, elle tourne. La psychanalyse persiste et signe, ici et là bien des effets même si ses effets de peste, dont Freud rêvait, ont perdu de leur virulence. À moins que la virulence de l'hostilité à son égard soit une preuve de l'extension de son existence et de sa permanence dans le monde.

Mais comment se propage son dur désir de durer ?

Pas de propagande, dénonce Lacan, pas de boniment qui arrondirait ses angles « pour faire prime sur le marché », pas de prêcherie, pas de transmission. Pas d'enseignement... dit Lacan en bout de course, après avoir cru pendant longtemps à ce qu'il nommait avec emphase « mon enseignement ».

« Il y a quatre discours. Chacun se prend pour la vérité. Seul le discours analytique fait exception. Il vaudrait mieux qu'il domine, conclurait-on, mais justement ce discours exclut la domination, autrement dit, il n'enseigne rien. Il n'a rien d'universel : c'est bien en quoi il n'est pas matière d'enseignement. Comment faire pour enseigner ce qui ne s'enseigne

pas ¹² ? », répète une fois de plus Lacan dans « Pour Vincennes ». C'est notre question.

Notre réponse, c'est la passe et son enjeu, soit « ce qui ne peut pas se dire, eh bien il faut le dire ! », comme dirait Beckett à l'envers de Wittgenstein : comme dirait le poète à l'envers de la science et de la religion et de leur politique universalisante. Comment passe un dire ? disons-nous.

Notre responsabilité, c'est d'être passeurs (*pouâtes*, disait Lacan). Passeurs de ce qui nous a un jour touchés – mais pas coulés –, transformés, déformés, fragmentés, brisant le langage qui est de l'Autre pour laisser résonner, à contresens, *lalangue* toujours singulière.

Nos livres, nos dispositifs institutionnels, nos rendez-vous et nos rencontres font-ils de l'effet, au-delà de ceux qui ont l'expérience de l'inconscient dans leur analyse ? Question que posait Freud avec humour dans *La Question de l'analyse profane* ; avec humour, ce qui rend ce dire-là inoubliable. « C'est peut-être la voie par où on peut espérer un avenir de la psychanalyse, il faudrait qu'elle se voue suffisamment à la drôlerie », soulignait Lacan dans *Le Triomphe de la religion* ¹³.

La résistance à la psychanalyse ne peut être déconcertée que par la résistance de la psychanalyse, et celle-ci, souvenons-nous, n'a qu'un médium, la parole qui s'adresse. « Nos queda la palabra ¹⁴. » Sachons en faire usage dans l'extension comme dans l'intension.

« Tout acte de résistance suppose un art – écrit Didi-Huberman –, c'est-à-dire la création d'une forme. La forme ainsi entendue serait comme un lieu malgré tout : *un passage* inventé, une faille pratiquée dans les impasses que veulent créer les lieux totalitaires... voilà bien ce qu'une ruse de la raison, une certaine invention poétique permettent quelques fois, comme une légère déchirure dans le désespoir, un passage pratiqué dans la dureté du monde historique ¹⁵. »

La raison de nos énoncés peut faire boniment ou enseignement, mais ne transmettra pas le savoir, qui déforme, fragmente le langage. La réson(ance) de notre acte d'énonciation peut produire des brèches, des déchirures et des passages pour nous faire passeurs de fragments. J'emprunte cette idée à J.-C. Milner : « Une seule possibilité pour celui qui ne décide pas et a compris qu'il lui faut se faire entendre en tant qu'il ne décide pas : fragmenter. Plonger la politique dans l'élément du fragment ¹⁶. »

Lalangue fragmente le langage, faisons usage de ce qui le brise. Ce sont les poèmes qui ont sauvé Semprun et Primo Levi. Ce sont les mots qui ont fait tenir Klemperer, ce sont les petits détails des moindres gestes qui

relatent la survie dans le texte d'Appelfeld, c'est la précision des faits qui montre la ténacité dans celui de Kertész. Ce sont ces brisures du langage qui laissent passer l'impertinence de Beckett, l'impudence de Duras, l'audace de Joyce, « les seules armes que je m'autorise à employer : le silence, l'exil, la ruse ¹⁷ ». Ils savent être passeurs. Au présent.

Bref, leur dire préservait leur existence au bord de l'immonde en produisant des fissures, des brèches, des interstices par où passent des bouts de réel et le souffle du « pas-comme-tout-le-monde », comme dirait Michel Bousseyroux.

Nous avons tous été soufflés par le texte de Lacan, depuis ses premiers aphorismes jusqu'à son écriture postjoycienne. C'est « l'interprétation » performative de la portée de *lalangue* qui nous fera passeurs de la psychanalyse. Dans nos publications, nos rendez-vous, nos interventions, nos prises de parole, notre présence dans le monde, persistons dans le bien-dire et ses échos éventuels.

J'avais envie de dire « soyons politiquement incorrects », mais comme cela a été le mot d'ordre de Bolsonaro le jour de sa prise de pouvoir, je retire cet énoncé et je conclus en disant « sachons rester à l'envers ».

Complément

Le psychanalyste et le contemporain

Je n'ai pas traité cette question ici pour une question de temps mais aussi car c'est la plus difficile pour moi. Toujours un peu l'impression de marcher sur des œufs, comme si c'était très compliqué de faire valoir l'absens/ab-sexe propre au discours psychanalytique devant le bon sens des opinions et parti pris.

Il y a une certaine clameur ici et là qui dénonce : « Psychanalystes ! encore un effort pour être contemporains ! » Comment nous faisons-nous encore les contemporains de ce monde ?

On nous dit : « Ouvrez vos cercles, fermés et vicieux ! Dépoussiérez votre jargon ! Assouplissez votre dispositif en conformité avec le goût et les usages de l'époque ! Démocratisez l'accès à la formation ! Lacan ne vous a-t-il pas orientés pour vous mettre à la hauteur de la "subjectivité de votre époque" ? » En effet, les temps changent et le monde et ses immondes d'hier ne sont pas ceux d'aujourd'hui, pas plus que son ordre et ses mots d'ordre.

Il est bien certain que nous devons tenir compte de « l'état du monde », qui ne donne pas vraiment droit de cité à la psychanalyse. Mais savons-nous bien occuper les brèches qui se présentent à nous ? Et nous les occupons pour en faire quoi ? Nous pouvons les combler avec un bon sens que nos concepts psychanalytiques orienteraient : la différence, l'altérité, la sexualité, l'homme, la femme, le genre, la ségrégation, la logique collective, l'abrasement des singularités ? Ou bien devons-nous, voulons-nous, y préserver, voire restaurer, le fil tranchant de la psychanalyse, soit « la position de l'inconscient », et de cette place insister, envers et contre le monde et ses immondes, ses arrangements et ses incroyables dérangements ?

* ↑ LIPP Zone francophone. Soirée débat du 11 mai 2023.

1. ↑ J. Lacan, « Place, origine et fin de mon enseignement », Les mardis du Vinatier, 1967, *Pas-tout Lacan*, <https://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>

2. ↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 555. « La métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. C'est son ressort. Que la politique n'atteigne le sommet de la futilité, c'est bien en quoi s'y affirme le bon sens, celui qui fait la loi. »

3. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 535.

4. ↑ *Mensuel*, n° 169, Paris, EPFCL, mai 2023.

5. ↑ S. Askofaré, Diagonale électronique du 29 novembre 2020, <https://www.youtube.com/c/EPFCLFrance>

6. ↑ J. Lacan, « Introduction de *Scilicet* au titre de la revue de l'EPF », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 288.

7. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 589.

8. ↑ J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 844.

9. ↑ Prendre en compte l'ensemble vide comme *UN* (Frege).

10. ↑ J. Lacan, « Lituretère », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 18.

11. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 571. « Inventée par un solitaire, théoricien incontestable de l'inconscient (qui n'est ce qu'on croit, je dis : l'inconscient, soit réel, qu'à m'en croire), elle se pratique maintenant en couple. Soyons exact, le solitaire en a donné l'exemple. Non sans abus pour ses disciples (car disciples, ils n'étaient que du fait que lui, ne sût pas ce qu'il faisait). Ce que traduit l'idée qu'il en avait : peste, mais anodine là où il croyait la porter, le public s'en arrange. »

12. ↑ J. Lacan, « Pour Vincennes », *Ornicar ?*, n° 17-18, Paris, Lyse/Le Seuil, 1979, p. 278.

13. [↑](#) J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 77.
14. [↑](#) Blas de Otero, poète de Bilbao, chanté par Paco Ibañez.
15. [↑](#) G. Didi-Huberman, *Essayer voir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, p. 11.
16. [↑](#) J.-C. Milner, *Pour une politique des êtres parlants, Court traité politique*, Lagrasse, Verdier, 2011, p. 76-77.
17. [↑](#) J. Joyce, *Portrait de l'artiste en jeune homme*, trad. J. Aubert, Paris, Gallimard, 1992, p. 353-354. « Je veux essayer de m'exprimer, sous quelque forme d'existence ou d'art, aussi librement et aussi complètement que possible, en usant pour ma défense des seules armes que je m'autorise à employer : le silence, l'exil, la ruse. »

Vera Pollo

Le trou de la politique

*La psychanalyse, la vérité et le vrai **

À l'ère de la post-vérité qui est la nôtre, on n'attend plus la vérité toute, qui n'existe pas, ni même parfois les vérités multiples, qu'on peut compter une à une, comme les femmes, et qui vont de pair avec les jouissances du fantasme de chacun. Mais ce n'est pas tout à fait vrai que l'on n'entend plus les vérités plus ou moins individuelles dans les cures que nous dirigeons. Ce n'est pas non plus vrai que la diffusion de *fake news* avec une visée politique n'a pas eu de grandes et néfastes conséquences sociales dans certains pays. Et c'est ce que nous avons vécu au Brésil durant les quatre dernières années (2019-2022) : l'utilisation à grande échelle du mensonge en tant qu'outil de propagande du gouvernement, l'appauvrissement de la langue et de la population, et la propagation de la passion de la haine. D'ailleurs, il s'agit d'une politique en parfait accord avec le néolibéralisme, un capitalisme qui est déjà entré dans sa troisième phase et qui n'engendre aucun travail. Quant au discours du capitalisme, il ne veut rien savoir des choses de l'amour.

Pendant ce temps-là, un possible paradoxe s'est installé : la psychanalyse, plus que jamais, fut accusée d'être une pratique et une science « bourgeoises », alors que les psychanalystes ont été invités à parler dans les médias et que la demande de traitement a beaucoup augmenté. Traitement analytique ? Pas toujours. Alors, plusieurs psychanalystes se sont interrogés sur la différence entre la politique de la direction de la cure, telle que Lacan nous l'a apprise dès 1958 dans « La direction de la cure et les principes de son pouvoir ¹ », en tant que politique du *manque-à-être*, qui s'accorde bien avec l'éthique du bien-dire, et la politique au sens commun, par exemple en tant qu'art du possible à grande échelle, qui gravite autour du tour de force de présenter l'improbable comme inévitable, selon le commentaire de Sloterdijk dans son livre *Dans le même bateau, Essai sur l'hyperpolitique* (1997).

Je crois qu'on peut dire que la plupart des psychanalystes brésiliens ont su trouver une nouvelle façon de faire l'offre analytique pendant la pandémie du covid-19 et de poursuivre la direction de la plupart des analyses déjà commencées via internet, c'est-à-dire *online*. Une fois l'offre faite, les demandes sont arrivées. La question qui s'est posée ensuite tient au rapport entre la psychanalyse et les urgences de l'époque, dites aussi « urgences subjectives ». Nous nous souvenons qu'en 1953, dans « Fonction et champ de la parole et du langage ² », Lacan évoque l'importance pour les analystes de rencontrer la subjectivité de leur époque. Dans le cas contraire, dit-il, il vaudrait mieux renoncer à la psychanalyse. Et il cite le progrès de la science mathématique comme caractéristique de cette époque-là. Cette observation me semble très importante puisqu'en 1971, dans ses conférences à la chapelle Sainte-Anne, il parle de l'incompréhension mathématique comme un symptôme qui tient à la question de savoir si la vérité et le semblant ne sont pas une seule chose. L'amour de la vérité en elle-même est la condition de ce symptôme-là.

Néanmoins, les mots sujet et subjectivité ne sont pas complètement synonymes : la subjectivité tient aux idéaux d'une époque, tels que la science, les arts, etc., c'est-à-dire tout ce qui correspond à un certain lieu et à certaine date ; par contre, le sujet est divisé entre savoir et vérité, entre l'objet *a* et les signifiants, assujetti aux identifications et formations inconscientes.

La question n'est pas des moindres : « Est-ce que les psychanalystes sont ou non capables de produire la satisfaction que les analysants leur demandent sans tomber dans un discours qui prône la charité ? » Et au Brésil en particulier : « Est-ce que la psychanalyse survivra face aux phénomènes liés à la croissance tellement rapide des sectes religieuses ? »

En suivant la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* ³ », nous nous sommes rendu compte que les questions ci-dessus nous mènent inévitablement à l'interrogation sur l'épreuve de la vérité, puisque « le mirage de la vérité », dont on ne peut attendre que le mensonge – ce que la psychanalyse nous a toujours enseigné –, n'a d'autre limite que la satisfaction qui marque la fin de l'analyse. En d'autres termes, il s'agissait, et il s'agit encore, d'interroger ouvertement la responsabilité de l'analyste dans les analyses qu'il dirige et dans les impasses de son temps. Selon Colette Soler, « c'est qu'un analyste travaille au jour le jour, en acte, à maintenir la division entre la vérité de jouissance et sa production standardisée au sein du champ lacanien. C'est ça la reconquête au quotidien ⁴. »

Savoir-pouvoir

Dans les années 1970, les mots discours, vérité, savoir et pouvoir ont été employés à la fois par Lacan, Foucault et quelques autres. Foucault, en produisant son propre concept de discours, situe la psychanalyse, parmi les savoirs inventés à partir d'un examen de la vérité, comme « une forme d'analyse qui est née en liaison avec la formation d'un certain nombre de contrôles politiques et sociaux, au moment de la formation de la société capitaliste, à la fin du XIX^e siècle ⁵. » Mais le lien entre savoir et pouvoir n'est pas absent dans l'enseignement de Lacan, bien au contraire, et c'est pour cela que nous disons que le psychanalyste détient un certain pouvoir dont il ne peut faire aucun usage. Néanmoins, il faut qu'il sache un petit peu, dira Lacan ⁶, parce que si l'analyse se fonde sur le *sujet supposé savoir*, elle interroge le savoir.

Après ce que Lacan a lui-même nommé « ses études », il a pu énoncer, avec Wittgenstein, que « le vrai ne dépend que de [...] mon énonciation ⁷ », il n'est pas interne à la proposition. Et c'est pour cela que l'on peut dire, avec les linguistes – ou, plutôt, avec les philosophes de la langue –, que le vrai est toujours en dehors, il n'est qu'une simple lettre majuscule qui s'accorde avec la grammaire. À ce propos, dès 1953, en parlant de l'ambiguïté de la révélation hystérique du passé, Lacan observe que ce n'est pas qu'elle soit mensongère, c'est que, face « à la naissance de la vérité dans la parole, nous nous heurtons à la réalité de ce qui n'est pas vrai ni faux ⁸ ».

Cependant, la vérité, elle parle ⁹. Et, si l'on se réfère aux leçons du *Séminaire XVII*, c'est surtout un savoir sur l'impuissance. Impuissance à guérir ? Quoi ? Le malaise dans la civilisation, comme le disait Freud ? Mais on sait qu'il y a des symptômes et du sinthome, et qu'on peut apprendre à se débrouiller avec les premiers, voire à en supprimer certains, et peut-être apprendre à faire bon usage du second, à condition d'arriver à extraire le savoir insu de la rencontre de Lacan avec Joyce. Différemment du symptôme qui peut choir – en grec, *ptoma* veut dire chute –, le sinthome est une consistance réparatrice du nœud du réel, du symbolique et de l'imaginaire.

Le 4 février 2023, à l'occasion d'un entretien au « Fórum 12 Portal das Esquerdas », Noam Chomsky s'indignait : « Est-ce que les êtres humains vont fermer le trou entre leur puissance technologique et leur capacité morale de contrôler cette pulsion ? » À mon sens, il signale la nécessité d'une distance entre l'avancée technologique – y compris l'intelligence artificielle –, la pulsion de mort et la destruction, ce qui situe le politique à sa juste place. De la même façon, Lacan nous rappelle que « [l']inconscient, c'est la politique ¹⁰ », c'est-à-dire que tous les liens de solidarité et de

ségrégation entre les êtres parlants obéissent aux déterminations de l'inconscient, « travailleur idéal », c'est-à-dire « savoir qui ne pense pas, ni ne calcule, ni ne juge ¹¹ ».

Le bon sens, le sens commun, la comédie

Dans le texte « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* » (1973), Lacan établit une corrélation de type cause à effet entre la loi du bon sens et le règne du discours du maître nazi. Cela signifie-t-il que le bon sens mène toujours au pire ? Pas toujours, mais fréquemment ? Or, souvenons-nous de James Joyce, qui disait haïr le bon sens et qui a pris comme position directrice dans ses travaux de ne jamais céder au sens commun. Pour cette raison, il s'obligeait à répéter les phrases qu'il avait entendues dans les rues jusqu'à ce qu'elles perdent tout leur sens et ne signifient plus rien. Alors, elles lui servaient à dire ce qu'il voulait, à produire son « art-dire » – un dire, donc un existentiel –, qui fut son sinthome, un sinthome qui lui a bien servi ainsi qu'à la littérature, mais aussi à Lacan et aux psychanalystes d'aujourd'hui.

Dans *Télévision*, qui est de la même année que cette « Introduction », Lacan observe que le bon sens « qui, par-dessus le marché se tient pour le sens commun [...] représente la suggestion, la comédie, le rire ¹² ». Il ajoute que cela se rapporte au fait que dans le bon sens, il y a toujours le savoir du non-rapport sexuel. Le parlant peut être « un objet négocié » parmi d'autres, ce qui introduit la dimension du comique ¹³.

Dans les cures que nous conduisons, il est tout à fait vrai que la montée de l'objet *a* sur la scène introduit la pagaille, mais, comme à la fin du troisième acte d'une tragédie, il y a quelque chose de l'ordre du comique, un trait de dérision comique déjà présent, et c'est l'avènement de la comédie qui peut s'ensuivre ¹⁴. L'avènement de la comédie veut dire aussi que l'amour peut faire fonction de défense contre l'absence du rapport sexuel. Si on lit les comédies, comme le suggère Lacan au moins dès son *Séminaire V*, on s'aperçoit que l'amour peut bien être un sentiment comique.

Évidemment, c'est l'effet de suggestion du signifiant mais surtout sa différence absolue par rapport aux autres signifiants, voire à lui-même, qui lui permet de fonctionner comme un objet détachable. Un objet détachable peut porter un message chiffré et Freud ¹⁵ a bien signalé l'opération par laquelle *ein einziger Zug*, c'est-à-dire le trait parfois insignifiant de l'objet, peut néanmoins avoir d'énormes et tragiques conséquences s'il occupe la place de l'idéal du moi. Il promet alors la masse avec toutes ses caractéristiques d'obéissance aveugle, de tyrannie, et d'autres encore.

La politique, la vérité et le bon sens

C'est en dialoguant imaginairement avec Heidegger que Lacan emploie l'expression « le trou de la politique ¹⁶ ». Pourquoi a-t-il parlé ainsi ? Nous le savons, et Lacan le souligne aussi, la Technique introduit dans le monde une volonté acéphale qui induit les *parlêtres* à devenir du matériel à consommer.

Qualifier les *parlêtres* de « matériel à consommer » n'est pas très différent de ce que Lacan disait dans le *Séminaire XI*, quand il mentionnait la possibilité qu'il y a de « négociier » quelqu'un pour obtenir ce que l'on veut, un avantage quelconque. Néanmoins, Lacan reproche à Heidegger un certain effort pour boucher le trou du politique avec la métaphysique. L'être-pour-le-sexe, que Freud a découvert, n'est pas l'être-pour-la-mort heideggérien : si la castration en jeu est toujours celle du sujet, la mort est toujours celle de l'autre.

Alors, ce n'est pas avec Heidegger mais avec Marx et la logique propositionnelle que Lacan soulignera le rapport entre le symptôme et la valeur de vérité. Si la logique nous apprend que la vérité est toujours en dehors de ce que l'on dit, c'est que la vérité a une valeur mais pas un contenu. « Je parle, je mens » : ce n'est pas un non-sens, mais du bon sens. De plus, si dans la chaîne des signifiants il est indifférent que le sujet soit vivant ou déjà mort, il nous faut apprendre à distinguer le versant du sens du versant du signe qui, différemment du signifiant, représente quelque chose pour quelqu'un. Faire signe, ça dépend d'un corps vivant.

* ↑ LIPP Zone francophone, soirée débat du 11 mai 2023.

1. ↑ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 585-645.
2. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, op. cit., p. 321.
3. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 571-573.
4. ↑ C. Soler, *Écrit sous Covid*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2021, p. 75.
5. ↑ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », dans *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1410.
6. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 449.
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 68.
8. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », art. cit., p. 255.

9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 20.
10. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, inédit, leçon du 10 mai 1967. Nota : il faudra peut-être réfléchir sur la différence entre la politique et le politique.
11. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 518.
12. [↑](#) *Ibid.*, p. 514.
13. [↑](#) *Ibid.* C'est Lacan lui-même qui a été un objet négocié à l'occasion de l'entrée de la SFP à l'IPA (1964).
14. [↑](#) Par exemple, dans la trilogie de Jarry, *Ubu Roi, Ubu cocu, Ubu sur la butte*, le comique réside dans la dernière phrase du héros, qui est hors de son pays : « Vive la Pologne, parce que s'il n'y avait pas de Pologne, il n'y aurait pas de Polonais ! »
15. [↑](#) S. Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, PUF, 1921.
16. [↑](#) J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 555.

Philippe Madet

La politique de la psychanalyse, c'est la cure *

Bien que nous ayons beaucoup travaillé, beaucoup discuté, bien que l'idée du LIPP, Laboratoire international de la politique de la psychanalyse, me soit apparue attrayante pour avoir souhaité en être, je ne suis pas sûr, encore aujourd'hui, d'en avoir saisi la visée. C'est un peu l'arroseur arrosé puisque le laboratoire est dit de la politique, la question supplémentaire qui m'a toujours taraudé est : quelle est la politique du laboratoire de la politique ? Quelles sont ses fins ? La question n'est pas nouvelle, mais il n'est pas certain qu'elle soit résolue malgré le temps passé.

Le nom donné à cette nouvelle instance peut faire confusion comme éclaircissement.

Laboratoire dit recherche et essai. Nous avons privilégié les deux premières années la recherche ; peut-être dans l'avenir le laboratoire s'interrogera-t-il sur les essais, soit sur ce que nous pourrions tenter et que nous ne faisons pas. Plus difficile.

Le caractère international est assez clair. Il y a des subjectivités de l'époque, non pas une seule comme peut-être nous avons pu le penser au temps de Lacan. Certaines se croisent, voire se créolisent, d'autres non ; il est en tout cas intéressant, même nécessaire, de les interroger dans leurs diversités.

Comment maintenant comprendre la formule « politique de la psychanalyse de l'Internationale des Forums et de son École » ? Parle-t-on de la politique de la psychanalyse ? De la politique de l'IF ? Y aurait-il une différence entre politique de l'IF et politique de l'École ? La première me semble relever de notre présence dans le monde, la seconde de notre présence dans les cures. C'est une idée que je propose, mais la politique de l'École peut s'entendre aussi comme celle des choix de ses instances et de leurs orientations. Cela a déjà fait l'objet de communications que l'on retrouve dans le numéro 22 de la revue *Champ lacanien*, qui interrogeaient notre façon de

traiter le problème de l'Un. Dire politique de l'IF et de son École, c'est en tout cas dire que ce n'est pas celle d'une personne.

Pour mieux saisir ce que nous entendons par politique, un premier point m'a paru pouvoir faire éclairage, c'est sa différence avec l'éthique.

Éthique/politique

Nous sommes beaucoup plus à l'aise pour parler d'éthique que de politique. Il faut dire que Lacan nous y a aidés avec son séminaire sur l'éthique ¹. Il a parlé de politique, mais peut-être de manière moins construite. Il n'en a en tout cas pas fait l'objet d'un séminaire.

L'éthique de la psychanalyse n'est pas celle du bien, lequel vise la conformité avec les énoncés de la société. C'est celle de la singularité d'un réel pour chacun. L'éthique est plutôt je crois la façon dont chacun répond, au un par un, la façon dont chaque analysant va se débrouiller et répondre de ce qu'il aura appris, et la façon dont chaque analyste va faire en sorte que chaque analysant arrive à ce point de singularité.

La politique, n'est-ce pas s'adresser à l'ensemble ? Pourrait-on partager les choses ainsi : l'éthique c'est l'individuel, la politique c'est le collectif, raison pour laquelle on dit dès lors politique de l'IF.

Ce n'est pas les opposer que de les différencier. Individuel et collectif, éthique et politique ne sont pas sans lien. La jouissance est au cœur dans les deux cas. L'éthique comme réponse à notre être de jouissance, la politique comme production et traitement de la jouissance. C'est aussi une position. Les registres sont communs, le pourquoi également. Le pourquoi, c'est la jouissance, à la racine de la politique comme d'ailleurs de la psychanalyse.

À chaque discours correspondent son éthique et sa politique. Le discours analytique fait produire la jouissance pour la révéler et la traiter. En extension, sa politique serait également de la révéler, si ce n'est que dans la cure c'est l'analysant qui travaille. N'est-ce pas l'analyste qui doit travailler hors la cure, soit élaborer un savoir à proposer ?

Nous pourrions nous contenter de l'éthique, soit rester dans notre praxis et conduire des analyses, ce qui est notre priorité, mais la responsabilité des analystes n'est-elle pas à la fois singulière et collective ? Singulière dans chaque cure bien sûr, mais collective aussi puisqu'il faut bien que l'espace de l'acte analytique soit possible. Disons que sur ce point, c'est la politique au sens commun du terme, l'organisation de la vie dans la cité, qui est concernée. Mais ça ne suffit pas. Pouvoir s'installer comme analyste ne suffit pas pour qu'il y ait des analyses.

Le devoir d'une politique

Dans les cures, nous cherchons à ce que la psychanalyse porte à conséquence.

Mais pour qu'il y ait des cures, il faut que la psychanalyse porte à conséquence dans la sphère publique. Le bouche-à-oreille des analysants, aussi satisfaits soient-ils, ne peut pas suffire, d'autant qu'ils ne sont pas toujours satisfaits. L'hypothèse de l'inconscient est connue dans le discours commun, mais qu'elle soit connue ne fait pas automatiquement offre. C'est nécessaire mais non suffisant. Il faut une impulsion, que l'offre fasse effet, produise du nouveau et de l'énigme pour créer de la demande. La formule de Lacan « Avec de l'offre j'ai créé de la demande ² » se trouve dans « La direction de la cure », mais il me semble qu'elle est valable aussi hors la cure.

La psychanalyse a beaucoup d'intérêts, je crois qu'ici tout le monde sera d'accord, mais sans impulsion politique, sans quelque chose qui pousse, elle ne ferait que s'autoségréguer et dès lors se ranger dans le discours universitaire, soit se replier dans le commentaire entre soi et qui tourne en rond. La psychanalyse est entrée dans la culture parce que Freud, Lacan et quelques autres ont su la faire connaître, la faire monter sur l'escabeau. Sans impulsion politique, le risque est que, dans la culture, elle devienne folklore.

Le discours analytique est le seul qui donne une impulsion au sujet, qui le met au travail. La politique de l'IF serait de donner une impulsion à la psychanalyse, soit, au-delà de faire en sorte qu'elle soit possible, la faire vivre.

C'est d'autant plus nécessaire que, je crois, nous ne pouvons plus nous reposer sur Lacan. Nous arrivons à une génération où le lien de corps avec lui va disparaître. Les générations suivantes ne seront pas en lien avec des personnes qui l'ont connu, côtoyé, et je fais l'hypothèse que cela fait une différence. La mort de Lacan ne nous prive-t-elle pas, au moins pour une part, de l'énonciation ? La transmission est-elle la même quand il ne reste que l'énoncé ? Prenons l'exemple de Freud : on voit bien que, s'il est toujours étudié, il l'est de moins en moins. Freud va devenir, si ce n'est pas déjà le cas, une référence d'autrefois.

Concernant Lacan, peut-être nous sommes-nous jusqu'à maintenant reposés sur lui, grâce à la montagne de savoir autant que d'énigme qu'il nous a laissée, grâce aussi au nouveau qu'il a apporté. Il a eu ce génie de rendre la psychanalyse difficilement assimilable, ce qui lui a permis de ne pas être assimilée. Or, trois générations, et nous y sommes, peuvent suffire pour qu'il y ait assimilation, soit que la psychanalyse soit fondue dans le discours commun et de ce fait meure. C'est le principe de l'assimilation, faire mourir ce qu'il y a de différent, ce qui pourrait venir troubler le convenu et

le connu. L'assimilation n'engendre aucune nouveauté. Le risque de se définir lacanien est d'empêcher l'invention, que seul le récit de Lacan vaille et que l'on soit donc condamné à le répéter. Il faut donc d'autant plus penser une politique de la psychanalyse.

En réciproque de l'impulsion à donner, nous sommes nous-mêmes sous impulsion. La politique n'est pas sans nous influencer. Nous sommes dans l'époque et être psychanalystes ne nous rend pas indemnes de ce qui s'y passe. Penser être hors époque serait se prendre pour un dieu capable d'être hors le monde. Tenir compte des subjectivités de l'époque concerne donc aussi les psychanalystes. S'il est admis que l'extension est liée à l'intension, autrement dit que la possibilité pour la psychanalyse d'*eksister* dans le monde dépend des cures et surtout de leur fin, il y a également lieu de s'interroger quant aux effets des modes de jouir, de la civilisation et singulièrement de son appréhension du savoir sur le discours analytique. Lacan a présenté le discours analytique comme faisant partie d'une ronde de quatre discours, avec la possibilité pour un sujet d'opérer des quarts de tour lui permettant de passer de l'un à l'autre, de *s'apparoler* à l'un ou à l'autre. Dès lors que le discours analytique est dans la ronde, c'est donc qu'il peut s'articuler aux autres, avec des effets possibles de porosité entre les uns et les autres. Un discours n'est jamais sans les autres.

Le pourquoi d'une politique de la psychanalyse me semble donc acquis. Ce sont le quoi et le comment qui font question, et par conséquent la spécificité.

Politique de la psychanalyse/politique

Je schématise la politique comme construite à partir de trois registres liés entre eux : la lecture, l'offre, la réponse. Je soutiens que ce sont les mêmes, que nous parlions de la politique au sens commun ou pour la psychanalyse, en intension comme en extension.

Être présents dans les discours suppose pour nous une lecture de la société, de ses subjectivités, sans quoi nous serions déconnectés du monde, et sans quoi également notre présence hors les institutions médico-sociales n'aurait pas d'intérêt. La difficulté peut être de lire autrement, pas comme tout le monde, et peut-être comme Lacan nous y a invités dans la psychanalyse en intension, soit en portant l'attention sur le *qu'on dise*. Le *qu'on dise*, qu'on a tendance à oublier, qui doit faire référence pour nous dans la cure analytique, devrait être, je crois, ce qui guide notre lecture des subjectivités de l'époque, en nous attachant dès lors au pourquoi plutôt qu'au

comment. Prenons l'exemple du capitalisme : il ne s'agit pas de le dénoncer. Dénoncer, c'est dire ce qui est bien ou pas.

Approcher le pourquoi, c'est analyser, c'est proposer un autre savoir. Proposer un savoir à partir de quoi ?

Nous sommes submergés de lectures. Celle des journalistes, celle des experts ou supposés. Chacun s'autorise de son savoir et beaucoup semblent tenir à le diffuser au plus grand nombre. Pour ce qui nous concerne, pouvons-nous également nous y autoriser ? Et au nom de quoi ?

Nous ne pouvons lire qu'à partir de notre savoir qui s'est accumulé depuis Freud et à partir de l'expérience analytique toujours renouvelée. Mais quels sont ce savoir et cette expérience que nous aurions et que les autres n'auraient pas ? Il me semble que nous sommes les seuls à prendre en compte l'inconscient et la jouissance comme réel qui s'impose. C'est là que se trouve la spécificité de notre savoir, non totalisant car il n'a pas valeur supérieure et n'invalide pas les autres. Il ne vient pas compléter, il vient plutôt faire trou.

Qui d'autre que nous a une expérience d'entendre et de lire l'inconscient ? Et qui d'autre que nous en parle ? Cela dit, il nous faut individuellement rester modestes. Chacun de nous ne peut pas ne s'autoriser que de lui-même. Le nombre de patients ou analysants que nous recevons ne nous autorise pas à faire une lecture de ce qui concerne huit milliards d'êtres humains. Le « de quelques autres », qui se trouve être ici les Forums et l'École, a aussi toute son importance. C'est seulement parce que nous croisons nos travaux que nous pouvons nous autoriser, qu'ils peuvent avoir une crédibilité. Que faire de ces travaux ?

Dans le sens commun, la politique est un projet qui s'appuie sur un récit, du passé et du futur. C'est là sa lecture mais aussi son offre. Les politiques offrent du récit construit, une vision du monde, pour traiter le réel, la jouissance, avec des lois. De cette offre doit suivre une demande pour que le récit s'applique. Sans offre, pas de demande.

La psychanalyse a-t-elle un projet ? Propose-t-elle un récit ? En intention, elle offre, au-delà d'une lecture du récit, la possibilité de la narration, soit *hystoriser* le récit pour en extraire le dire. Il ne s'agit donc pas de figer le récit ni non plus d'en faire un guide. *Idem* en extension. Nous ne pouvons pas en rester au déchiffrement, nous ne pouvons pas nous contenter d'observer pour commenter. Par contre, notre offre ne peut pas être celle de l'interprétation. Difficile, je ne dis pas impossible, mais difficile d'interpréter hors la cure, car celles et ceux qui sont hors la cure ne sont pas dans cette attente.

Si notre offre n'est pas celle d'un récit, quelle est-elle si ce n'est de susciter une demande ? Pourquoi serions-nous présents dans les discours s'il s'agissait juste d'ajouter du récit ? Et quelle demande si ce n'est celle de la cure ?


Il me semble que la psychanalyse ne peut pas faire une autre offre que celle de la cure, sinon elle se fondrait dans les autres discours. La psychanalyse ne change rien au monde. Elle a apporté des connaissances certes, certains de ses concepts sont entrés dans la culture, certains de ses signifiants font maintenant partie d'un vocabulaire commun, mais ils sont sans effet s'il n'y a pas l'expérience d'une cure. Si nous espérons que notre savoir, en tant que connaissance, puisse changer quelque chose, ne serait-ce pas que nous n'aurions rien compris à l'analyse ? Ne serait-ce pas être tombé dans le discours universitaire ?

Quant à la réponse, une fois l'offre faite, elle tient à l'analyste, elle est de sa responsabilité, c'est-à-dire diriger les cures.


Pour conclure

La thèse vers laquelle ce travail m'a mené consiste à dire que la politique de la psychanalyse, si elle a des similitudes avec la politique dans son sens commun, diffère sur ce qui est peut-être l'essentiel, soit la proposition, hors norme. Hors norme parce qu'elle prend en compte l'inconscient, et parce qu'elle n'est pas normative. Pour autant, elle n'est pas hors le monde, elle se doit d'être ancrée et donc non pas hors sol, ni non plus en sous-sol, soit taiseuse. Ainsi, si de notre position de sujet nous sommes responsables, de notre position de forum également, pour qu'il y ait au final des cures.

L'impact réel de la psychanalyse, c'est dans les cures.

*  LIPP Zone francophone. Soirée débat du 11 mai 2023.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986.

2.  J. Lacan, « La direction de la cure et le principe de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 617.

LECTURE

Kristèle Nonnet-Pavois

Lecture croisée de *Deuil à rebours* d'Yvette Goldberger et *Dessins et maux d'enfant* de Marie-José Latour *

Outre leur contemporanéité éditoriale, outre les liens de travail qui unissent les deux auteures, dans l'après-coup de leurs lectures se sont imposés des points de rencontre entre ces deux ouvrages publiés aux ENCL. Quand un cheminement en croise un autre.

Cheminelements

Yvette Goldberger fait le récit d'un itinéraire, le sien. Cet itinéraire débute par son expérience clinique auprès d'enfants gravement malades. Psychologue en service de médecine pédiatrique, puis en onco-pédiatrie, sa pratique est pensée, travaillée et transmise par des écrits, ses publications articulant théorie et clinique à propos d'une pratique qui touche au plus près la mort et le deuil. L'itinéraire se poursuit, Yvette Goldberger va rencontrer la littérature hongroise et notamment des écrivains hongrois du XXI^e siècle. Elle en devient une passeuse, en écrivant cette fois-ci sur ses lectures.

Entre un lieu et un autre lieu, il y a un chemin à parcourir. La question de ce qui apparente ses différents écrits – psychanalytiques et littéraires – en voulant les unir dans un ouvrage, interroge Yvette Goldberger. Sa question touche aux connexions entre ses deux grands sujets d'écriture : le deuil et l'amour pour la littérature hongroise (YG, 63). C'est en écrivant à nouveau qu'Yvette Goldberger s'engage dans une construction à rebours, hors d'un fléchage directionnel et temporel établi, pour ne pas céder devant la question qui s'impose.

L'écriture est un « support ». Après avoir « [écrit] avec le plus de rigueur possible sans exclure l'émotion » (YG, 26) pour des publications en lien avec sa pratique clinique, c'est avec ce qui va resurgir de l'histoire de

sa famille d'origine hongroise et juive, ainsi que sa tragédie liée au génocide, mais aussi avec les contingences de la vie, qu'Yvette Goldberger se saisit de ce qui se réveille en elle. « Écrire s'impose désormais » (YG, 67) et Yvette Goldberger décide de « [s']abandonner à l'engendrement inventif du langage, de donner corps à l'écriture » (YG, 17), comme elle nous l'annonce en introduction de son livre.

« Un bras indisciplinable se lève, fait signe »

Marie-José Latour nous emmène dans ses itinéraires de psychanalyste. Analyste s'enseignant des analysants qui s'adressent à elle, analyste à l'étude d'une lecture assidue du séminaire et des écrits de Lacan, analyste s'accompagnant de « ceux qui ont laissé près d'eux leur enfance se pencher » (MJL, 16).

Parmi ses compagnons d'écriture, Pascal Quignard. Marie-José Latour, en lectrice attentive, nous pointe, dans ce qu'extrait Quignard, ce qui relève « d'un positionnement analytique » (MJL, 48). D'ailleurs, notons dès maintenant que la question éthique, celle de la responsabilité de l'analyste, traverse l'ensemble de l'ouvrage de Marie-José Latour.

Quignard donc, au cœur du chapitre au titre dont l'équivoque dit la finesse clinique de Marie-José Latour : « De la part hantée à l'apparement ». Pour cerner ce que Lacan, parlant de la parenté, avance avec le terme d'apparement, Marie-José Latour formule cette question : « Ne faut-il pas prendre la mesure de ces fantômes pour trouver une place parmi les siens ? » (MJL, 41). Avec Quignard, celui qui « fouille la trace » (MJL, 46) de l'affiliation, elle poursuit : « Le symptôme n'est-ce pas ce à quoi celui qui parle a confié, à son insu, la trace de ce qui reste non traduisible, de ce qui ne passe pas au langage ? Cela même qui entre deux langues ne se laisse pas transporter mais qui signale le lieu précieux de l'entre. N'est-ce pas ce que Freud nomme *Verdrängung* ? » Puis, plus loin : « Comment traduire ce qu'aucun langage ne porte ? N'est-ce pas cela qui demeure de l'enfance ? Non pas tant une ruine que cette sédimentation que laisse l'intraduit. »

N'est-ce pas de cet entre et de cette sédimentation qu'il s'agit dans la question d'Yvette Goldberger ?

Sédimentation, lalangue

De sa découverte de la littérature hongroise, « lorsqu'[elle a] été frappée d'amour par les écrivains hongrois », Yvette Goldberger ne sait pas vers où ils vont l'emmener. Après les débuts, après la lecture d'auteurs qu'elle range du côté des « initiateurs », il y aura la rencontre avec d'autres livres,

d'autres écrivains, « les révélateurs », contingence encore, qui « [l']ont renvoyée sans ménagements à une forme de parenté, qui n'est pas sans rappeler cette proximité obscure [...] éprouvée autrefois vis-à-vis des familles et des enfants malades à mort » (YG, 100).

De ce que du réel, de l'impossible, Lacan a cherché à éclairer, Marie-José Latour ne se détourne pas. Ses questions au travail apparentent une pratique analytique avec des écritures littéraires. À ce qui ne peut pas se dire, à l'épreuve du réel, Marie-José Latour prête son oreille de lectrice et de clinicienne. Sa pratique d'analyste, dont son ouvrage témoigne, s'oriente à la lumière de l'enseignement de Lacan, en mettant en évidence « le fait primordial de *lalangue*, du bouillon de langage comme parenté » et « ce qui de la parenté ne se traduit pas, [...] cette dimension de dépôt de jouissance » (MJL, 50).

Le cheminement d'Yvette Goldberger avec la littérature hongroise et la drôlerie qui la constelle (YG, 214) l'a fait passer par « ce réel sans pour-quoi et sans merci » (YG, 86) pour aller aux « joies de la langue, berceau hongrois » (YG, 132). Cela ne sera pas sans la lecture d'Imre Kertész, Béla Zsolt, Éva Heyman, Miklós Radnóti. « Hommage à ceux qui avaient décidé de ne pas voiler les terreurs du gouffre » (MJL, 59), pour reprendre la phrase de Marie-José Latour en hommage à Yves Bonnefoy.

S'astreindre, faire avec le noir

Yvette Goldberger et Marie-José Latour sont chacune cliniciennes, accueillantes de la parole de petits sujets en proie aux questions qui les tourmentent, accueillantes de la parole de « ceux que la mort recherche et ceux qui recherchent la mort » (YG, 33).

Car il y a le noir, « cet être insaisissable [devant lequel] on invente des histoires » (MJL, 74). « Voir le noir », cette peur source d'angoisse, comme le dit une petite fille affectée de graves insomnies (MJL, 75). Il faut toute l'expérience d'une analyste formée à l'école de Lacan pour nous adresser son positionnement : « Pourquoi les enfants ont raison d'avoir peur de l'obscurité » (MJL, 73). Et de nous rappeler que, quand bien même, toute la bienveillance parentale et toutes les rééducations y pourront peu pour amener cette enfant à « apercevoir la lueur des ténèbres » (MJL, 76).

« Ce noir inqualifiable n'est-il pas à la fois une sorte de retenue du sens prêt à déferler mais aussi une réserve envers le sens ? Ne revient-il pas au psychanalyste de soutenir cette réserve ? » Et de poursuivre : « Écrire la nuit, noter l'inexprimable, porter le soleil de son obscurité, faire face à l'énigme sans convoquer les fantômes ne sont pas choses aisées. [...]

L'analyse est le lieu possible pour accueillir cette aporie d'un impossible espace et permettre à celui qui consent à apprendre de l'angoisse de ne pas céder à la panique » (MJL, 80-81).

De cela, Yvette Goldberger témoigne par sa pratique clinique, au plus près de la présence de la mort chez ces enfants hospitalisés et de leurs « tentatives obstinées d'approcher un savoir sur le réel » (YG, 75). Elle en témoigne aussi par son cheminement subjectif et littéraire, elle qui a « suivi jour après jour en lisant son journal le calvaire de la jeune Éva Heyman ¹, parallèle à celui de [ses] pauvres grands-parents » (YG, 123). Yvette Goldberger écrit : « Impossible pour moi désormais d'ignorer ces livres, impossible de détourner le regard. J'ai choisi au contraire, bien qu'il m'en coûtât, d'aller au bout » (YG, 122). Aller à s'entendre nommer ses grands-parents morts à Auschwitz.

Les lire, s'enseigner

Nous pourrions nous essayer à dire que l'un des ouvrages est un témoignage, l'autre un manifeste. Cela ne serait ni tout à fait erroné, ni tout à fait satisfaisant. Par leurs sensibilités respectives, nos deux auteures, accompagnées « des livres et des œuvres de tous ceux qui n'ont de cesse d'interroger et d'inventer un savoir y faire avec ce qui ne se représente pas » (MJL, 21), réaffirment l'offre de la psychanalyse et ses après-coups. Une vie « sous-tendu[e] par la poésie de la psychanalyse » (YG, 214), une psychanalyse « qui permet de configurer quelque peu ce qui, étant soustrait, de structure, à la représentation, hante le moindre trait, le moindre mot et anime le parlant » (MJL, 194).

Rassembler ces lectures enthousiasmantes des ouvrages de Marie-José Latour et d'Yvette Goldberger appelle pour conclure les mots de Nicolas Bendrihen : « La voie vers l'écriture, au sens de la littérature, pour [...] permettre enfin que quelque chose s'écrive, au sens cette fois de la psychanalyse, soit qu'il y ait un effet réel sur son paysage intérieur ². »

* ↑ Y. Goldberger, *Deuil à rebours, Du deuil à la littérature hongroise en passant par la psychanalyse* (noté YG dans la suite de l'article pour indiquer les numéros de pages). M.-J. Latour, *Dessins et maux d'enfant* (noté MJL), tous deux aux ENCL, Paris, 2023.

1. ↑ É. Heyman, *J'ai si peu vécu. Journal du ghetto d'Oradea*, Genève, Éditions des Syrtes, 2013.

2. ↑ N. Bendrihen, « Se relier aux lettres », *Mensuel*, n° 94, Paris, EPFCL, février 2015, p. 49-54.

BRÈVE

Jean-Claude Coste

À propos de *En toi plus que toi*, de Nicole Bousseyroux *

L'ouvrage de Nicole Bousseyroux *En toi plus que toi* est plus hanté que centré par l'objet *a*. C'est qu'il est l'effet d'une pratique, celle du transfert psychanalytique, soit une demande de sens à ce qui ne va pas.

Freud pour cela avait introduit un médium, l'inconscient, dont l'analyste se faisait l'intercesseur pour le patient. Lacan a subverti ce dispositif avec l'invention du concept d'objet *a*. L'objet *a* – dont je ne développerai pas dans cette brève les guises introduites par Nicole Bousseyroux – met en scène littéralement le gap entre le monde et ses représentations chez l'être parlant. Et l'analyste dans son acte présentifie l'impossible dont il tient la place. À ce titre, la psychanalyse côtoie la science, l'art, la philosophie, la politique... et l'amour. Elle y répond différemment.

Nicole Bousseyroux déploie dans son livre les raisons, voire les *resons*, du discours de l'analyste à partir d'une expérience sans concessions qui oriente son propos.

Ainsi à la fin l'évocation de la statue héroïque de Ney, moquée par Lacan d'être recouverte des chiures de l'oiseau de Vénus, et du saint qui décharite, bien loin de la sublimation freudienne...

* ↑ N. Bousseyroux, *En toi plus que toi*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, coll. « Opuscule\$ », 2023.

FRAGMENT

Ça, c'est calé !

Comment vous sortir de la tête l'emploi philosophique de mes termes, c'est-à-dire l'emploi ordurier, quand d'autre part il faut bien que ça entre, mais ça vaudrait mieux que ça entre ailleurs. Vous vous imaginez que la pensée, ça se tient dans la cervelle. Je ne vois pas pourquoi je vous en dissuaderais. Moi, je suis sûr – je suis sûr comme ça, c'est mon affaire – que ça se tient dans les peauciers du front, chez l'être parlant exactement comme chez le hérisson. J'adore les hérissons. Quand j'en vois un, je le mets dans ma poche, dans mon mouchoir. Naturellement il pisse. Jusqu'à ce que je l'aie ramené sur ma pelouse, à ma maison de campagne. Et là, j'adore voir se produire ce plissement des peauciers du front. À la suite de quoi, tout comme nous, il se met en boule.

Enfin, si vous pouvez penser avec les peauciers du front, vous pouvez aussi penser avec les pieds. Eh bien c'est là que je voudrais que ça entre, puisqu'après tout l'imaginaire, le symbolique et le réel, c'est fait pour que ceux de cet attroupelement qui sont ceux qui me suivent, pour que ça les aide à frayer le chemin de l'analyse.

Ces ronds de ficelle dont je me suis esquiné à vous faire des dessins, ces ronds de ficelle, il ne s'agit pas de les ronronner. Il faudrait que ça vous serve, et que ça vous serve justement à l'erre dont je vous parlais cette année, que ça vous serve à vous apercevoir la topologie que ça définit.

Ces termes ne sont pas tabou. Ce qu'il faudrait c'est que vous les pigiez. Ils sont là depuis bien avant celle que j'implique de la dire la première, la première fois que j'ai parlé à Rome ; je les ai sortis, ces trois, après avoir assez bien cogité, je les ai sortis très tôt, bien avant de m'y être mis, à mon premier discours de Rome.

Que ce soit ces ronds du nœud borroméen, ce n'est quand même pas une raison non plus pour vous y prendre le pied. Ce n'est pas ça que j'appelle penser avec ses pieds. Il s'agirait que vous y laissiez quelque chose de bien différent d'un membre – je parle des analystes – il s'agirait que vous y laissiez cet objet insensé que j'ai spécifié du *a*. C'est ça, ce qui s'attrape au coinement du symbolique, de l'imaginaire et du réel comme nœud. C'est à l'attraper juste que vous pouvez répondre à ce qui est votre fonction : l'offrir comme cause de son désir à votre analysant. C'est ça qu'il s'agit d'obtenir.

Mais si vous vous y prenez la patte, ce n'est pas terrible non plus. L'important, c'est que ça se passe à vos frais.

Pour dire les choses, après cette répudiation du « je souis », je m'amuserai à vous dire que ce nœud, il faut l'être. Alors si je rajoute en plus ce que vous savez après ce que j'avais articulé pendant un an des quatre discours sous le titre de « L'envers de la psychanalyse », il n'en reste pas moins que de l'être, il faut que vous n'en fassiez que le semblant. Ça, c'est calé ! C'est d'autant plus calé qu'il ne suffit pas d'en avoir l'idée pour en faire le semblant.

J. Lacan, « La troisième », 1974,
Lettres de l'École freudienne, n° 16, 1975, p. 181-182

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 : 108 €

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

Pour les numéros de l'année en cours : 12 € (frais de port compris).

Du n° 4 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros : 30 €

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 3,95 € – 2 ou 3 exemplaires : 5,36 € – 4 ou 5 exemplaires : 6,91 €

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