

sommaire du n° 182, décembre 2024

■ Ouverture	3
■ Clinique(s)	
Paloma Bouvarel, Une clinique de l'indirect	7
Pantchika Doffemont, Le fantasme, un écran et une fenêtre sur le réel, en peinture avec Magritte	17
■ Les Uns et l'a	
Angélique Walter, Manie et <i>lalangue</i> , une même jouissance ?	27
Christine Belotti, La lettre à l'épreuve de la psychanalyse	48
■ Travaux du Laboratoire international de politique de la psychanalyse (LIPP)	
Lucile Mons, L'analyse, vers la géographie	59
Mohamed Kadari, Le réel dans le racisme	69
■ Écho	
David Frank Allen, De la spatialisation	76
■ Extension	
Jean-François Zamora, Les « dits agnostiques » de la psychanalyse	80
■ Fragments	
Faire défaut à l'impératif de la vie	95
Rêve-il, rêve-elle	96

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

Se sèment alors des inintégrables dans l'audition chaotique du monde. Se tassent dans l'âme toute neuve les corps étrangers de ce que le nourrisson n'a pas compris auprès de ceux qu'il a affectivement (sinon sémantiquement) appréhendés. Richissime sédimentation de couches signifiantes et de couches énigmatiques. C'est ainsi que tout un tas de résidus inintelligibles sont empilés au fond de chacun de nous comme le sont les livres dans la chapelle de l'Énigme.

P. Quignard ¹

Si « certains livres deviennent la matière vive du lecteur pour le reste de sa vie ² », il est des écrits, des articles que l'on garde longtemps ; lus et relus, manipulés, travaillés, phrases soulignées, mots entourés, qui ouvrent souvent vers de nouvelles lectures. Il est aussi des occasions de rencontres, nombreuses dans l'École, qui permettent d'entendre des collègues, ce qu'ils construisent et ce qu'ils lisent. En témoignent les dernières Journées nationales à Toulouse, les rendez-vous internationaux, les journées préparatoires dans les régions. Ainsi la Journée nationale des cartels a-t-elle permis cette découverte du dernier livre de Pascal Quignard.

« Ouverture » sera donc le maître mot de ce préambule. Préambule passé depuis quelque temps du « Billet de la rédaction » à « Ouverture ». Ce changement de terme permet cette proposition d'écriture à une élue-déléguée ³ (en fin de mandat)... Occasion saisie de dire quelques mots de cette fonction qui n'est pas de tout repos et se confronte aux difficultés et aux enjeux propres à toute formation collective et à la mobilisation du désir que cela suscite.

« Néanmoins le discours psychanalytique (c'est mon frayage) est justement celui qui peut fonder un lien social nettoyé d'aucune nécessité de groupe », nous dit Lacan dans « L'étourdit », et d'ajouter : « Je mesure

l'effet de groupe à ce qu'il rajoute d'obscénité imaginaire à l'effet de discours » ; puis : « Aucune objection là à la pratique dite de groupe, pourvu qu'elle soit bien indiquée ⁴. »

Mais la fonction s'avère nécessaire pour contribuer à faire vivre et maintenir vivace le lien à l'École, ainsi que le lien à la cité « les portes [des pôles y] étant largement ouvertes ⁵ ». Elle devrait aussi participer, cette fonction, « à la tâche de soutenir le transfert de travail », citation prélevée à dessein dans la « Présentation des Collèges de clinique psychanalytique », la Charte de l'IF-EPFCL faisant mention « du lien de solidarité Collèges cliniques/Forum-École », lorsque celui-ci s'avère possible.

Mais à l'heure où des élections dans l'École viennent de se dérouler, il est un paradoxe découvert au cours des rencontres avec les collègues élus-délégués, de cette difficulté à trouver de nouvelles personnes souhaitant se présenter à ces fonctions. Paradoxe du processus qui amène à formuler une demande à faire partie d'un pôle et/ou de l'École, à payer une cotisation et à s'y engager ou pas.

Il est un enjeu sérieux également à ce que les portes s'ouvrent : « La porte indique [...] une totale différence d'intention selon qu'on entre ou qu'on sort », nous dit G. Simmel. Il souligne dans le bien nommé « Pont et porte ⁶ » qu'« en elle, la limite jouxte l'illimité [...] à travers la possibilité offerte d'un échange durable ».

Ainsi en est-il du *Mensuel* comme lieu d'échange durable, en témoigne l'écho qu'il fait aux précieux travaux de Lucile Mons et Mohamed Kadari dans le cadre du LIPP, présentés un 19 septembre au soir.

Ouverture à plus d'un titre donc, avec ce que suggère le sommaire de ce mois de décembre.

Enfin, permettez pour cadeau de fin d'année une courte retranscription d'un entretien avec François Cheng, dans l'émission *À voix nue*, il y a dix ans :

À l'Alliance française où je suivais les cours, profitant d'une pause je demandais à la jeune répétitrice l'usage exact du mot « échancre », elle dit « ah, échancre, c'est... » et de dessiner du doigt devant sa poitrine avec beaucoup de simplicité les lignes de sa robe gracieusement décolletée, donc une chair à la fois montrée et cachée selon une exacte mesure. Aussitôt ce mot prit pour moi une connotation disons sensuelle, c'est-à-dire « échan », quelque chose qui s'ouvre, qui se révèle, qui enchante, et « crure » qui se resserre pour dissimuler un mystère tentateur. Par la suite, comme en écho, me plairont d'autres mots terminés par la finale « ure », celle-ci semble prolonger une secrète trace délicatement ou fermement dessinée, épure, diaprure, cambrure, rainure, ciselure, zébrure, brûlure, déchirure ⁷.

Je me permettrais d'y ajouter « ouverture », et peut-être même « Où-vers t'ure »... Puissent de nombreuses portes s'ouvrir en ces fêtes de fin d'année.

Élodie Blouin

-
1. [↑](#) P. Quignard, *Compléments à la théorie sexuelle et sur l'amour*, Paris, Le Seuil, 2024, p. 53. Remerciements à Annie Chassagne et à son travail « Le fantasme, l'objet et la discorde, roman du couple ».
 2. [↑](#) G.-A. Goldschmidt, *Le Poing dans la bouche*, Lagrasse, Verdier, 2004, p. 10.
 3. [↑](#) Pôle 11 Auvergne, mandat 2022-2024 exercé en compagnie de Virginie Peyragrosse.
 4. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 474-475.
 5. [↑](#) « Addenda (07/2022) : Membres Forum/membre d'École », dans *Annuaire 2023*, Paris, EPFCL, p. 163.
 6. [↑](#) G. Simmel, « Pont et porte », dans *La Tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivage poche/Petite bibliothèque, 1993, p. 165.
 7. [↑](#) France Culture, Émission *À voix nue*, François Cheng, 2/5 : « Paris et l'apprentissage du français », 2014.

CLINIQUE(S)

Paloma Bouvarel

Une clinique de l'indirect *

Ce titre m'est venu à partir de ma pratique de clinicienne en institut médico-éducatif (IME), où je rencontre principalement des adolescents, mais aussi certains plus jeunes, depuis plus de deux ans. Je propose de parier sur une clinique de l'indirect pour introduire des déviations dans la rencontre avec ces jeunes. Cela pour répondre autrement à ce mouvement de précipitation qui les jette dans le face-à-face, la confrontation, une sorte de catapultage irrépressible.

En effet, d'emblée, certaines premières rencontres sont plutôt explosives. Comme avec Myriam, cette petite fille qui veut m'attacher à la chaise avec du Scotch lors du premier entretien, ou qui me ferme la porte au nez en m'empêchant d'entrer en criant : « Laisse-moi tranquille ! » Cette porte qu'elle maintient fermée avec toute son énergie indique la facilité avec laquelle l'autre entre dans son espace, voire fait partie de l'espace en tant que forceur de portes. Elle s'efforce en effet de transformer la porte en mur entre nos corps, ce qui m'apparaît comme le signe d'une nécessité d'introduire du détour. Que faire de cette porte fermée ?

Tenter l'indirect

Tenter l'indirect, c'est essayer de se situer ailleurs que dans le face-à-face, même si la confrontation est parfois inévitable. Il s'agit de prendre acte du transfert dans la psychose, dont Marcel Czermak dépeint le caractère irrésistible.

L'angoisse du clinicien et le passe-muraille

Dans un livre d'entretiens avec le psychiatre, Hélène L'Heuillet explique que l'approche de Czermak, dans le prolongement de l'apport lacanien ¹, protège des « dérives névrotisantes dans l'abord de la psychose ² ». La série d'entretiens pose très rapidement la question de l'angoisse du clinicien

dans sa rencontre avec le psychotique, angoisse que Czermak nous invite à prendre au sérieux. Il indique :

Quand on redoute son angoisse, on a la peur en prime, car on se trompe d'objectif. On fuit. [...] un des aspects de l'angoisse avec le psychotique, c'est qu'alors que nous, nous fonctionnons dans deux dimensions – trois au mieux –, lui vit dans « n » dimensions. Parler en quelque sorte avec un passe-muraille, pour qui le dedans et le dehors s'équivalent. [...] Et en plus il faut accepter d'être inclus dans cette histoire ³.

À craindre l'angoisse (dans la pratique et notamment dans la clinique de la psychose), on la transmute en peur, peur qui institue toujours un objet maléfique, faisant consister l'autre du danger. Czermak nous invite à ne pas avoir peur, à laisser plutôt l'espace à cette angoisse, comme signal d'un point seuil à partir duquel on peut décider de faire quelque chose. « On fuit », dit Czermak. Il s'agit donc de ne pas prendre ses jambes à son cou, ni non plus de prendre ses jambes « pour son cou ». Je change la trajectoire de cette phrase volontairement pour montrer que nous avons affaire à une autre logique, un certain désordre du corps qui nous met en difficulté, le recours à l'unité du corps faisant défaut. Ne pas prendre ses jambes pour son cou, c'est dire qu'on change de dimension, voire qu'on ne sait pas trop quelles sont les dimensions. La dimension est toujours en rapport au corps qui l'occupe et permet d'en donner la mesure pour différencier les corps, les éléments.

Pour Myriam, y a-t-il une différence entre une porte et un mur ? Y a-t-il une différence entre une porte et la psy ? D'ailleurs, Myriam peut aussi se laisser tomber sur moi, de manière radicale. Le livre d'entretiens est titré *Traverser la folie*, ce qui m'interroge : l'effort de Myriam pour me maintenir derrière la porte est-il une tentative de fabriquer une limite entre nos corps ? De m'empêcher de passer à travers et de la traverser ? C'est en tout cas l'expérience qu'elle répète quand je deviens celle qui la porte et non celle qui la menace. Elle se fait porter en usant du corps de l'autre comme d'un appui, manière pour elle peut-être de s'assurer que nous ne nous confondons pas. Après plusieurs tentatives d'ouverture infructueuses, il me semble nécessaire de ne pas faire le passe-muraille. J'attends devant la porte fermée, pas toute la séance mais un peu, j'attends pour négocier, j'attends qu'elle fasse sa cachette, j'attends qu'elle puisse ouvrir. C'est le temps laissé, le temps perdu qui fait progressivement déconsister la menace que j'incarne. Il ne s'agit pas non plus de rester scotchée ni assignée derrière la porte, mais plutôt de faire quelque chose de cet acte de fermeture qui puisse introduire un intervalle entre fermeture et ouverture, entre la présence effrayante et aspiratoire de l'autre et son absence.

Creuser un écart pour qu'entre fermeture et ouverture, il n'y ait plus un signe égal. « Fermeture – espace – ouverture », comme on écrit des mots en mettant des espaces entre eux.

Arrêt et justaucorps

Elle cherche à se cacher de mon regard, se fabrique des cachettes, part dans les couloirs, m'appelle, se cache, puis soudainement, de manière très directe, m'invite à la regarder dans les toilettes en me montrant son sexe. C'est alors à mon tour de fermer la porte. Dans le bureau, elle se déshabille, montre des bouts de son corps, se masturbe, crie, se jette sur moi. Je tente de limiter son excitation, mais ce n'est pas évident. Il est en fait nécessaire d'arrêter net certaines séances, d'y mettre fin pour qu'une véritable limite soit progressivement effective pour elle, comme une chirurgie du trop. Je lui indique d'ailleurs que nous devons arrêter nos séances si c'est trop compliqué. Elle exprime le souhait de poursuivre.

Les opérations de chirurgie du trop et de fermetures de portes se sont succédé jusqu'à ce que cessent ses masturbations exhibées. Myriam passe alors dans un nouvel espace, elle peut désormais voir les bouts de corps par l'écran de l'ordinateur : un clip de Madonna vêtue d'un *justaucorps*. Cette séquence interroge la manière dont se fabrique une peau, un contour, tel le justaucorps, quand la représentation unifiée de ce corps est absente. Et comment comprendre les masturbations de Myriam à partir de cette absence ? Faire usage du signifiant « exhibition » est-il pertinent alors même que ce mot vise une certaine symbolique du corps ? Exhiber revient à montrer, à donner à voir, mais qu'est-ce qu'exhiber quand le dedans et le dehors s'équivalent ? Ses masturbations ont-elles plutôt pour fonction une tentative d'isoler un « soi », un lieu du corps ? Car Myriam peut aussi se masturber une fois qu'elle a construit sa cachette, dans le noir, presque dans le mouvement d'endormissement.

Dans le séminaire *L'Angoisse*, Lacan pose l'autoérotisme comme la marque d'un « manque de soi ⁴ ». Il l'articule à ce temps d'avant la constitution de l'image du corps dans l'expérience du stade du miroir, où les morceaux du corps sont en désordre, « le désordre des petits (a) ⁵ », dit-il. « C'est qu'on manque de soi », indique-t-il, et il ajoute « du tout au tout ⁶ ». Ce manque de soi du tout au tout laisse entendre qu'il n'y a pas de « soi », sinon dans la prise par la représentation. Lacan se réfère au stade du miroir et indique comment le petit psychotique est « captif ⁷ » de ce qu'il rencontre dans le miroir. Il ne se retourne vers aucun Autre pour témoigner de sa jubilation devant cette expérience, Autre qui supporterait cette expérience et permettrait une communication avec l'image spéculaire. C'est le

regard de l'enfant vers l'Autre qui est témoin que l'enfant a une image qui permet la représentation d'une unité du corps. Là, ce mouvement est rendu impossible par la captation de ce que l'enfant voit dans le miroir.

Lacan précise que « la relation duelle pure dépossède ⁸ ». C'est contre-intuitif, on pourrait croire qu'être captif du miroir, c'est « se regarder le nombril ». Mais qu'est-ce qu'un nombril sinon l'endroit d'une coupure ? Au contraire, j'en ai fait l'expérience à l'écoute d'un patient qui rapportait cet effroi qui l'a saisi au moment où dans le miroir est apparu un autre furibond et bien réel, et non l'autre de l'image de soi, là où on se reconnaît. Dans cette relation duelle pure, le schizophrène est dépossédé de son image, il ne se reconnaît pas. Cette captivité par l'image produit des effets de dépersonnalisation. Le fait d'être captif par ce qui est renvoyé dans le miroir produit en fait une image sans contenant, « vacillation dépersonnalisante ⁹ », dit Lacan. Ce qui vacille, c'est cette absence d'entour que donne le support du grand Autre, produisant un effet de représentation de l'expérience qui permet la reconnaissance, un effet « justaucorps ». Ce regard de l'enfant vers l'Autre derrière lui, témoin de sa jubilation, note Lacan, c'est une coupure d'avec ce qu'il y a dans le miroir, coupure qui permet alors d'en donner une représentation. Lacan indique la nécessité d'une distance par rapport au miroir pour donner au sujet « un éloignement de lui-même ¹⁰ ». Cela montre que pour qu'il y ait stade du miroir, il ne faut pas seulement le miroir, il faut aussi cet éloignement du miroir, supporté par le témoin.

Un jour, Myriam va devant le miroir et le tourne de façon à ce que j'y apparaisse aussi. Elle dit en regardant le miroir : « Vous avez vu, elle est là, derrière. » Elle se retourne vers moi et me dit : « Montre-leur ! » Cette séquence a confirmé un vécu hallucinatoire chez cette petite fille, qui insiste pour que je reste silencieuse depuis le début de nos rencontres, laissant supposer que ça parle ailleurs et que la voix la menace. Dans le miroir, ne surgissent pas un mais plusieurs autres à qui elle me présente ce jour-là, ce qui témoigne d'une expérience du miroir sans médiation. Le travail consiste donc à intégrer une médiation, comme l'écran de l'ordinateur ; elle peut ainsi regarder des vidéos où des jeunes fabriquent des cachettes insolites. Et plus récemment, elle peut commencer à utiliser des Playmobils. Un jeu s'esquisse.

Dans l'intervalle

Je vais poursuivre sur la question du corps dans la schizophrénie et sur ce qui peut se produire dans cette pratique à partir de cet endroit de l'indirect.

L'absence d'une chaise vide

Pour Arnaud, un adolescent que je rencontre en IME, il faut un autre en chair et en os avec nous en entretien. En duo, dans le bureau, il flambe et il me faut un peu de temps pour comprendre qu'il ne pourra pas se passer grand-chose dans ces conditions. Au début, il vient cinq minutes dans mon bureau, puis je le raccompagne et il dit à son éducateur : « À ton tour ! » Il tient à ce que l'éducateur ait aussi son rendez-vous avec moi. Un jour, il me dit au sujet de professionnels quittant l'IME : « Lui il est là (il fait un signe de la main vers la gauche), lui il est là (il fait un signe avec son autre main vers la droite) et moi je suis au milieu (il rejoint ses deux mains au centre). » Dès le début, en effet, il fait le milieu entre son éducateur et sa psychologue. Comme si finalement, parti ou présent, il était voué à être dans l'intervalle, entre deux.

J'apprends qu'il a rencontré de nombreux psychologues avec qui la prise en charge a souvent été interrompue car les séances étaient trop compliquées, surtout avec les femmes. En effet, au début, nos rencontres commençaient fréquemment par une insulte ou un geste obscène. J'y entendais un : « Pas à deux. » Et pas seul avec une femme. Certaines séances à deux ont pu avoir lieu, mais je veux insister sur les conditions possibles de la rencontre qu'il m'indiquait. Quelque chose comme : si on est deux, ça veut dire qu'il y a un absent – une absence réelle, car il lui est impossible d'en passer par la fonction d'une chaise vide, d'un troisième terme. Étant donné le lien sans médiation à sa mère, lien qui peut le mettre dans tous ses états, j'ai trouvé important de prendre en compte cet infernal du deux.

« Je me suis énervé », me dit-il, et « je suis parti », sans pouvoir dire plus, mais ces mots reviennent. Qu'est-ce qui l'énerve ? « Les gestes, les insultes, les menaces de mort. » Il dit aussi : « J'aimerais pouvoir enlever les troubles de moi. » En effet, très souvent, il insulte, il part, il frappe, il casse. Arnaud se défend d'une menace. Des morts font retour par des voix ou des signes et il reçoit des ordres qui appellent à la violence. Alors il part, il quitte l'institution, ou part de chez sa mère pour éviter le pire.

C'est la première étape de ma part activement indirecte auprès de lui : être là, présente à la même heure, dans les mêmes conditions chaque semaine. Être là même quand il ne vient pas, même quand il est absent. Un jour, il s'étonne et m'adresse : « Quand je suis pas là, personne m'appelle ! » Il indique la nécessité qu'un autre témoigne qu'il est présent ou absent afin de se situer. Il s'agit d'offrir une présence régulière, cadrée, prévisible, donc une présence fixe. Car si les morts font retour dans le réel de l'hallucination, les vivants, c'est-à-dire les éducateurs et les familles

d'accueil, eux, partent, ce qui est insupportable pour lui. Aujourd'hui, il peut parler de ces départs, de ceux qui ont compté et qui ne sont plus là. Mais quand j'ai commencé à le rencontrer, la moindre absence d'un professionnel était pour lui une déflagration. En fait, Arnaud est constamment laissé tombé. Quand un éducateur lui dit de se « débrouiller » pour récupérer ses affaires, il m'annonce en colère qu'il veut porter plainte contre lui et qu'il va « cramer l'IME ». Il m'indique là qu'il ne peut pas se débrouiller. Il est brouillé et il se brouille avec tout le monde, donc lui demander de se débrouiller, quel culot !

Lacan met en résonance le laissé tomber et la question du passage à l'acte dans la même leçon du séminaire *L'Angoisse* évoquée précédemment. Le laissé tomber est articulé à la fonction de reste de l'objet petit *a*. Cet objet chute du fait de l'opération où le sujet est barré au lieu de l'Autre. Lacan entame cette leçon sur le passage à l'acte en indiquant le rapport de l'objet petit *a* au sujet, pour éviter que l'on dérive, nous dit-il. Cela pour dire que ce concept d'objet *a* ne peut servir que pris dans la logique langagière, même si par ailleurs ce concept peut en situer la limite, celle de ce qui est effet de langage. Comme dans l'affect d'angoisse, qui, bien qu'encadré et signalé, n'a pas de représentation. Dans l'article sur le stade du miroir, Lacan indique combien la forme totale du corps ne revient au sujet que comme « extériorité ¹¹ » et qu'elle est davantage « constituante » que « constituée ». Là encore, c'est plus l'encadrement que ce qui est encadré qui constitue l'effet de la marque du langage sur le corps. Donc l'objet *a* situe un reste de l'opération signifiante que l'affect d'angoisse vient cerner. À l'inverse : la peur, elle, a des représentants. J'en parlais plus tôt avec Czermak, qui nous invite à ne pas avoir peur de cette clinique, mais plutôt à supporter l'angoisse. L'angoisse situe un point limite d'irreprésentable.

Donc si l'objet petit *a* cerne ce qui de l'objet n'est pas représentable, que dire d'une clinique de l'objet *a* dans la psychose ? On évoquait plus tôt le désordre des petits *a*, comme morceaux du corps non pris par la forme, *Gestalt* ¹², contenant ce corps, et permettant le leur de la représentation du corps comme unité. Lacan en parle comme d'un « mirage ¹³ ». Dans le prolongement de Lacan, Czermak indique que dans la psychose, l'objet *a* n'est pas tombé. Cet objet, de fait, n'est pas isolé comme reste et n'est pas non plus masqué par l'image spéculaire. S'il n'a pas chuté, Czermak note qu'il peut se balader, évoquant l'hypocondrie comme forme minimale de la psychose. S'il n'a pas chuté, sujet et objet peuvent de manière plus aiguë se brouiller, se confondre.

Lacan avance que le passage à l'acte correspond au moment où le sujet est « au maximum effacé par la barre ¹⁴ », dans « le plus grand embarras ¹⁵ », précise-t-il. Est-ce dire que le sujet est presque confondu à l'objet ? « Le sujet se précipite [...] hors de la scène ¹⁶ », ajoute-t-il. De même que l'angoisse situe un objet irreprésentable, le passage à l'acte ne situe-t-il pas également une expérience limite du parlant ? Mais là où l'angoisse pointe cette limite dans un affect sans représentation, le passage à l'acte est directement une sortie de scène. Si on peut interroger la fonction langagière de l'angoisse, le passage à l'acte apparaît davantage comme conséquence du ravage que le langage peut causer.

Lacan donne l'exemple de la fugue. Il dit : « Et qu'est-ce que la fugue chez le sujet – toujours plus ou moins mis en position infantile – qui s'y jette, si ce n'est cette sortie de la scène, ce départ vagabond dans le monde pur, où le sujet part à la recherche, à la rencontre de quelque chose de "noyau", de refusé partout ¹⁷ ? » Le sujet mis en position infantile, c'est le sujet qui ne peut décider pour lui-même, jugé irresponsable, en quelque sorte assujetti. « Il s'y jette », indique Lacan, soulignant cette précipitation de sortie qui fait du passage à l'acte une rupture, une tentative de coupe, mais où le sujet chute avec. Précipitation qui ne peut mener qu'à ce vagabondage, cette errance dans « le monde pur », que j'entends chez Lacan comme monde hors ségrégation. « Pur », c'est ce qui n'est mêlé à rien d'autre, qui ne contient aucun élément étranger. Ce « pur » nous revient sous la forme de l'idéal morbide dans le discours. L'errance peut mener à ce mouvement du tout pur au rejet de tout ce qui est impur. Je le constate dans le discours d'un autre adolescent que je rencontre à l'IME, Dylan, pour qui chaque différence (le handicap, l'autre sexe, l'étranger) vient menacer ce qu'il tente de faire consister comme identité : l'homme blanc français et viril. Ce jeune est d'ailleurs déjà passé à l'acte par des violences sur lui-même ou sur les autres. Je reviens à la phrase de Lacan qui indique que le sujet est à la recherche de quelque chose de « noyau », de refusé partout. Le noyau renvoie au centre d'un objet, centre fondamental pour sa constitution. En biologie, c'est la partie vitale de la cellule, qui en permet la survie. Le sujet qui passe à l'acte est-il confondu à un objet dénoyauté ? Un objet dont le centre s'est évaporé ? Et peut-on parler de fugue dans le cas d'Arnaud ?

Couper – Coucou

Les départs fulgurants d'Arnaud surviennent souvent du fait de l'absence d'un collègue, indiquant par là combien l'absence peut le décentrer, faire effet de rejet. Comme si l'absence d'un autre le concernait directement.

À sa question « qu'est-ce que la fugue chez le sujet qui s'y jette ? », Lacan répond : « Il se fait mousse, [...] bien sûr, il revient, il retourne : ce peut être l'occasion de se faire mousser ¹⁸. » Se faire mousser, c'est se faire donner une valeur, voire une valeur exagérée. Mais en même temps, la mousse, c'est particulièrement inconsistant, inattrapable. Partir, cela laisse aussi la possibilité d'être retenu, raccroché. Partir, c'est ce qui marque aussi la limite entre être là et ne plus être là, qu'on peut entendre dans le passage à l'acte de manière réelle : être là, ne plus être là. Qu'est-ce que l'absence lorsqu'elle n'est pas symbolisée ? D'ailleurs, bien souvent, Arnaud reste au seuil, au niveau du portail, en jetant des cailloux sur les fenêtres, et là, il attend un peu. En fonction des professionnels présents, il peut revenir, ou pas. Le plus souvent, il part.

Je l'interroge doucement sur ses départs et ses violences. Petit à petit, il pourra en dire quelque chose. Et dans son cas, partir, c'est aussi une manière de résister à l'appel de la violence. Un jour, Arnaud arrive énervé dans mon bureau et me dit vouloir tuer sa mère. Ce faisant, il prend des ciseaux sur le bureau. Je lui tends une feuille de papier en disant : « Coupe ! » Il me regarde étonné et dit : « Je peux ? » Je dis : « Oui, tu peux couper. » Il coupe de petites fenêtres, puis il regarde à travers et me dit « coucou ». Cette surface de la feuille lui a permis de couper réellement le papier, à partir de quoi il a pu me faire signe autrement, depuis ce petit encadrement dans la surface.

Hélène L'Heuillet indique combien est précieuse la clinique des psychoses pour faire « des exercices d'incompréhensions ¹⁹ ». Je me suis dit qu'un atelier avec une scène de théâtre pouvait donner lieu à cet incompréhensible, ce que j'ai initié avec des collègues éducatrices. Il s'agissait d'éviter de passer de « j'y comprends rien » à « il n'y a rien à comprendre ». C'est au point d'inintelligible que la logique s'impose comme seule voie d'investigation. Comment fonctionnent ces jeunes ? Qu'inventent-ils ? Car ces inventions peuvent parfois être réprimées par le discours institutionnel ou seulement restées inaperçues. J'ai donc tenté d'installer une scène, dans l'espace de l'IME, d'où cette place de sujet pourrait être interrogée. Nous avons commencé par inventer des personnages, dans un exercice tout simple : trouver un prénom, un âge, un métier. Ensuite, nous pouvions ajouter une voix, un accent, une gestuelle, un élément de costume, ou rien. Certains se servent de personnalités connues, réelles, d'autres inventent, d'autres ont besoin qu'on leur attribue un personnage. Arnaud a trouvé un nouveau prénom, celui que j'utilise aujourd'hui, qu'il a prélevé à un sportif et dont il se sert presque à chaque fois, sauf lorsqu'il prend le rôle d'une femme.

Pour *encadrer* l'atelier, je me sers des consignes de théâtre, ce qui permet d'introduire une médiation et d'intervenir depuis un autre lieu que celui du bureau. Je tiens une exigence quant aux règles du théâtre et de la scène, une manière de se référer à une extériorité du cadre, tout en permettant une grande souplesse sur la façon dont chacun peut y prendre place. Ainsi, cet atelier donne aux jeunes l'opportunité de dire comment ils se représentent, quels rôles ou fonctions sociales ils souhaitent jouer. L'un d'entre eux parle très peu mais est toujours intéressé pour jouer des fonctions : le pompier, le youtubeur, l'ami ou le policier. Lors du premier atelier, je leur demande s'ils souhaitent qu'on monte une pièce pour proposer une représentation à la fin de l'année. Tous, à l'unanimité, les huit, refusent. L'atelier n'a donc pas de fin en soi. Je trouve drôle qu'ils aient détourné la fonction du théâtre qui est de mettre en scène et de porter à représentation. Ce refus unanime de représentation a fait écho à une question qui s'est souvent posée à moi : qu'est-ce que nous, cliniciens, visons s'il n'y a pas de fin en soi ? Ainsi, au mouvement de déviation d'une clinique de l'indirect, j'ajouterai la question de l'inutile. Car animer un atelier théâtre sans visée de représentation donne un certain flottement à l'atelier lui-même. Où est-ce qu'on va ? Peut-être nulle part, on ne le sait pas à l'avance et il s'agit de le supporter.

Je termine par ces mots que m'adressait Arnaud tout récemment : « Quand j'étais petit, je voulais être noir, je me peignais la peau avec de la peinture noire. » Il ajoute : « J'ai toujours voulu être arabe, surtout depuis la naissance de mon petit neveu, Yacine, son père est algérien. J'adore quand je bronze l'été. Mais en vrai j'suis seulement français, j'suis que blanc. »

* ↑ Intervention prononcée le 8 juin 2024 à Rennes dans le cadre du Collège de clinique psychanalytique de l'Ouest.

1. ↑ Cf. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres », inédit, le 10 novembre 1967.
2. ↑ M. Czermak, *Traverser la folie, Entretiens avec Hélène L'Heuillet*, Paris, Hermann, 2021, p. 31.
3. ↑ *Ibid.*, p. 25.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, version Staferla, séance du 23 janvier 1963, p. 66.

5. [↑](#) *Ibid.*
6. [↑](#) *Ibid.*
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 67.
8. [↑](#) *Ibid.*
9. [↑](#) *Ibid.*
10. [↑](#) *Ibid.*
11. [↑](#) J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 95.
12. [↑](#) *Ibid.*
13. [↑](#) *Ibid.*
14. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 64.
15. [↑](#) *Ibid.*
16. [↑](#) *Ibid.*
17. [↑](#) *Ibid.*, p. 64.
18. [↑](#) *Ibid.*, p. 65.
19. [↑](#) M. Czermak, *Traverser la folie, Entretiens avec Hélène L'Heuillet, op. cit.*, p. 35.

Pantchika Doffemont

Le fantasme, un écran et une fenêtre sur le réel, en peinture avec Magritte *

Dans la lettre du 2 mai 1897, Freud écrit à Fliess que « l'hystérie, la névrose obsessionnelle et la paranoïa, comportent [...] des fragments mnémoniques, des impulsions (dérivant des souvenirs) et des *fabulations protectrices* ¹ », autrement dit des fantasmes. Ces derniers sont élaborés à l'aide de « choses entendues » qui ne sont utilisées qu'après coup et tous ces matériaux sont naturellement réels.

Dans le « Manuscrit L », Freud note que les fantasmes « édifient des défenses psychiques contre le retour des souvenirs (des scènes primitives) qu'ils ont la mission d'épurer et de sublimer ² ». Ainsi, les fantasmes obstruent, barrent l'accès aux souvenirs des scènes originelles.

Dans son ouvrage *Introduction à la psychanalyse*, Freud précise qu'au moyen de ces formations imaginaires, « des rêveries diurnes conscientes », qui sont les « produits les plus connus du fantasme », l'homme « continue à jouir, par rapport à la contrainte extérieure, de cette liberté à laquelle il a été obligé depuis longtemps de renoncer dans la vie réelle ³ ». Le fantasme échappe donc au principe de réalité. Mais Freud ne réduit pas le fantasme à l'imagination, ces « fantaisies possèdent une réalité psychique ⁴ », car, manifestant une poussée vers la réalisation, elles subissent un refoulement de la part du moi. Maintenant inconscientes, elles opèrent comme le point d'appui des fixations libidinales qui feront irruption dans les symptômes ⁵.

En 1915, Freud, dans « L'Homme aux loups », reprendra le signifiant « voile » formulé par son patient qui parle de « voile qui le cache au monde » et qui se déchirait au moment où son contenu intestinal se vidait. Pour Freud, cette « déchirure du voile est analogue à l'ouverture des yeux, à celle de la fenêtre ⁶ » du rêve de l'Homme aux loups. Il s'interrogera sur le rapport de ce « voile » avec le trauma et le fantasme qui fonctionnerait comme un alibi, pour couvrir et soutenir une jouissance.

Pour Freud, c'est le réel sexuel qui est le plus traumatique et le fantasme est un écran au réel du trauma, écran dans son double sens : celui qui cache et fait écran et celui qui montre, écran sur lequel on projette une image.

Le fantasme et son rapport avec l'imaginaire

Avec Lacan, le fantasme est issu du procès de la subjectivation par lequel le sujet entre dans le langage et advient comme sujet du signifiant. Cette opération est responsable de l'extraction de l'objet *a* de la réalité psychique, c'est-à-dire que l'objet *a* va désormais s'objectiver à la fois comme objet perdu, inatteignable car dans le champ du réel, et comme manque dans le champ du symbolique, une béance, un trou dans la matrice des signifiants.

Le fantasme est l'effet de cette instauration du manque-à-être du sujet au lieu de l'Autre et d'une aspiration à la complétude. Il habille le manque-à-être du sujet d'une dimension imaginaire. En effet, tout comme la fenêtre, le monde que le fantasme donne à voir est imaginaire. Le monde sur lequel s'ouvre la fenêtre du fantasme est de la pure représentation. Le fantasme « n'est en quelque sorte que la trame sous-jacente au monde de la réalité ⁷ ». Il doit être conçu comme étant pour le sujet à l'origine de la constitution de son monde.

Cette représentation imaginaire du monde de la réalité, le peintre surréaliste Magritte permet de l'illustrer et Lacan aura recours, en particulier, à deux de ses tableaux dans son séminaire *L'Objet de la psychanalyse* en 1965 et 1966 ⁸ : *La Condition humaine* et *La Clé des champs*.

En 1935, Magritte peignait *La Condition humaine* et faisait ce commentaire : « Je plaçai devant une fenêtre vue de l'intérieur d'une chambre, un tableau représentant exactement la partie de paysage masquée par ce tableau. L'arbre représenté sur ce tableau cachait donc l'arbre situé derrière lui, hors de la chambre. Il se trouvait pour le spectateur, à la fois à l'intérieur de la chambre sur le tableau et, par la pensée, à l'extérieur dans le paysage réel. C'est ainsi que nous voyons le monde, nous le voyons à l'extérieur de nous-même et cependant nous n'en avons qu'une représentation en nous ⁹. » Autrement dit, le sujet se représente à l'intérieur de lui-même la réalité qu'il habite et cette réalité se confond avec l'image qu'il s'en fait. La représentation et la réalité seaturent, la représentation du paysage est réalité.

Pourtant, rien ne dit que le paysage derrière le tableau soit strictement identique et en continuité avec le paysage peint sur le tableau. Le tableau

n'est qu'une image, une supposition à un invisible, un trou dans la réalité, qui appelle une complétude par l'imaginaire, ce qu'en d'autres occasions Magritte nomme aussi *La Trahison des images* (*Ceci n'est pas une pipe*), et Lacan, la quête du sujet barré qui aspire « à se retrouver par le biais d'une sorte de rencontre avec cette chose miraculeuse définie par le fantasme ¹⁰ » (c'est-à-dire l'objet *a*, autrement dit $\$ \diamond a$).

Pour Lacan, le monde que le fantasme donne à voir est le monde où le sujet voit son désir dans une image captivante, mais le désir est toujours raté car, « par sa fonction illusoire ¹¹ », le fantasme représente le désir d'un objet imaginaire, le *a*, cet autre imaginaire, comme supplément au manque réel. Il repose sur l'idée d'une satisfaction et d'une maîtrise possibles du manque.

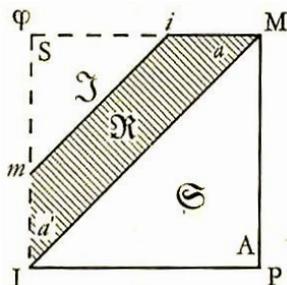
Cette fonction illusoire du fantasme est très proche de celle du miroir. Lacan écrit dans son texte « Le stade du miroir » que ce stade pour le sujet « pris au leurre de l'identification machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité ¹² ».

Dans *La Clé des champs*, peinte par René Magritte en 1936, le cadre de la fenêtre révèle bien que ce n'est pas un espace réel. On y distingue le redoublement du paysage : la représentation principale à travers la fenêtre cassée qui est celle de la réalité et celle reflétée dans les débris de la vitre. Cependant, ces débris sont-ils les morceaux du tableau peint sur la vitre ? La transparence des restes de la vitre cassée ne le suppose pas vraiment. Sont-ils les morceaux d'un miroir, d'un miroir fantasmatique ?

La fonction du miroir questionne. Si celle-ci est de réfléchir la lumière, de refléter l'image des personnes et des choses, d'amener l'enfant à prendre conscience de la totalité de son corps et à le distinguer des autres corps, ici, ce tableau-miroir n'offre aucun reflet de celui qui le contemple. On peut penser au tableau de Vélasquez, *Les Ménines*, où le miroir du fond reflète le couple royal, mais dans le tableau de Magritte, c'est un paysage, une image plate qui apparaît comme double du sujet. Le miroir brisé peut alors faire référence à la fragilité d'une anatomie fantasmatique qui se désintègre.

Si ces tableaux peuvent permettre d'illustrer, comme le formule Lacan, que « l'objet du fantasme est cette altérité, image et pathos par où un autre prend la place de ce dont le sujet est privé symboliquement ¹³ », la question se posera alors à Lacan de définir le rapport de cet objet *a* avec « le champ de la réalité qui ne fonctionne qu'à s'obturer de l'écran du fantasme ¹⁴ ».

L'objet *a* cadre du champ de la réalité



En 1966, pour éclairer son propos ¹⁵, Lacan utilisera la topologie avec le schéma R en tant que plan projectif où les points *m*, *M*, *i* et *I* indiquent une coupure qui isole une bande de Möbius. Autrement dit, la surface R, le champ de la réalité, est la *mise à plat* de la torsion qui dans l'espace est une bande de Möbius. Le sujet n'est que la coupure de la bande \$, et ce qui en tombe se nomme l'objet *a*, l'objet du désir. La coupure de la bande de Möbius permet ainsi de détacher deux éléments hétérogènes qui sont : le \$ de la bande de Möbius supportant le champ R de la réalité, et le *a* qui correspond aux champs I et S du schéma, d'où l'algorithme (\$ \diamond a) du fantasme.

Autrement dit, c'est l'extraction de l'objet *a* qui donne le cadre du champ de la réalité. Le voile dont se plaint l'Homme aux loups ¹⁶ qui le sépare de l'univers (ou dont l'univers est enveloppé) laisse alors à penser que l'extraction de l'objet *a* par laquelle le champ de la réalité peut trouver son cadre n'a pas été réalisée. En serait-il de même pour Magritte qui, lui, pouvait « voir le monde comme s'il n'était qu'un rideau placé devant ses yeux ¹⁷ » ?

Lacan poursuit : « C'est donc en tant que représentant de la représentation dans le fantasme, c'est-à-dire comme sujet originellement refoulé que le \$ barré du désir, supporte ici le champ de la réalité, et celui-ci ne se sou tient que de l'extraction de l'objet *a* qui pourtant lui donne son cadre ¹⁸ », ce que peut éclairer le tableau de Magritte *La Condition humaine II* (1935) auquel Lacan fait référence dans son séminaire *L'Objet de la psychanalyse*.

Dans ce tableau, la toile sur le chevalet est sans encadrement, le bord de mer peint sur la toile se fond dans celui qu'on voit derrière la porte où figure aussi un boulet noir. Le cadre est celui de la porte-fenêtre en cintre qui encadre la vue sur la mer qui est, elle, le motif de la peinture. C'est avec cette toile que Lacan introduira le terme de « praticable ».

Le praticable, dans le théâtre, évoque ces éléments de décor réels et non figurés, sur lesquels l'acteur peut marcher, qu'il peut traverser, etc. À une certaine distance, fait remarquer Lacan, ce praticable a pour fonction « d'être pour nous trompe-l'œil, d'introduire une perspective, un jeu, une

capture dont on peut dire qu'il participe dans le domaine du visuel, à l'ordre de l'illusion et de l'imaginaire. Néanmoins, si vous passez derrière le praticable, il n'y a plus moyen de s'y tromper. Et pourtant le praticable est toujours là. Il n'est pas imaginaire. Le bâti existe ¹⁹ ».

Comme l'indique Michel Bousseyroux dans son article « Réalité, fantasme et réel ²⁰ », « l'objet *a* est le "bâti". Il en est comme au théâtre "le praticable". Il ne s'agit plus de la fenêtre ouverte sur le monde mais de passer par un semblant, par le semblant de l'objet *a*. Pour entrer comme sujet sur l'Autre scène de l'inconscient, il faut passer par le praticable de l'objet comme l'est, dans ce tableau, le chevalet ». « L'objet *a* ici, dans *La Condition humaine II*, pour reprendre la définition qu'en donne Lacan comme donnant son cadre à la réalité bien qu'il en soit extrait, c'est ce carré de la toile sur le chevalet que Magritte extrait de la réalité de son "sujet", lequel objet, laquelle toile donne pourtant son cadre à ce qu'il en est de la réalité. »

Dans un entretien, Magritte dira : « Ma peinture doit ressembler au monde pour pouvoir en évoquer le mystère ²¹. » La question de ce qui est caché dans le visible tiendra une place centrale. Il va la déployer à travers deux thèmes : celui du cacher et du montrer et celui du mystère. Il racontera : « Le premier sentiment que j'ai connu est le sentiment du mystère [...] en regardant une caisse qui, certain jour, se trouvait à côté du berceau [...]. Cette caisse était le premier objet que je voyais. Pour moi, ce fut la première manifestation du monde visible ²². »

Pour Magritte, « dans l'invisible, il faut tout de même distinguer l'invisible et ce qui est caché. Il y a du visible caché [...] mais ce n'est pas de l'invisible ²³ ». Ainsi, l'invisible ne saurait être caché puisqu'il n'est pas de nature montrable. Tout au plus peut-on montrer qu'il n'est pas montrable, comme dans ces tableaux ici présentés qui sont un leurre, un trompe-l'œil mettant en scène le réel inaccessible au-delà de la fenêtre, au-delà de l'image du miroir.

Le fantasme, écran et fenêtre sur le réel

Pour Lacan, « dans cette réalité que le sujet doit composer [...] le réel, en tant que retranché de la symbolisation primordiale, y est déjà ²⁴ ». Lacan le définira comme l'impossible, ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, ce qui ne cesse d'échapper à la machine signifiante, et Magritte comme « le mystère du monde », le signifiant *mystère* dérivant du mot grec *muein* : lèvres fermées, autrement dit l'indicible, l'inexplicable.

Lacan le précisera aussi « en tant qu'impossible à supporter ²⁵ », l'insupportable concernant la mort, la sexualité... Et comme il le rappelle dans son séminaire *L'Angoisse*, avec la métaphore d'un tableau qui vient se placer dans l'encadrement d'une fenêtre, « quel que soit le charme de ce qui est peint sur la toile, il s'agit de ne pas voir ce qui se voit par la fenêtre ²⁶ ». Autrement dit, le fantasme n'est là que comme écran devant l'insoutenable du réel, et c'est en s'appuyant sur le rêve de l'Homme aux loups que Lacan définit le fantasme dans son rapport au réel.

« Tout à coup la fenêtre s'ouvre d'elle-même ²⁷ », raconte l'Homme aux loups. « Je vois que sur un grand noyer en face de la fenêtre, plusieurs loups blancs sont assis. » L'enfant crie et s'éveille, terrifié à l'idée d'être mangé. Freud relèvera la parfaite immobilité des loups, l'attention tendue avec laquelle les loups le fixaient et le sentiment durable de réalité que le rêve lui avait laissé. De ce rêve émane une inquiétante étrangeté (*unheimlich*), le sujet défaillit, disparaît (\$) et un objet étrange apparaît, en particulier, le regard fixe des loups.

Pour Lacan, ce rêve montre « le fantasme pur dévoilé dans sa structure », ajoutant qu'il s'agit « de bout en bout, du rapport du fantasme au réel. [...] Le fantasme se voit au-delà d'une vitre et par une fenêtre qui s'ouvre. Le fantasme est encadré ²⁸ ».

Pour Lacan, « dans la révélation de ce qui apparaît à l'homme aux loups par la béance et le cadre [...] de la fenêtre ouverte, et qui est identifiable en sa forme à la fonction du fantasme », c'est « une catatonie » qui est celle de « l'enfant médusé par ce qu'il voit, paralysé par cette fascination au point que [...] ce qui, dans la scène, le regarde, [...] n'est rien d'autre que la transposition de l'état d'arrêt de son propre corps, ici transformé en cet arbre, l'arbre couvert de loups ²⁹ ».

Dans cette jouissance présentifiée sous cette forme érigée, le sujet, dira Lacan, n'est plus qu'érection dans cette prise qui le fait phallus, le fige tout entier, l'arborifie ³⁰, « l'arb-horrifie ³¹ » est-il noté dans la transcription de Patrick Valas. Dans le *Séminaire XI*, Lacan insistera sur le fait que le regard fasciné des loups, « c'est le sujet lui-même ³² ». Devant la scène qui le fascine, le sujet s'est fait regard. Par un renversement, l'enfant échange « être regardé » par « regarder ». Il s'est fait loup regardant.

Pour Lacan, Freud, avec ce rêve, s'est attaché « à interroger quelle est la rencontre première, le réel, [...] derrière le fantasme ³³ ». Par un travail d'associations d'idées, Freud permettra la reconstruction d'une scène primitive lorsque l'Homme aux loups avait un an et demi, au cours de laquelle il aurait vu son père dressé et sa mère courbée. Devant le réel

traumatique de la scène, comme l'écrivait Freud, « la libido de l'enfant, par cette scène, fut comme fendue en éclats ³⁴ ». L'analyse lui permettra de nommer par le fantasme et son signifiant *Wolf* le réel dévorant de son rapport au père, « se faire dévorer » par le loup venant à la place de « servir telle une femme à son côté ³⁵ ». À partir de 1957, il s'autorisera du nom de son fantasme pour écrire ses mémoires.

Concernant Magritte, dépeint comme mélancolique ou obsessionnel, décrit par un de ses contemporains (Willem Verougstraete) « comme le peintre qui peut peindre le vide [...] nous sommes dans le grand froid, dans le grand silence, dans la mort ³⁶ », pourrait-on dire que la présence obsédante des rideaux dans ces peintures renvoie à la fenêtre qui fait écran au réel traumatique du suicide de sa mère, qui se jeta dans la Sambre et dont le corps fut repêché, la chemise relevée par-dessus la tête ? Les nombreux voiles qui couvrent les visages, l'occultation du visage par un objet, par une tête de mort (*La Gâcheuse*), rappelleraient-ils alors, par l'absence de représentation, une ouverture sur le vide, le vide du regard mort de sa mère qui, comme l'Homme aux loups, par inversion, est devenu le sien ?

Avec l'observation de l'Homme aux loups, Lacan posera très clairement que « c'est par rapport au réel que fonctionne le plan du fantasme. Le réel supporte le fantasme, le fantasme protège le réel ³⁷ ». Et c'est dans la « Proposition du 9 octobre 1967 » que va figurer l'occurrence « fenêtre sur le réel ³⁸ ».

Qu'y a-t-il vraiment derrière si le tableau de la toile est déplacé ?

Pour Lacan, dans son séminaire *L'Objet de la psychanalyse*, ce qu'il advient de ce quelque chose qui tombe dans l'intervalle, à ce que le sujet écarte de lui le tableau, c'est que « l'artiste... comme aussi bien tout un chacun d'entre nous [...] renonce à la fenêtre pour avoir le tableau et c'est là l'ambiguïté [...] que [Lacan] indiquai[t] sur la fonction du fantasme. Le fantasme est le statut *de l'être du sujet* et le mot fantasme implique ce désir de voir se projeter le fantasme, cet espace de recul entre deux lignes parallèles, grâce à quoi [...] toujours insuffisant mais toujours désiré, à la fois faisable et impossible [...] le fantasme peut apparaître en quelque façon dans le tableau ³⁹ ».

Pour l'analysant, c'est à ce rendez-vous qu'il est convoqué à la fin d'analyse...

Pour Magritte, la peinture *La Réponse imprévue*, de 1933, lui fera dire : « Le problème de la porte appelait un trou par lequel on pouvait passer ⁴⁰ », autrement dit, c'est un trou qui apparaît, trou qui interroge sa structure...

* ↑ Texte présenté lors de la journée de clôture du Collège de clinique psychanalytique du Sud-Est (CCPSE) à Cannes, le 15 juin 2024.

1. ↑ S. Freud, « Lettre n° 61 du 2 mai 1897 », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1956, p. 173-174.
2. ↑ S. Freud, « Manuscrit L », dans *La Naissance de la psychanalyse, op. cit.*, p. 174-175.
3. ↑ S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1988, p. 350.
4. ↑ *Ibid.*, p. 347.
5. ↑ *Ibid.*, p. 352.
6. ↑ S. Freud, « L'Homme aux loups », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1954, p. 403.
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 216.
8. ↑ J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, séminaire, version Staferla, leçon du 30 mars 1966.
9. ↑ R. Magritte, « La ligne de vie II », dans *Écrits complets*, Paris, Flammarion, 2009, p. 144.
10. ↑ J. Lacan, « De la structure comme immixtion d'une altérité préalable à un sujet quelconque », (1966), *La Cause du désir*, n° 94, octobre 2016, p. 15.
11. ↑ J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse, op. cit.*, leçon du 30 mars 1966.
12. ↑ J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 97.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 370.
14. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits, op. cit.*, p. 553.
15. ↑ *Ibid.*, p. 554.
16. ↑ S. Freud, « L'Homme aux loups », art. cit., p. 380.
17. ↑ R. Magritte, « La ligne de vie II », art. cit., p. 142.
18. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », art. cit., p. 554, note de bas de page.
19. ↑ J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse, op. cit.*, leçon du 30 mars 1966, p. 425-426.
20. ↑ M. Bousseyrroux, « Réalité, fantasme et réel », *L'En-je lacanien*, n° 9, Toulouse, Èrès, 2007, p. 139-158.
21. ↑ R. Magritte, « Jan Walravens : Rencontre avec Magritte », dans *Écrits complets, op. cit.*, p. 537.
22. ↑ *Ibid.*, p. 534.
23. ↑ R. Magritte, *Les Mots et les Images*, Bruxelles, Labor, 1994, rééd. Wallonie-Bruxelles, Espace Nord, 2017, p. 194.
24. ↑ J. Lacan, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », dans *Écrits, op. cit.*, p. 389.
25. ↑ J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, Paris, 1977, p. 7-14.
26. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 89.
27. ↑ S. Freud, « L'Homme aux loups », art. cit., p. 342.
28. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 89.

29. [↑](#) *Ibid.*, p. 301.
30. [↑](#) *Ibid.*, p. 302.
31. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, leçon du 29 mai 1963, www.valas.fr, p. 491.
32. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 227.
33. [↑](#) *Ibid.*, p. 54.
34. [↑](#) S. Freud, « L'Homme aux loups », art. cit., p. 356.
35. [↑](#) *Ibid.*, p. 372.
36. [↑](#) *Ibid.*, p. 126.
37. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 41.
38. [↑](#) J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 254.
39. [↑](#) J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, op. cit., leçon du 25 mai 1966, p. 617.
40. [↑](#) R. Magritte, « La ligne de vie I », dans *Écrits complets*, op. cit., p. 121.

LES UNS ET L'A

Angélique Walter

Manie et *lalangue*, une même jouissance * ?

Cet exposé s'inscrit à la suite des travaux menés par Bernard Toboul depuis octobre 2018 dans son séminaire sur *lalangue* autour, notamment, des concepts de jouissance phallique et de *Witz*. Il nous semblait en effet important d'en saisir les relations avec le concept clinique de manie dès lors que ce dernier, sous sa forme langagière, s'inscrit fortement dans le voisinage de *lalangue* et de ses rapports avec la jouissance phallique et avec le *Witz*. Il s'agira, à partir de la jouissance phallique en fonction dans *lalangue*, de saisir la proximité de jouissance entre la manie et *lalangue*. Nous reprendrons ainsi les avancées théoriques de Freud et de Lacan autour des concepts de phallus et de castration en nous demandant si la manie est une défense contre la mélancolie ou contre la castration. Nous interrogerons également les liens entre humour et manie pour en différencier les modes de jouissance : si l'humour en appelle à l'Autre dans le plaisir pris au *Witz* et au non-sens, la manie tend, à l'inverse, à annuler l'Autre dans son emballement et vise une jouissance Une quasi autistique.

Mais avant d'entrer plus avant dans le vif du sujet, reprenons quelques instants la description sémiologique que fait Henry Ey de la manie dans son célèbre *Manuel de psychiatrie*. Outre l'exaltation de l'humeur, l'excitation psychomotrice et le syndrome somatique (insomnie, amaigrissement, augmentation de la faim et de la soif, hyperthermie, etc.), la manie se caractérise surtout par une excitation psychique et la fuite des idées, qu'Henry Ey décrit de la manière suivante :

Le maniaque donne l'impression d'une accélération de tous les processus psychiques (association des idées, succession des représentations, mémoire, etc.). Cette accélération du rythme de la pensée se manifeste par quelques troubles caractéristiques :

a) *L'accélération des représentations mentales*. Représentation, un mot, une image, une idée, un souvenir, aussitôt évoqués disparaissent du champ de la conscience pour être remplacés par d'autres.

b) *L'association des idées est superficielle et rapide.* Elle s'établit par des liens verbaux fragiles et automatiques sur un mode très élémentaire analogue à celui observé chez le sujet normal dans la fatigue et le surmenage (assonances, rimes, slogans, jeux de mots, etc.).

[...]

h) *Le langage* parlé et écrit est un flux continu de mots, de propos mal enchaînés et rapides (logorrhées, graphorrhées). Il reflète évidemment toute la désorganisation de la pensée du maniaque : rapidité, prolixité, manque de liaison entre les idées, humeur instable. Les jeux de mots, les onomatopées, les plaisanteries, les imitations burlesques émaillent les propos désordonnés ¹.

On voit ainsi que la manie n'est pas sans lien avec *lalangue* et le *Witz* : le sens y est mis en suspens pour laisser la place à l'assonance, aux rimes, aux jeux de mots, aux onomatopées. C'est le sonore – et ainsi le signifiant et non le signifié – qui est le moteur de l'associativité maniaque. Il y a donc ici une jouissance prise au signifiant, autour de sa matérialité sonore, à l'instar de celle que nous rencontrons dans *lalangue*, le trait d'esprit et, bien sûr, la poésie, comme Bernard Toboul nous l'a démontré tout au long de son séminaire. C'est une « disruption du signifié par le signifiant ² » qui se joue ici : le sens n'est plus du côté du connaître mais du jouir, et si ce jouir est possible, c'est justement parce que la jouissance phallique y est en fonction.

Lalangue et jouissance phallique

Pour cerner la jouissance phallique à l'œuvre dans *lalangue*, nous reprendrons les avancées de Bernard Toboul sur la question phallique dans son séminaire de 2019-2021, notamment les séances d'octobre et de novembre 2019, où est expliqué le passage de la fonction phallique à la jouissance phallique par le déplacement chez Lacan d'une théorie du manque dans les années 1950 et 1960 à une théorie de la jouissance à partir des années 1970.

Le phallus comme signifiant primordial – la fonction phallique

Dans la séance d'octobre 2019, Bernard Toboul explicite la manière dont Lacan reprend la théorie freudienne du phallus et du stade phallique pour développer sa propre théorie du phallus – et de la castration – dans ce qu'il nommera la « fonction phallique ». Lacan part en effet du postulat de Freud dans « L'organisation génitale infantile » selon lequel « pour les deux sexes, un seul organe génital, le masculin, joue un rôle. Il n'existe donc pas un primat du génital, mais un primat du phallus ³ », pour avancer, dans le *Séminaire XI*, que « pour nous, notre rapport à l'inconscient, c'est du rapport à l'organe qu'il s'agit. Il ne s'agit pas du rapport à la sexualité,

ni même au sexe, mais du rapport au phallus, phallus, en tant qu'il fait défaut ⁴ ». C'est donc le phallus – d'abord imaginaire chez Freud, quand le petit enfant attribue un pénis à tous les êtres vivants, dont et surtout à sa mère, puis symbolique chez Lacan, en tant que signifiant – qui conditionne notre rapport à l'inconscient et donc au langage.

Lacan l'explique très bien dans la « Question préliminaire » : « Cette fonction imaginaire du phallus, Freud l'a donc dévoilée comme pivot du procès symbolique, qui parachève *dans les deux sexes* la mise en question du sexe dans le complexe de castration ⁵. » Le phallus devient ainsi le pivot du symbolique, ce qui amènera Lacan à le désigner comme signifiant primordial. Bernard Toboul dira : « D'emblée, Lacan creuse l'écart : il ne s'agit plus d'une symbolique mais *du* symbolique. Le phallique n'est pas une pièce du signifié sexuel, c'est un signifiant. De là, le mathème ($\Phi / - \phi$), où le phallique est posé comme fonction, constituant ou structurant le monde de la castration. Les insignes du pouvoir, les gestes de la puissance, la parade de la gloire sont dans leur brillance et leur excès, inversement proportionnels à la castration du sujet, et là pour la recouvrir, la dénier, tout en l'exhibant ⁶. » Il est important de relever ici que c'est articulée au complexe de castration – la castration étant de structure – que la fonction symbolique du phallus se met en place pour le sujet. Lacan affirme en effet dans « D'un syllabaire après coup » que « la fonction symbolique laisse apparaître là le point nodal, où un symbole vient à la place du manque constitué par le "manque à sa place", nécessaire au départ de la dimension de déplacement d'où procède tout le jeu du symbole ⁷ ». C'est donc parce que la mère manque de quelque chose que Lacan verra dans le phallus la raison du désir de l'Autre maternel. L'enfant doit apprendre à y reconnaître le désir de l'Autre tout en se confrontant à sa castration (de l'Autre et donc de la sienne). C'est ce que Lacan appelle la *Spaltung* du sujet, c'est-à-dire la division du sujet. Nous verrons que cela a toute son importance pour l'étude clinique de la manie quand nous aborderons plus tard la question de l'objet, ce fameux objet *a*, résultat/extraction de la *Spaltung* du sujet.

Ainsi, chez Lacan, le phallique n'est plus un stade mais une fonction : le phallus n'est plus un signifié ($- \phi$), l'objet imaginaire de la castration qui donne à l'enfant la signification des allées et venues de la mère, mais un signifiant (grand Phi), opération de métaphore produite par la métaphore paternelle. Bernard Toboul propose d'écrire la fonction phallique avec le mathème suivant :

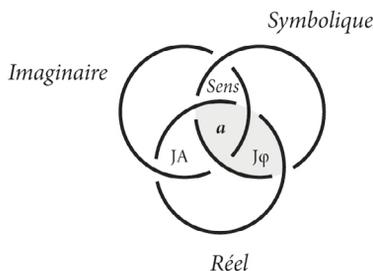
$$S_1(-\phi)S_2 \longrightarrow \frac{\Phi}{-\phi}$$

On voit ainsi que, quand s'inscrit la chaîne signifiante pour un sujet, la castration y est sous-entendue (le ϕ entre le S1 et le S2). Cela permet que se produise pour lui le signifiant phallique, qui se substitue à la castration imaginaire. Ainsi, le signifiant phallique vient recouvrir le manque, ce qui amène Lacan à dire que le grand Phi, c'est du paraître. Lacan parlera, dans « La signification du phallus », d'une « intervention d'un paraître qui se substitue à l'avoir⁸ ». Cela a beaucoup de conséquences pour le sujet, notamment dans la question du sexe, car les rapports entre les sexes, « de se rapporter à un signifiant, le phallus, ont l'effet contrarié de donner d'une part une réalité au sujet dans ce signifiant [elle l'a, ou il l'a, ou pas, elle l'est, etc.], d'autre part d'irréaliser les relations à signifier⁹ ». On voit ici que la question du paraître ouvre à la question du semblant, que nous aborderons plus tard dans notre exposé.

Ainsi, dès que nous parlons, le phallus est présent dès lors que la castration est sous-jacente à toute parole. Cependant, avec la fonction phallique, nous sommes encore dans une économie du manque (le manque à être du sujet dont le phallus est l'index) et non pas encore dans une économie de la jouissance. Il faudra attendre que Lacan développe son concept de jouissance phallique pour saisir la jouissance à l'œuvre dans toute phonation.

Le phallus présent dans chaque Φ onation – la jouissance phallique

Lacan, à partir des années 1970 et plus particulièrement à partir du séminaire *Encore*, commence à introduire la jouissance phallique dans son corpus théorique. C'est dans « La troisième », à partir des nœuds borroméens – qu'il reprendra ensuite dans le séminaire *R.S.I.* –, qu'il introduit la dimension hors corps de la jouissance phallique dès lors qu'elle est exclue du rond de l'imaginaire, c'est-à-dire du corps. Et c'est justement parce qu'elle est externe à la jouissance du corps, à la jouissance de la vie, que la jouissance phallique est considérée comme anormale, parasitique. Elle vient perturber, à l'instar des érections du petit Hans – que Lacan nomme son « premier jouir » dans la « Conférence à Genève sur le symptôme » –, l'ordre tranquille de la vie, et cela provoque de l'angoisse. C'est ce caractère anormale de la jouissance phallique qui conduira Lacan à articuler jouissance phallique et symptôme. Il dira en effet dans « La troisième » : « Le symptôme fait irruption de cette anomalie en quoi consiste la jouissance phallique¹⁰ [...] »



Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est la suite de la citation : « Le symptôme est irruption de cette anomalie en quoi consiste la jouissance phallique, pour autant que s'y étale, s'y épanouit, ce manque fondamental que je qualifie du non-rapport sexuel. » On voit ainsi que le symptôme est articulé au non-rapport et que cette articulation se fait sous l'effet de la jouissance phallique. Bernard Toboul avance en effet que « ce manque que Lacan réaffirme depuis toujours est désormais cerné comme non-rapport sexuel ¹¹ ». Ainsi, la formule que nous avons vue plus haut de la fonction phallique (grand Phi sur - phi) prend un tout autre sens : c'est désormais jouissance phallique sur manque fondamental – manque fondamental non plus référé à la castration imaginaire mais au non-rapport sexuel, c'est-à-dire au réel. Bernard Toboul propose ainsi la formule suivante :

$$\frac{\Phi}{-\varphi} \longrightarrow \frac{J\Phi}{\text{non-rapport}} \equiv \frac{J\Phi}{R}$$

Grâce à cette formule, nous pouvons mieux comprendre en quoi la jouissance phallique est à la fois obstacle au rapport sexuel et suppléance au non-rapport sexuel. Elle est ce qui l'empêche dans la mesure où le non-rapport sexuel est la conséquence de la castration du sujet. Elle est aussi ce qui y fait suppléance grâce au statut de paraître/semblant du phallus. Le phallus, dans sa brillance plus ou moins fragile, est en effet ce qui soutient le fantasme du sujet, c'est-à-dire le sens, qui est toujours sexuel – le sexuel étant de mettre du sens, toujours d'ordre fantasmatique, là où le rapport achoppe. Lacan dira d'ailleurs dans *Le Sinthome* : « Mon grand Φ , qui peut aussi bien être la première lettre du mot *fantasme* ¹² », pour souligner que c'est le phallus qui soutient le fantasme. Mais laissons de côté encore quelques instants ces questions du sens et du fantasme, pour nous arrêter maintenant sur le caractère hors sens de la jouissance phallique, c'est-à-dire à la manière dont la jouissance phallique va venir parasiter

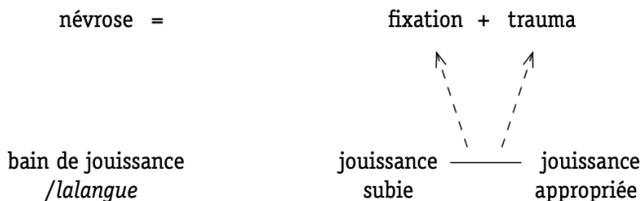
chaque phonation, car ce qui nous intéresse ici, c'est la jouissance prise au signifiant, à savoir la jouissance prise dans sa matérialité sonore.

En effet, dès lors que dans toute parole, la castration est sous-entendue – comme nous venons de le voir précédemment –, la jouissance phallique est à l'œuvre dans chaque parole puisque, dans chaque phonation, le phallus est présent. Cela donne une tout autre définition du langage, qui devient lui-même parasitaire dans la mesure où il est infusé de jouissance phallique. Lacan le dira explicitement dans *Le Sinthome* : « La question est plutôt de savoir pourquoi un homme normal, dit normal, ne s'aperçoit pas que la parole est un parasite, que la parole est un placage, que la parole est la forme de cancer dont l'être humain est affligé ¹³. » C'est d'ailleurs dans ce même séminaire qu'il s'amusera à écrire « phonction de phonation ¹⁴ » pour montrer, avec ce *ph/Φ*, que le parasite à l'œuvre dans le langage, c'est la jouissance phallique, présente dans chaque phonation, c'est-à-dire dans la matérialité sonore du langage. Ainsi, « la jouissance est dans la phonation elle-même ¹⁵ ». Mais cela faisait déjà quelques années que Lacan s'était intéressé à la jouissance prise au signifiant – au signifiant dans sa matérialité sonore – notamment, depuis 1971, autour du concept de *lalangue*. C'est ce concept qui nous intéressera tout particulièrement dans ce qui suit, notamment dans son articulation à la jouissance phallique dès lors que si, comme Lacan l'affirmait dans *Le Sinthome*, *lalangue* se soutient de la fonction de phonation, *lalangue* se soutient elle-même de la jouissance phallique puisque toute phonation se soutient de la jouissance phallique.

La jouissance phallique en fonction dans lalangue

Nous venons ainsi de voir que dans toute phonation – et donc dans *lalangue* – le parasitisme phallique est à l'œuvre. Dès notre plus tendre enfance, nous sommes en effet parlés par nos parents, par la *lalangue* de nos parents. C'est ce que Lacan nomme l'*obrescène*, un néologisme qu'il fabrique à partir du concept d'autre scène de Freud, pour saisir le caractère obscène du discours de l'Autre. Le petit enfant est baigné dans le bain de *lalangue*/obscénités de ses parents et il en tire une jouissance à la fois « subie » et « appropriée », quand il fait sienne cette jouissance prise au signifiant en accédant au langage (voir le schéma publié dans l'article « L'homme pulsionnel » de Bernard Toboul, repris dans la séance de juin 2019 du séminaire *Lalangue*). On voit ici que *lalangue* est directement articulée à la jouissance : d'abord celle des parents puis celle, réappropriée, de l'enfant. Le discours de l'Autre n'est plus désir de l'Autre. Il est jouissance. Car, avec la *lalangue*, nous ne sommes plus dans le langage bien organisé de la langue nationale, mais dans la matérialité sonore de la parole,

dès lors qu'elle se soutient de la jouissance phallique, qui est jouissance du phonème. Ainsi, dès que l'on parle, on jouit. Bernard Toboul dira à ce sujet : « *Lalangue* ne peut que s'articuler à la jouissance phallique. En effet, c'est de son émergence même que le phallique investit *lalangue*, de son émergence comme signifiant, et de son extension comme jouissance. Comme tout signifiant, le phallus connaît la subversion polysémique et polyphonique de *lalangue* ¹⁶. »



C'est donc à partir de ce bain de *lalangue* que quelque chose se fixe pour le sujet. Son Un de jouissance est issu à la fois de ses fixations infantiles et de sa rencontre traumatique avec le sexuel. En effet, le sujet, pour advenir, prélève un trait/signifiant de l'Autre, un trait de jouissance, auquel il s'assujettit. Ce S1, traumatique et hors sens, est extrait de *lalangue* sous l'effet du jeu de l'équivoque. Il est le signifiant qui permet le déplacement de la jouissance à l'inconscient – et donc l'avènement du sujet – et il est refoulé lors du refoulement originnaire. C'est donc ce savoir, le signifiant maître du sujet, son S1, qui est inscrit dans *lalangue* et qui constitue l'inconscient. Nous avons ainsi, grâce à ce concept de *lalangue*, une toute nouvelle définition de l'inconscient... et de la pulsion, en tant qu'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire, un dire bien évidemment issu de l'Autre, qui profère *lalangue* qui fait trauma pour le sujet et qui scelle son Un de jouissance.

Mais quel est exactement ce savoir inscrit dans *lalangue* ? Lacan répond dans *Les non-dupes errent* que le savoir inscrit dans l'inconscient est « dysharmonique ¹⁷ » : dysharmonie entre les sexes, dysharmonie du fait même de la jouissance phallique qui, comme nous l'avons vu plus haut, fait obstacle au rapport sexuel. Ainsi, la rencontre traumatique du sujet avec le sexuel consiste en fait en la rencontre avec le non-rapport sexuel. C'est en cela que Lacan avance plus bas dans *Les non-dupes errent* que « [l']inconscient est parasitaire » et que cela a des « effets pathogènes ¹⁸ », à savoir le symptôme. Nous retrouvons là tout à fait la phrase de « La troisième » citée plus haut : « Le symptôme fait irruption de cette anomalie

en quoi consiste la jouissance phallique, pour autant que s’y étale, s’y épanouit, ce manque fondamental que je qualifie du non-rapport sexuel. »

Cela conduira Lacan à développer, toujours dans *Les non-dupes errent*, en partant du principe que c’est la jouissance et non la communication qui domine la vie, le concept de « sèmes », nouveau nom qu’il donne au parasitisme phallique à partir de la sémiotique en tant que signe, unité sémantique minimale, où s’inscrit un affect. Cela signifie que dans *lalangue* s’incarnent des sens, voire des sentiments, ou, pour le dire autrement, que *lalangue* est solidaire des sentiments qu’elle signifie, comme, par exemple, dans les éructations de colère, les éclats de rire, les soupirs de plaisir ou de douleur, les manifestations d’angoisse ou de stupeur, etc. Aïe, ouille, miam, humm, la liste est longue et surtout singulière à chaque sujet. Ainsi, les sentiments et affects sont véhiculés sur les traces de ce que fraye *lalangue*. Lacan dit en effet, à la fin d’*Encore*, que « les effets de *lalangue* sont affects¹⁹ ». Et il ajoutera, dans *Les non-dupes errent*, que « c’est de *lalangue* que procède l’animation [...], trifouillements, chatouillis, grattage, fureur, l’animation de la jouissance du corps²⁰ ».

Bernard Toboul commente cette citation en insistant sur le terme d’« animation » en tant qu’elle fait le joint avec la jouissance phallique. Il explique : « C’est au fond quelque chose du phallique dans *lalangue* qui anime le corps et Lacan articule ainsi corps, *lalangue* et jouissance phallique. L’animation du corps vient de cette jouissance qui est distincte de celle du corps et, en cela, cette jouissance est parasite. C’est ce qu’il appelle “ex-sistence” de *lalangue* en dehors de la vie du corps, mais qui s’y “surajoute” et ce parce qu’il n’y a pas de rapport sexuel. *Lalangue* anime le corps en s’y surajoutant parce qu’il n’y a pas de rapport sexuel. Les sèmes, les différents sentiments, les différents sens, servent à cela. Sans eux, rien ne conduirait un corps vers un autre corps²¹ ».

Nous venons ainsi de voir, dans cette première partie, combien le sujet est structuré par le phallus et donc la castration. Le phallus est par ailleurs le signifiant qui soutient la jouissance phallique ; jouissance paradoxale, comme nous l’avons vu plus haut, qui fait obstacle au rapport sexuel tout en y suppléant. En conséquence, dès que nous parlons, le non-rapport est sous-entendu, et en même temps, avec l’animation et les affects issus de *lalangue*, il y a dans toute parole une forme de suppléance au non-rapport dans la mesure où quand nous parlons nous jouissons. Ainsi, que se joue-t-il, en termes de jouissance, dans l’emballement parolier de la manie ? S’agit-il de nier la castration en bouchant le trou à tout prix, c’est-à-dire de suppléer, par ce déchaînement de jouissance phallique, au non-rapport ?

La manie, une défense contre la mélancolie ou contre la castration ?

Chez Freud, une défense contre la perte impossible

Dans le corpus freudien, le concept de manie est élaboré en tant que défense contre la mélancolie. Freud reprend l'articulation entre manie et mélancolie telle que développée par la psychiatrie dans son approche de la psychose maniaco-dépressive. Il ne s'arrête cependant pas à une définition sémiologico-phénoménologique de ces troubles. Il essaie en effet d'en définir les mécanismes et propose une théorie où il s'agit de se défendre contre une perte impossible.

Trois textes soutiennent le développement freudien des concepts de mélancolie et de manie : *Deuil et mélancolie*, *Psychologie des masses et analyse du moi* et *Le Moi et le Ça*. À partir de ces seuls titres, nous pouvons voir qu'il articule ces concepts au moi et donc au narcissisme. En effet, contrairement au deuil dit normal où la perte de l'objet aimé est acceptée et où le moi, bien qu'affecté, reste inchangé par cette perte, dans la mélancolie, la perte de l'objet est impossible et « l'ombre de l'objet tomb[e] sur le moi ²² » – par identification du moi à l'objet –, modifiant ainsi l'économie libidinale du moi qui s'appauvrit et subit les reproches que le sujet aurait normalement formulés contre l'objet. Freud avance à dessein : « Dans le deuil, le monde est devenu pauvre et vide, dans la mélancolie, c'est le moi lui-même ²³. »

Ce qui est intéressant à relever – et c'est là le point essentiel de la mélancolie –, c'est qu'au fond, le mélancolique ne sait pas ce qu'il a perdu. Freud écrit en effet : « Le malade ne peut pas saisir consciemment ce qu'il a perdu. [Et même] lorsque la perte occasionnant la mélancolie est connue du malade, celui-ci sachant qu'il a perdu, [il ne peut savoir] ce qu'il a perdu en cette personne ²⁴. » Ce concept de perte inconnue pourrait nous conduire à un autre concept essentiel de la théorie freudienne, à savoir celui de « paradis perdu ». Nous pourrions ainsi penser qu'il y a entre ces deux pertes quelque chose de similaire. Serait-ce la perte d'une forme de jouissance fusionnelle, autistique – celle que Lacan nomme « la Chose » à partir de la chose freudienne (*das Ding*) – que le sujet mélancolique ignorerait et n'accepterait pas ? Il y aurait ainsi un impossible de la castration et donc de l'objet grâce à la division du sujet. Nous y reviendrons plus tard quand nous aborderons la question du déplacement.

Freud parle d'une « résistance minimale de l'investissement d'objet ²⁵ » dans la mélancolie, le choix d'objet s'étant produit sur une base narcissique,

c'est-à-dire par identification, en tant que stade préliminaire du choix d'objet (voir le chapitre VII de *Psychologie des masses*). Freud distingue ainsi l'identification narcissique de l'identification hystérique en cela que « dans la première, l'investissement d'objet est laissé vacant, tandis que, dans la seconde, il persiste ²⁶ ». Freud classe en effet la mélancolie dans les affections narcissiques, c'est-à-dire, au fond, dans les pathologies limites du moi, où sujet et objet ne sont pas véritablement constitués, ce qui a pour conséquence la régression au narcissisme en cas d'échec de l'investissement objectal.

En s'appuyant sur les travaux d'Abraham sur le stade oral, Freud avance que l'identification narcissique se fait sur le mode cannibalistique, c'est-à-dire narcissique, dès lors qu'il s'agit d'incorporer un trait de l'autre. C'est en cela que Freud et Abraham parlent du caractère oral de la régression au narcissisme dans le cadre de la mélancolie et cela a de nombreuses conséquences dans l'expression symptomatique de la mélancolie et de la manie. Si le sujet mélancolique ne présente aucun appétit pour la vie – dans tous les sens du terme, jusqu'au refus de s'alimenter comme le souligne Freud à partir d'Abraham ²⁷ –, le sujet maniaque est, à l'inverse, dévorant. La littérature psychiatrique et psychanalytique parle en effet d'« orgie », d'« ivresse », de « boulimie » et tant d'autres métaphores orales pour décrire l'état maniaque. Karl Abraham en parle très bien : « La libido se tourne avidement vers le monde des objets. [...] Est "avalé" tout ce qui croise le chemin du patient. La convoitise érotique du maniaque est connue ²⁸. » Et Abraham ajoutera que si tout est avalé, c'est pour être expulsé aussitôt : « À cet *accueil érotisé* des impressions nouvelles correspond un *rejet tout aussi rapide et aussi plaisant*. La logorrhée et la *fuite des idées* des maniaques nous montrent bien la saisie véhémement et le rejet des impressions nouvelles ²⁹. » On retrouve très bien ici la description sémiologue d'Henry Ey plus haut : « Représentation, mot, image [...] aussitôt évoqués disparaissent du champ de la conscience pour être remplacés par d'autres. »

Nous nous rendons bien compte ici que n'importe quel objet peut être « croqué » par le maniaque. Il n'y a pas d'objet d'élection. La dévoration du maniaque – pour jouer de l'équivoque – est « avide » car « à vide », c'est-à-dire vide de tout véritable objet constitué. Le fantasme et l'objet *a* ne sont pas opérants. C'est pour cela d'ailleurs que l'état maniaque s'accroche aux qualités sonores du signifiant (jeux de mots, rimes, assonances, etc.), car le signifié derrière – le signifié du désir – importe peu. Ce mécanisme est possible dès lors que la manie, selon Freud, est justement une défense contre l'objet. Freud l'explique très bien : « Dans la manie, il faut que le moi ait surmonté la perte de l'objet (ou bien le deuil quant à la perte, ou bien peut-être l'objet lui-même). [...] Le maniaque nous démontre aussi à

l'évidence, en partant comme un affamé à la quête de nouveaux investissements d'objet, qu'il s'est libéré de l'objet dont il avait souffert ³⁰. » Au fond, il y a dans la manie comme dans la mélancolie une même structure – un impossible de l'objet – à laquelle la mélancolie répond par un abîme sans fond et la manie par une course sans fin.

La difficile question de l'objet pour le maniaque

Nous venons d'aborder la manie en tant que défense contre la mélancolie, mais la manie n'est pas seulement le pendant de la mélancolie ; elle existe dans différentes structures : la manie du paranoïaque, la manie de l'hystérique, la manie de l'obsessionnel, que l'on connaît moins bien, dans son hyperactivité sociale et, bien sûr, la manie tout court. Cela renvoie à la question de l'impossibilité de l'objet, de manière générale, dans l'état maniaque, quelle que soit la structure du sujet. C'est à partir de ce point essentiel que nous nous demanderons si la manie est non seulement une défense contre la mélancolie, mais plus généralement une défense contre la castration, dans la mesure où, comme nous l'avons vu plus haut, l'objet *a* est le résultat de la *Spaltung* du sujet en tant que moment structurel où le sujet se confronte à sa castration et à celle du grand Autre. On voit ainsi combien la question de l'objet est intimement liée à celle de la castration.

Avec la fonction phallique, Lacan remplace en effet la théorie des stades par la déduction de l'objet *a*. C'est un objet de jouissance, fantasmatique, et qui n'a aucune réalité (Lacan dira dans *Encore* qu'il « n'est d'aucun être ³¹ »), qui condense la manière dont le sujet s'est fait pulsionnellement l'objet de l'Autre (par exemple, manger, être mangé, se faire manger). C'est donc en se fixant sur un certain mode de conjugaison de l'objet que le sujet trouve son être dès lors qu'il sert à soutenir l'élaboration imaginaire faisant sens dans la vie du sujet et qui est son sens même. Le fantasme vient recouvrir, par sa nature même de construction symbolico-imaginaire, le réel du non-rapport sexuel et en cela est de l'ordre du semblant, à l'instar du phallus qui est un paraître venant recouvrir la castration.

Cela a pour conséquence que l'inconscient lui-même a structure de semblant dès lors que le signifiant phallique, refoulé lors du refoulement originaire, est celui-là même qui régit tout l'ordre du signifiant, c'est-à-dire l'inconscient. Ainsi, l'inconscient est de l'ordre du semblant. Mais un semblant qui permet néanmoins de cerner le réel dès lors qu'il en est le seul accès. Lacan dira : « Tout ce qui se dit est une escroquerie ³² », et Bernard Toboul ajoutera : « Pas seulement ce qui se dit à partir de l'inconscient, mais de tout discours qui est du semblant. Non seulement le sujet oppose un ne rien vouloir savoir sur ce qui l'agit – le fantasme, qui imagine

l'objet en ce que l'objet est l'impossible à retrouver ; [...] mais plus généralement, tout ce qui se dit constitue au fond un rien vouloir³³. » Ce rien vouloir savoir a bien sûr à voir avec le non-rapport sexuel ; au fond, on ne veut rien savoir du fantasme qui supplée au non-rapport et surtout on ne veut pas savoir qu'il s'agit d'une suppléance. Il y a quelque chose du semblant difficile pour tout sujet. « L'enfant et le psychotique, mais aussi bien les névrosés, sont en délicatesse avec le semblant. Le semblant nous dérouté. [...] Que le monde tienne au moyen du semblant est le fond de la perplexité devant le signifiant³⁴. »

Dans la manie, quelle que soit sa structure, le sujet a en effet des difficultés avec le semblant, c'est-à-dire avec le sens que lui donne son fantasme. C'est pour cela que Lacan mettra en avant, dans le séminaire *L'Angoisse*, l'absence de la fonction de l'objet comme cause de la manie : « Dans la manie, précisons tout de suite que c'est la non-fonction de *a* qui est en cause, et non pas simplement sa méconnaissance. Le sujet n'y est lesté par aucun *a*, ce qui le livre, quelques fois sans aucune possibilité de liberté, à la métonymie pure, infinie et ludique, de la chaîne signifiante³⁵. » Si le sujet n'est lesté d'aucun *a*, c'est que quelque chose de la castration de l'Autre n'a pas pu s'inscrire pour lui. Le sujet n'est pas barré et donc aucune division n'est possible pour ouvrir la voie à l'objet.

Lacan dira dans le « Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne » que le sujet non divisé « garde sa cause dans sa poche, c'est pour ça qu'il est un fou³⁶ ». Et il ajoutera : « Les hommes libres, les vrais, ce sont précisément les fous. Il n'y a pas de demande du petit *a*, son petit *a* il le tient, c'est ce qu'il appelle ses voix, par exemple. Il ne tient pas au lieu de l'Autre, du grand Autre, par l'objet *a*. L'*a*, il l'a à sa disposition. » Michel Bousseyroux, dans son dernier ouvrage, ira un peu plus loin : « L'homme libre c'est le fou parce qu'il a l'objet *a*, ses voix, dans sa poche. Il en dispose, il n'a pas comme le névrosé à aller le chercher dans l'Autre, il n'est pas dans la dépendance névrotique du désir de l'Autre pour y nourrir son fantasme. Il a sa cause avec lui, pour lui. C'est ce qui fait du fou un homme libre, libre du rapport à l'Autre, libre du rapport au Nom-du-Père, libre de la loi du désir, libre de la chaîne du fantasme que l'autre me passe dans la loi³⁷. » Dans la manie, l'Autre est en effet annulé. Le sujet se jouit dans l'accélération associative, pour nier sa castration et surtout celle de l'Autre. Si l'Autre n'est pas barré, le fantasme n'est pas opérant : on n'a pas besoin de l'Autre pour y trouver l'objet qui nous manque et on peut donc jouir d'une jouissance phallique débridée, complètement hors sens.

Cela nous conduit au concept de métonymie, dont Lacan parlait dans le passage de *L'Angoisse* cité plus haut, dès lors que c'est une notion clé de la clinique de la manie, notamment dans son emballement langagier. Lacan développe le concept de métonymie en 1957 dans « L'instance de la lettre » à partir du déplacement freudien, pour mettre en exergue l'inscription du sujet dans une économie du désir, le (-) entre le S et le s de la partie droite du mathème indiquant le manque à être du sujet, et la partie gauche du mathème signalant la course à l'objet dans les rails de la chaîne signifiante. Le problème, pour le sujet, c'est que justement cette course à l'objet peut être infinie, car son désir est impossible à dire, le signifiant phallique étant non seulement sans signifié, mais également refoulé lors du refoulement originaire.

$$f(S \dots S') S \cong S (-) s$$

Ainsi, dans cet impossible à dire du désir, on retrouve l'impossible du sujet maniaque à saisir l'objet dans son emballement langagier. Il passe d'un signifiant à l'autre sans cerner l'objet de son désir, la parole s'accélère mais fonctionne à vide. Elle est pure jouissance, jouissance prise aux signifiants et non aux signifiés du désir derrière les signifiants. Ne retrouve-t-on pas là, de manière paradoxale, les dernières élaborations de Lacan depuis les années 1970 où la notion de pulsion cesse d'être focalisée sur l'objet *a* ? Il dira en effet dans *Encore* que « là où ça parle, ça jouit ³⁸ », et dans *Le Sinthome* que « les pulsions, c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire ³⁹ ». Alors, quelle est la jouissance du maniaque quand il est livré à la « métonymie pure de la chaîne signifiante » ? Peut-être pourrions-nous y répondre justement à partir de la nouvelle définition que donne Lacan de la métonymie dans « Radiophonie » : « La métonymie [opère] d'un métabolisme de la jouissance dont le potentiel est réglé par la coupure du sujet, cote comme valeur ce qui s'en transfère ⁴⁰. »

Ainsi, la métonymie n'est plus la vectorialisation d'un moins, d'un manque, mais un métabolisme de jouissance, auquel s'accrochent ou non les jeux du semblant et de l'objet, et la coupure du sujet devient référée à la jouissance : « La métonymie, ce n'est pas du sens d'avant le sujet qu'elle joue (soit la barrière du non-sens), c'est de la jouissance où le sujet se produit comme coupure ⁴¹. » En effet, pour que se produise cette coupure du sujet, il faut qu'il y ait une coupure initiale, à savoir le passage d'une « jouissance close ⁴² », autistique, à l'inconscient, lors du refoulement originaire. C'est la nouvelle définition que donne Lacan, dans « Radiophonie », du déplacement – et donc de l'inconscient : « Faire passer la jouissance à l'inconscient ⁴³ », ou pour le dire autrement faire passer d'une jouissance de

l'ordre du réel à une jouissance permise par le symbolique. Nous retrouvons ici ce que nous avons vu comme impossible pour le sujet mélancolique : la perte de « la Chose » en tant que première jouissance close ; un impossible qui se rejoue, dans la manie, dans la difficulté du sujet à saisir son objet.

Cette nouvelle définition de la métonymie ouvre ainsi des perspectives très intéressantes pour la clinique de la manie. En effet, si la métonymie est métabolisme de jouissance auquel s'accroche ou non le désir, on peut voir combien la métonymie prend un sens complètement nouveau quand on parle de l'emballement langagier du maniaque. La « métonymie pure, infinie et ludique, de la chaîne signifiante » auquel il se livre devient ainsi pur métabolisme de jouissance, jouissance prise aux signifiants – la métonymie ne signalant plus la course à l'objet, c'est-à-dire aux signifiés du désir derrière les signifiants. Lesté d'aucun *a*, le sujet est pris dans une jouissance hors sens, hors du sens du fantasme et de l'objet, et cela renvoie, au fond, à *lalangue* : une jouissance hors sens prise au signifiant. C'est cette même jouissance hors sens que nous retrouvons dans l'accélération langagière de la manie et qu'il s'agira de mettre en tension avec une forme de hors-sens dans l'humour.

Manie et humour

Dans sa forme langagière, la manie prend souvent la forme de l'humour, d'une associativité débridée, d'une course folle aux calembours. Il s'agit de faire comme si la castration – et donc le sens – n'existait pas en étant dans la pure jouissance de la matérialité sonore du signifiant. D'ailleurs, Freud lui-même, en 1937, a écrit son texte sur le fétichisme juste après son texte sur l'humour. Il y a dans l'humour et dans la manie – à l'instar du fétichisme – un quelque chose d'un « je sais que ça existe, mais je fais comme si ça n'existait pas », mais, dans l'humour, à l'inverse de la manie, on peut en rire, et surtout en rire ensemble.

Lalangue dans le Witz

Nous reprendrons ici les avancées de Bernard Toboul sur le *Witz* dans la séance de décembre 2020, séance très intéressante que nous vous invitons à relire dans le détail dès lors que nous allons seulement en relever les éléments essentiels pour notre présentation.

Signalons, pour commencer, que le *Witz* est un effet de plaisir et que ce dernier repose sur l'équivoque, tant de la polysémie que de la polyphonie. Le *Witz* outrepassé ainsi la signification raisonnable et fait rire. Il est en cela jouissance prise au signifiant, notamment quand il repose sur la

résonance des mots et non sur leur sens. Relevons enfin que le fonctionnement du *Witz* relève du mécanisme de la métaphore.

La métaphore est également un concept que Lacan développe dans « L'instance de la lettre » à partir du concept freudien de condensation. Et, comme le concept de métonymie, le concept de métaphore connaît une modification dans « Radiophonie ». Dans sa première version, celle de « L'instance de la lettre », la métaphore est la substitution d'un signifiant par un autre signifiant donnant un plus de signification, tandis que dans celle de « Radiophonie », elle devient un saisissement du sujet par le sens (comme on est saisi par un lapsus), un sens qui va du côté du non-sens et qui est de l'ordre du poétique, de l'inattendu, de la surprise. La condensation devient, quant à elle, « retour de l'impossible », c'est-à-dire surgissement du réel dans le langage. En cela, nous ne sommes plus seulement dans le non-sens mais dans le hors-sens, dont l'effet est actuel et non rétroactif comme dans la métaphore qui fait sens après coup. Au fond, c'est déjà de *lalangue* qu'il s'agit même si le concept n'a pas encore été inventé au temps de « Radiophonie ».

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S (+) s$$

Ainsi, le trait d'esprit, par son accent mis sur le sonore, les jeux sur les sons, fait vaciller l'organisation langagière. Lacan, dans le *Séminaire V*, parle de « violation du code ⁴⁴ » et Bernard Toboul avance que si le *Witz* est plaisir, c'est justement parce que « ces jeux avec le non-sens produisent du plaisir [car] ils mettent en suspens l'instance critique de la raison ⁴⁵ ». Et il ajoute : « Lacan reprend la démarche de Freud, qui disait que déjouer la critique de la raison, c'est revenir à la position de l'enfant qui fait expérimentation ludique des mots, cherche derrière des sonorités de mots identiques ou similaires une signification identique [et] vise à l'effet de plaisir lié au rythme ou à la rime ⁴⁶. » En effet, l'apprentissage de la langue pour un enfant n'est pas seulement mortifère sous la forme du dressage que lui impose son entrée dans le monde symbolique. Il est aussi jouissance, jeu, dans l'appropriation du bain de *lalangue* des parents. On sait que Lacan associait le concept de *lalangue* à la lallation du petit enfant. Dans *Le Sinthome*, il parlera même d'« élation ⁴⁷ », c'est-à-dire une forme de jouissance, en formant le concept d'« élangues ». Remarque intéressante : c'est en parlant de la manie qu'il élabore le concept d'« élangues ».

Freud dira dans la *Traumdeutung* que la puissance du *Witz* est « sans limite ⁴⁸ », car elle s'inscrit sur le fond de jouissance prise au signifiant lors

de l'acquisition du langage par le jeune enfant, comme il l'écrira d'ailleurs dans *Le Mot d'esprit et son rapport à l'inconscient* : « La pensée qui s'immerge dans l'inconscient en ayant pour fin de former le mot d'esprit ne fait que se rendre dans l'ancien lieu familier de son jeu d'autrefois avec les mots. L'acte de pensée se trouve reporté, pour un temps, au stade infantile, afin qu'il puisse ainsi s'approprier à nouveau cette source infantile de plaisir ⁴⁹. » Cela amènera Bernard Toboul à affirmer que « le trait d'esprit ou le *Witz* se produit sur fond de *lalangue* et ainsi en est-il de chaque formation de l'inconscient ⁵⁰ ».

Revenons maintenant au concept de métaphore, en tant que processus primaire opérant dans le *Witz*. Nous avons vu plus haut que c'est le déplacement initial d'une jouissance « close » à une jouissance permise par le symbolique qui conditionne tous les déplacements ultérieurs, dont la métaphore. Il y a donc substitution de jouissance dans la métaphore, c'est-à-dire passage d'une jouissance relevant du non-sens prise à la matérialité sonore du mot à une jouissance relevant du sens et que Lacan appellera « joui-sens ». Il parlera dans *L'Envers de la psychanalyse* de « sidération et lumière ⁵¹ » au sujet du *Witz*. Et il ajoutera : « Cela nous prend à l'estomac. » Nous voyons ainsi que le trait d'esprit produit un événement de corps. « Il nous sidère puis jette une vive lumière dont l'éclat est un éclat de rire ⁵². » En conséquence, le *pas* de sens se transforme en pas vers le sens, car l'opération de métaphore dans le *Witz* est justement la production d'un (+) de sens – c'est-à-dire d'un pas vers le sens – se substituant au non-sens. Lacan écrit dans le *Séminaire V* : « Le mot d'esprit frappe d'abord par le non-sens, il nous attache puis nous récompense par l'apparition dans ce non-sens même de je ne sais quel sens secret, d'ailleurs toujours si difficile à définir ⁵³. »

L'effet disruptif de la métaphore se révèle être le secret de l'éclat de rire, de l'événement de corps qui fait marque de jouissance. Avec sa nouvelle définition de la métaphore – et de la condensation –, « Radiophonie » nous apprend en effet qu'il y a quelque chose de plus radical à l'œuvre dans la métaphore : le retour de l'impossible, qui est, comme nous l'avons vu plus haut, soutenu par la condensation et qui relève du hors-sens. Nous verrons que cette nouvelle définition de la condensation a toute son importance quand nous aborderons, à la fin de notre présentation, le retour de l'impossible dans la manie.

Le *Witz* en appelle à l'Autre

Déjà pour Freud, le *Witz* était articulé au sens et au tiers dès lors qu'il s'agissait pour le tiers de reconnaître la blague comme riche de sens.

Bernard Toboul le résume très bien : « Le plaisir apporté par le non-sens, le jeu de mots ou les jeux de pensée, risque de tomber à plat s'il y a un refus de l'interlocuteur d'y souscrire. [...] Pour que le plaisir continue et que la blague fonctionne, il faut la connivence du tiers qui la reçoit. [...] Ce qui sidère doit laisser la place à ce qui éclaire, pour faire rire ensemble les deux interlocuteurs ⁵⁴. »

Pour Lacan, dans le *Séminaire V*, c'est du grand Autre qu'il s'agit dès lors qu'il doit reconnaître, dans les jeux de mots et les jeux sur les sons, l'écart avec le code de la langue courante. Cela donne à Lacan l'occasion d'instituer dans les années 1950 le rôle structurant du grand Autre. En effet, il s'agit alors pour Lacan de placer le trait d'esprit dans la dialectique de la demande et du désir. L'Autre auquel est adressé le *Witz* est au-delà de l'interlocuteur : c'est le grand Autre auquel s'adresse la demande. Le *Witz* repose donc sur une illusion : celle de l'Autre qui « viendra[it] combler la béance que constitue la solubilité du désir ⁵⁵ ». Si cela fonctionnait, cela serait le « moment symbolique idéal [...] qui est tout à fait inexistant ⁵⁶ ».

Bernard Toboul décrit le moment symbolique idéal de la manière suivante : « C'est le moment de la demande satisfaite, où le message arrive à l'Autre, son destinataire. Idéal est ce moment où l'intention du moi serait entérinée par l'Autre, où il y aurait continuité, co-extensivité du désir et du signifiant qui le porte ⁵⁷. » Toujours dans le *Séminaire V*, Lacan avance que le mot d'esprit procéderait à une sorte d'espoir illusoire de compenser l'insatisfaction inévitable de la demande et, simultanément, de résoudre la non-communication avec l'Autre. Or la thèse de Lacan à l'époque est justement que le signifiant mortifie. En effet, dans « La signification du phallus », la dialectique du désir, de la demande et du besoin est décrite comme « déviation des besoins de l'homme du fait qu'il parle ⁵⁸ », car l'homme doit en passer par le truchement de la parole. Cela a pour conséquence que le désir doit en passer par le signifiant, il se réfracte en signifié et ne peut se dire. C'est donc la métaphore qui assure la fonction de révéler cette dimension au-delà.

Ainsi, le fonctionnement du *Witz* colle à la dialectique de la demande et du désir. La métaphore révèle l'au-delà de ce qui apparaît d'abord comme non-sens dans le *Witz*. Lacan montre, dans le *Séminaire V*, que la métaphore dans le trait d'esprit fonctionne de la même manière que la métaphore paternelle vue plus haut. Bernard Toboul le résume ainsi : « La métaphore fonctionne dans le *Witz* comme condensation et dans la métaphore paternelle comme substitution du signifiant de la fonction paternelle au désir de la mère, pour produire un plus de sens dans le *Witz*, un plus qui est le plus

de la signification phallique comme secret du désir de la mère⁵⁹. » Nous voyons ainsi que, tant chez Freud que chez Lacan, le trait d'esprit a besoin de l'Autre, du tiers, pour valider le sens derrière le non-sens apparent. Or cela n'est pas du tout le cas dans la manie, où l'Autre est annulé dans l'emballlement langagier.

Annulation de l'Autre

La manie tend, à l'inverse, à annuler l'Autre dans son emballlement et vise une jouissance Une quasi autistique.

Comme nous venons de le voir, dans le *Witz*, l'Autre est invité à participer. On le prend à témoin et cela fait lien. En effet, dans le passage du non-sens au sens, il y a passage de la jouissance phallique à la « joui-sens ». À l'inverse, dans la manie, l'Autre est annulé. Le sujet se jouit dans l'accélération associative et cela a pour effet de provoquer la sidération de l'Autre.

Que se joue-t-il dans la manie ? Si le *Witz* repose sur le phénomène de la métaphore, quelque chose de plus radical se joue dans la manie : le retour de l'impossible. Comme nous l'avons vu plus haut, il s'agit de la nouvelle définition que donne Lacan de la condensation depuis « Radiophonie ». La condensation atteint, par ses drôles de concrétions de signifiants (par exemple, « Norekdal », « Autodidasker », etc., cités par Freud dans la *Traumdeutung*), à du hors-sens de l'ordre du réel, un réel qui surgit dans le langage malgré le sujet lui-même. Il s'agit de signifiants issus de *lalangue*, « dépôt, alluvion de langage » qui sont « préalables à la signifiante du sujet⁶⁰ ». Le sujet est donc neutralisé, car il ne se retrouve pas dans l'effet de sens qu'il attend. Ainsi, la condensation – et donc *lalangue* qu'elle charrie – provoque un phénomène de vacillation du sujet en raison du caractère actuel du réel dans le langage. Il n'y a pas un effet de sens rétroactif comme dans la métaphore.

Cette définition de *lalangue* comme « dépôt, alluvion de langage » nous amène à une nouvelle définition de l'inconscient comme série de signifiants hors sens. Lacan, dans *Les non-dupes errent*, dira en effet que les signifiants « ne font pas chaîne⁶¹ » dans l'inconscient. Nous sommes dans ce que Colette Soler appelle l'« inconscient réel », c'est-à-dire un inconscient sans sujet ou, pour le dire autrement, d'avant l'avènement du sujet ; pure *lalangue* qui vient défaire, « déchaîner » la chaîne signifiante en se jouant d'elle, en y faisant irruption. D'ailleurs, ne dit-on pas du maniaque qu'il est déchaîné ? La jouissance phallique débridée envahit ainsi le langage. « La jouissance réinvestit le langage, cela s'appelle *lalangue*. L'impossible, mis

à distance par un premier suspens de jouissance qui faisait refoulement originaire, n'est plus tenu par un bord de langage-sens⁶². »

Ainsi, la défense contre la jouissance qu'est le déplacement initial de la jouissance à l'inconscient – et qui conditionne toutes les défenses ultérieures – ne tient plus. Les défenses sont mises hors jeu et le réel fait retour. C'est ce que l'on retrouve chez Joyce qui se laisse envahir par le parasite parolier dans son jeu infini avec la matérialité sonore des mots, car c'est là, comme nous l'avons vu plus haut, que se loge la jouissance phallique. Ainsi, la jouissance envahit le langage et Lacan pose la question, avec Joyce, dans *Le Sinthome*, de savoir s'il « s'agit de se libérer du parasite parolier ? Ou au contraire de se laisser envahir par les propriétés d'ordre phonématique de la parole, par la polyphonie de la parole⁶³ ? » Il souligne que l'artiste, à l'instar du maniaque, envahi par la polyphonie de *lalangue*, peut en jouir à l'infini, et Bernard Toboul ajoute que, contrairement à la pratique analytique où une coupure à la jouissance peut se produire autour de l'équivoque, « l'équivoque reste quasi indifférente à l'artiste. Non qu'il n'en joue pas, mais il en infinitise le jeu, et ne peut y faire scansion, ne peut y imposer un suspens, ce qui donne parfois des allures d'accélération maniaque à son usage de *lalangue*. » Nous pouvons voir ainsi, dans l'exemple de Joyce, combien l'envahissement par la polyphonie de *lalangue* signe le retour de l'impossible et cela donne tout son sens à l'expression « Joyce désabonné de l'inconscient ». Nous sommes là dans la pure jouissance phallique, ce qui est une autre définition de ne pas être « lesté par l'objet *a* ». Pure jouissance « à vide » et retour à la jouissance « close » d'avant la *Spaltung* du sujet.

* ↑ Intervention au séminaire *Lalangue* de Bernard Toboul, à Paris, le 17 février 2023.

1. ↑ H. Ey, P. Bernard et C. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1989, p. 157-158.
2. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 415-416.
3. ↑ S. Freud, « L'organisation génitale infantile », dans *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, Puf, 1991, p. 306.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 94.
5. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 555.

6. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique*, Paris, L'Art du message, 2021, p. 53.
7. [↑](#) J. Lacan, « D'un syllabaire après coup », dans *Écrits, op. cit.*, p. 722.
8. [↑](#) J. Lacan, « La signification du phallus », dans *Écrits, op. cit.*, p. 694.
9. [↑](#) *Ibid.*, p. 694.
10. [↑](#) J. Lacan, « La troisième », *La Cause freudienne*, vol. 79, n° 3, 2011, p. 30.
11. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 36.
12. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 127.
13. [↑](#) *Ibid.*, p. 95.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 127.
15. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 61.
16. [↑](#) *Ibid.*, p. 56.
17. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 11 juin 1974.
18. [↑](#) *Ibid.*
19. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 127.
20. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 11 juin 1974.
21. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 42-43.
22. [↑](#) S. Freud, « Deuil et mélancolie », dans *Œuvres complètes*, t. XIII, Paris, Puf, 1988, p. 270.
23. [↑](#) *Ibid.*, p. 266.
24. [↑](#) *Ibid.*, p. 265-266.
25. [↑](#) *Ibid.*, p. 270.
26. [↑](#) *Ibid.*, p. 271.
27. [↑](#) *Ibid.*, p. 270-271
28. [↑](#) K. Abraham, *Esquisse d'une histoire du développement de la libido fondée sur la psychanalyse des troubles mentaux*, Paris, Payot, 1965, p. 205.
29. [↑](#) *Ibid.*, p. 205
30. [↑](#) S. Freud, « Deuil et mélancolie », art. cit., p. 276.
31. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 114.
32. [↑](#) J. Lacan, *L'insu*, séminaire inédit, leçon du 11 janvier 1977.
33. [↑](#) B. Toboul, *Séminaire langage 2018-2019*, inédit, leçon du mois de juin 2019.
34. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 109.
35. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 388.
36. [↑](#) J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne », inédit.
37. [↑](#) M. Bousseyroux, *Psychanalyser le pas-comme-tout-le-monde*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2022, p. 54.
38. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 104.
39. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 17.
40. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 418.
41. [↑](#) *Ibid.*, p. 417-418.

42. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 89.
43. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 420.
44. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 24.
45. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 86.
46. [↑](#) *Ibid.*, p. 89.
47. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 12.
48. [↑](#) S. Freud, « L'interprétation du rêve », dans *Œuvres complètes*, t. IV., Paris, Puf, 2003, p. 213.
49. [↑](#) S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988, p. 306-307.
50. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 111.
51. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 64.
52. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 86.
53. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 85.
54. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 87.
55. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire. Livre V, Les Formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 121.
56. [↑](#) *Ibid.*
57. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 91.
58. [↑](#) J. Lacan, « La signification du phallus », art. cit., p. 690.
59. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 92.
60. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 417.
61. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 11 décembre 1973.
62. [↑](#) B. Toboul, *Du savoir à la pratique, op. cit.*, p. 130.
63. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 97.

Christine Belotti

La lettre à l'épreuve de la psychanalyse *

« Ce n'est pas avec des mots que nous écrivons le réel. C'est avec des petites lettres. Il y a un monde entre le mot et la lettre. »

J. Lacan ¹

La lettre dans l'enseignement de Lacan est centrale. Véritable concept de la psychanalyse, elle invite au parcours et au voyage.

Si son usage est dans un premier temps lié au déchiffrement de l'inconscient où signifiant et lettre sont liés, il annonce d'emblée un au-delà de l'amour de la vérité freudien. La lettre poursuit et dépasse l'enseignement de Freud en ce sens qu'elle en annonce une relecture liée à l'époque dans laquelle elle s'inscrit : surréalisme, linguistique, structuralisme. Le concept de lettre apparaît en 1954 pour déterminer la primauté du symbolique dans l'inconscient, mais sera, au fil des années de l'enseignement de Lacan, lié à la jouissance et au réel, d'abord comme bord entre le savoir et la jouissance, puis comme agrafe de ces deux domaines hétérogènes.

Du sens au hors-sens, la primauté du symbolique laissera place à un plus de réel. De l'inconscient langage à l'inconscient réel, de l'interprétation du désir à un mode de jouir singulier, du sujet au parlêtre, la lettre prend place entre la parole et l'écrit et oriente toute la psychanalyse lacanienne. La lettre, bifide, fait de son lieu son espace, partout et nulle part. La lettre : une face tournée vers le sens et une face tournée vers la jouissance.

Tenons-nous au plus près d'elle et suivons-la dans ses différentes définitions, qui sont de véritables repères théoriques et cliniques.

La lettre est signifiante

La Lettre volée ² est une nouvelle de l'écrivain américain Edgar Allan Poe. Elle paraît en décembre 1844 sous le titre *The Purloined Letter* et sera traduite par Charles Baudelaire, son frère spirituel, sous le titre *La Lettre*

volée. Elle fait partie des soixante-dix contes de Poe et contient en son écriture le roman policier tout en annonçant dans sa forme le structuralisme. Lacan s'en servira pour faire valoir la suprématie du symbolique. En effet, dira-t-il, « c'est l'ordre symbolique qui est pour le sujet constituant en démontrant la détermination majeure que le sujet reçoit du parcours d'un signifiant ³ ».

L'histoire se passe à Paris. Le préfet de Paris vient informer le célèbre détective Auguste Dupin de la disparition d'une lettre importante dans le boudoir royal. Un certain document a été soustrait à la reine et se trouve toujours en possession du voleur, le ministre D. Pour cette affaire qui demande le plus grand secret, une somme importante est proposée. Le détective Auguste Dupin accepte de résoudre l'affaire en expliquant à son ami, le narrateur dans le conte, comment s'y prendre pour retrouver la lettre. En effet, le préfet de police mandaté par la reine a déjà fouillé les pièces de l'hôtel du ministre D. de fond en comble. Fouilles, perforations, sondes..., la lettre demeure introuvable depuis dix-huit mois. Dupin va expliquer alors au narrateur que le préfet de police ne peut résoudre l'énigme, car il part du postulat qu'elle est minutieusement cachée, et va démontrer comment une lettre peut être dissimulée en étant mise en évidence.

Comment cette lettre a-t-elle été dérobée ? La reine est en train de lire une lettre quand le roi entre dans le boudoir. Elle pose alors la lettre à l'envers sur la table, la suscription au-dessus. Le contenu du message est retourné. Le ministre D. entrant alors dans la pièce se rend compte de la scène. Il voit que le roi n'a rien vu et en profite pour dérober la lettre en la remplaçant par une autre, sous les yeux de la reine qui ne peut rien dire de peur d'éveiller les soupçons du roi. La reine sait que le ministre a vu la supercherie.

Ce papier dans la nouvelle confère à son détenteur un certain pouvoir, nous dit Poe : faire chanter la reine. C'est le fait de la possession de la lettre et non son usage qui crée ici l'ascendant. S'il en use, l'ascendant s'évanouit.

Comment s'y prend notre détective pour résoudre l'énigme ? Il convoque le souvenir d'un brillant garçon de 8 ans qui jouait au jeu de pair-impair, dont la règle est la suivante : un des joueurs tient dans sa main un nombre de billes et demande à l'autre : pair ou impair ? Si celui-ci devine juste, il gagne une bille, s'il se trompe, il en perd une. Ce garçon gagnait toutes les billes par un jeu de divination qui consistait dans la simple observation et dans l'appréciation de l'intelligence de ses adversaires. Chance ?

Identification ? Dupin pense que si le préfet se trompe c'est faute de cette identification avec l'intelligence avec laquelle il se mesure. L'enfant, prenant la même expression que son adversaire, attendait ainsi que les mêmes sentiments arrivent.

C'est en se rendant à deux reprises chez le ministre D. que Dupin, muni de ses lunettes à verres fumés, mettra la main sur la lettre, déposée dans un porte-cartes suspendu par un ruban au-dessus de la cheminée. La lettre est salie, frappée, repliée et recachetée. Dupin, ayant détourné le regard du ministre, s'en empare et la remplace par une autre avec une inscription vengeresse. C'est elle maintenant qui tient le ministre, nous dit Poe, car il ignore qu'elle n'est plus chez lui.

Comment Lacan va-t-il s'emparer de *La Lettre volée* ? La leçon sur *La Lettre volée* prononcée le 26 avril 1955 au cours du séminaire *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*⁴ fut d'abord publiée dans une version écrite en 1956. Cette dernière servira d'ouverture aux *Écrits*⁵ en 1966 avec quelques modifications. Si elle y trouve sa place, c'est que la lettre est capitale dans son enseignement. Ainsi détournée, elle manque à sa place et vient souligner la façon dont l'horizon imaginaire est détrôné au profit de la structure.

Le conte est construit autour de deux scènes, nous dit Lacan, « l'une primitive, l'autre de répétition⁶ ». La première scène se passe dans le boudoir royal, la seconde dans le bureau du ministre.

Trois temps logiques se succèdent, organisant trois regards. Un premier indique que le roi ne voit pas la lettre. C'est le temps de l'aveuglement. Un deuxième temps indique que la reine voit que le roi ne voit pas la lettre. Le temps 3 indique que le ministre saisit les deux regards et s'empare de la lettre. Une décision est prise le temps d'un regard.

La seconde scène répète la structure de la première : la police au temps 1 prend la place du roi qui ne voit pas la lettre. Le ministre au temps 2 prend la place de la reine et se trouve alors à son tour couvert par l'aveuglement de la police. Dupin prend la place du ministre au temps 3 en s'emparant de la lettre et en la remplaçant. Lacan dira que le ministre et Dupin se trouvent féminisés, possédés littéralement.

On ne connaît pas le contenu de cette lettre et cela n'est pas important. Ce qui compte, dit Lacan, c'est que « le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes⁷ », et il ajoute : « Si l'histoire se répète, c'est que quelque chose insiste de la chaîne signifiante. Et c'est là ce qui pour nous le confirmera comme automatisme de répétition⁸. »

Pourquoi la lettre n'a-t-elle été trouvée nulle part, la police ayant cherché partout ? Elle est dotée d'une propriété de « nullibiété ⁹ », néologisme forgé par Lacan qui désigne son non-lieu. Passant d'une main à une autre, elle change de place et ne signifie plus dès lors la même chose. Celle dont le trajet est prolongé est, non pas volée, mais détournée. L'ascendant qu'un sujet tire de la situation ne tient donc pas à la lettre mais, qu'il le sache ou non, au personnage qu'elle lui constitue. Pour chacun, « la lettre est son inconscient ¹⁰ », dit Lacan, « c'est son inconscient avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire qu'à chaque moment du circuit symbolique, chacun devient un autre homme ». Une lettre arrive toujours à destination.

Si le ministre se fait dérober la lettre par le détective Dupin, ce n'est ni grâce à son stratagème ni à son intelligence. Le recours au jeu de pair-impair est destiné à nous leurrer, car ce qui prévaut avec cette *lettre volée*, c'est la structure des choses dans leur répétition. Mais alors, cette lettre, comment la prendre ?

La lettre, structure localisée du signifiant

Lacan répond à cette question dans « L'instance de la lettre ou la raison depuis Freud », discours prononcé devant les étudiants en philosophie à la Sorbonne en 1957 et repris dans les *Écrits* : il faut la prendre « tout uniment à la lettre ¹¹ ».

Lacan va s'appuyer sur la linguistique et opérer un renversement du signe chez Saussure en plaçant le signifiant sur le signifié, faisant jouer à la barre un effet de résistance. Un signifiant pris isolément ne signifie rien. Il ne prend sens qu'accolé à un autre signifiant. « La notion d'un glissement incessant du signifié sous le signifiant s'impose donc ¹² », dit Lacan.

Ce renversement du signe viendra mettre en lumière la structure de langage de l'inconscient. À la lumière du signifiant et inspiré par les travaux de Roman Jakobson, Lacan fera une nouvelle lecture des rêves de la *Traumdeutung* freudienne. Les mêmes lois organisant le rêve et le langage, la métaphore et la métonymie précisent la condensation et le déplacement. L'apport de la linguistique moderne et du structuralisme opère donc un tournant majeur dans une relecture sous la primauté du signifiant et de ses lois.

Si la lettre est prise dans la logique signifiante, elle ne se réduit pas au signifiant comme dans *La Lettre volée*, où ce qui est central, nous dit Luis Izcovich dans « Lettre et nomination », c'est le pouvoir de la lettre. « La lettre en tant que pur signifiant veut dire qu'il s'agit d'un signifiant

hors chaîne¹³ ». Dans le texte de 1957, la lettre est support matériel, « structure essentiellement localisée du signifiant¹⁴ ».

Nous sommes à ce moment dans l'inconscient langage et dans le temps du déchiffrement de l'inconscient mais avec un au-delà du sujet, la part vivante qui va bientôt se formuler et que l'instance de la lettre annonçait déjà.

La lettre est littoral

Si jusqu'à présent la lettre était prise dans la logique signifiante, elle se trouve prendre un tout autre usage dans « Lituraterre », en 1971, où elle apparaît distincte du signifiant. Initialement paru dans la revue *Littérature*, ce texte sera repris en tête des *Autres écrits*¹⁵ et reprendra *La Lettre volée*. Jeu de mots et équivoque font porter un autre statut à la lettre : celui d'ordure dans littérature en tant que *litter* signifie « ordure », et celui de rature dans *lituraterre* en tant que *litura* signifie rature, dévalorisant du même coup le symbolique et les semblants. « Lituraterre » subvertit littérature, produisant renversement et cassure. C'est ainsi que Lacan ouvre son texte : « La lettre n'est-elle pas littérale à fonder le littoral ? [...] c'est autre chose qu'une frontière [...] le bord du trou dans le savoir, voilà ce qu'elle dessine¹⁶. » Entre le savoir et la jouissance, il y a le littoral qui sépare deux domaines hétérogènes.

C'est alors qu'il revient d'un voyage au Japon en survolant la plaine sibérienne que la lettre lui apparaît comme dessin, trace, « une rature d'aucune trace qui ne serait d'avant ». Il s'agit de saisir ici que la trace n'est pas première ; par la rature, la trace surgit. Le signifiant, semblant par excellence, se casse pour faire trace de réel, dépassant le sens pour arriver au hors-sens. L'exploit de la calligraphie sera de produire la rature. Avec l'écriture chinoise, nous ne sommes plus dans le lien de la métaphore et de la métonymie et tout ne se déchiffre pas. Il y a une limite au savoir.

Lacan fait du nuage un signifiant duquel il pleut une trace, le signifié. La trace efface le signifié. La lettre est seconde, conséquence du langage. Signifiant et lettre se trouvent ici séparés. Tout cela amènera Lacan à dire que « c'est la lettre comme telle qui fait appui au signifiant [...] le sujet est divisé, comme partout, par le langage mais un de ses registres peut se satisfaire de la référence à l'écriture et l'autre de la parole¹⁷ ».

Le signifiant est symbolique et la lettre ravinement dans le réel.

La lettre *fixion* de jouissance

Les années 1970 marquent un tournant radical dans l'enseignement de Lacan. Le sujet pris dans l'articulation signifiante s'efface sans disparaître pour laisser place au parlêtre. En 1975, Lacan dira : « Nous sommes des parlêtres, mot qu'il y a avantage à substituer à l'inconscient, d'équivoquer sur la parlote, et sur le fait que c'est du langage que nous tenons cette folie qu'il y a de l'être¹⁸. » L'être parlant a un corps qui n'est pas qu'un sac, une forme. « Le corps a une autre façon de consister¹⁹ », dit-il encore en 1975.

Dès lors, le déchiffrement du fantasme ne s'opère pas sans la résonance de la lettre et sa marque sur le corps. Là où le signifiant raisonne avec ses lois, la lettre résonne. Cela fera dire à Lacan que l'interprétation de l'analyste doit toujours tenir compte du sonore dans ce qui est dit, et que ça doit consonner avec l'inconscient²⁰. Les signifiants font fiction dans les formations de l'inconscient quand la lettre fait *fixion*. « La lettre ne fait pas semblant », dit Luis Izcovich dans « Lettre et nomination²¹ ». Par l'intermédiaire du symptôme, elle fixe sa marque sur le corps. Le corps comme substance jouissante n'est plus subordonné au symbolique.

Dans le séminaire *Encore*, Lacan donne toute sa place à l'écrit : « La lettre ça se lit. Ça se lit littéralement [...] dans le discours analytique, il ne s'agit que de ça [...] de ce qui se lit au-delà de ce que vous avez incité le sujet à dire²². » La jouissance « qui ne sert à rien » et qui ne peut se dire a partie liée avec le signifiant. Le signifiant est la condition de la jouissance, la parole est un moyen de jouissance. « Là où ça parle, ça jouit²³ », dira Lacan.

Le signifiant sera désormais considéré comme signe du sujet. On ne vise plus le corps parlant par l'interprétation et le déchiffrement de l'inconscient langage, mais le corps jouissant par un signifiant prélevé dans la langue et qui fait lettre, l'être du sujet. À partir du signifiant tout seul extrait de la langue, Lacan pourra dire « Y a d'Un²⁴ ». Extraire un signifiant de la langue est un autre mode de jouir. Et la fin de la cure analytique visera l'identification au symptôme comme mode de jouir singulier. Ce qui s'écrit est une nouvelle façon de faire avec la langue dans la parole. Le langage dans sa dimension symbolique n'est plus premier. C'est la langue comme *motérialité* jouissante qui prime. Le langage est ici élucubration sur la langue.

Pour conclure, nous dirons que la lettre traverse l'enseignement de Lacan et toute la cure analytique. Elle est liée à l'inconscient, ne cesse de l'interroger et lui fournit ses différentes écritures. Penser la lettre, c'est

penser l'inconscient, d'abord langage puis réel. À n'être pas là où elle est attendue, la lettre circule sans message ; chacun est assujéti à son pouvoir de le transformer. Pur signifiant, son pouvoir est central et anticipe le réel dès son apparition. Si le symptôme se déchiffre dans sa lecture de l'inconscient langage, il prendra valeur de réel où la lettre, remaniant le symptôme, lui devient équivalente et donne au sujet un nom, intraduisible, le nom de l'être. La lettre est nouée au corps quand, faisant littoral, elle donne la manière à la langue d'être matière du corps. La lettre fait trace de signifié dans et sur le corps. Parole et écrit, lecture et écriture, la lettre fixe l'être et fait contreponds à la fixation du symptôme. Le symptôme, lui, ne cesse de s'écrire, mais, reconnu par le sujet, il lui permet une nouvelle modalité d'en jouir qui fait identité.

Un usage spécifique de la lettre

K. est une jeune fille de confession musulmane. Elle est née de parents maghrébins de nationalités différentes. Quand je la reçois il y a trois ans, elle est en CM2. Elle a 10 ans. Elle dira : « Je ne comprends pas ce qu'on me demande. » Les premiers entretiens sont pour elle l'occasion d'évoquer son rapport à ses semblables, une sœur notamment. Devant une paire de baskets dans une boutique, ne sachant que faire, elle choisit comme sa sœur.

Au retour d'un confinement particulièrement difficile où elle reste confinée dans le noir et devant le miroir, elle me dit : « Connaissez-vous Marylin Monroe ? Et pourquoi Napoléon est-il célèbre ? »

Elle déclare d'emblée ne pas vouloir parler et demande à écrire. Je prends cela comme un axiome qui va orienter le travail et désigner ma place.

Elle déplie un savoir sur l'histoire du cinéma et date deux films avec Marilyn Monroe : *Les Hommes préfèrent les blondes* et *Certains l'aiment chaud*. Intéressée par les mangas, elle classe, trie, ordonne les clans, les lignées par nom. Elle dresse des listes et répartit les pourcentages des lignées selon leurs origines. Si la jeune fille qu'elle est soigne son apparence, son corps porte et marque la fatigue. Elle marche lentement, dit à voix basse ne pas avoir le courage d'articuler et s'endort régulièrement en séance, la tête dans les bras. Ce savoir qu'elle amène par écrit vise sa place dans l'Autre du langage par les figures tirées du cinéma, de l'histoire et de la littérature : Marylin Monroe, Napoléon et Rin, orpheline chinoise en lice pour une académie prestigieuse d'un empire. K. n'évoque aucun moment d'enfance ni aucun rêve.

Elle me demandera dans un second temps de lui poser des questions par écrit sous « forme de messages » sur Simon, un garçon qu'elle aime.

Ce sera un premier échange de lettres adressées. Apparaît dans le texte la crainte d'un demi-frère plus âgé qui la suit, l'épie et se montre susceptible de lui faire du mal. L'amour est interdit et il est interdit d'en parler. Elle pourra gommer la feuille jusqu'à la trouer, faisant disparaître toute trace de ce sujet. K. refuse de parler si elle n'a pas « le mot juste ». Et quand elle ne veut pas répondre, c'est avec un « hors-sujet » qu'elle décline la question. Si K. dispose du langage, la parole s'avère insuffisante à assurer le nouage de la langue et du corps. Les mots n'ont pas pris corps mais leur matérialité va lui donner un appui pour restaurer la béance imaginaire.

Sa demande portera ensuite sur une série de mots qu'elle me demande d'expliquer, mots tirés du manga *Black Lover* : « être déchu, relégué à un rang, aristocrate, altesse, hommage, sourire mélancolique ». Le dictionnaire sera le moyen de trouver quelques définitions. Un mot doit trouver sa définition. À un signifiant correspond une signification. À un mot correspond une chose.

Au retour des vacances d'été de 2023, elle me demandera si elle peut expliquer ses trois semaines au centre de loisirs. Elle prend alors la parole et s'exprime désormais à voix haute. Elle dessinera un centre O duquel elle fera partir trois flèches représentant chacune une semaine. La deuxième semaine aura été particulièrement « horrible », K. étant « maltraitée par une animatrice qui lui fait ramasser de la nourriture rapportée de chez elle pour une jeune ». Manger est précieux.

Un sentiment d'humiliation et de discrimination apparaît. Elle évoque deux scènes au collège où elle dit avoir dû défendre sa place en cours. Punie, collée, rabaissée, on la relègue au fond de la classe. « On laisse dormir l'élève ukrainien » alors qu'on lui demande à elle de « relever la tête ».

Elle fait part de son agitation : « Je me sens agitée et mélancolique. Je parle en classe et je ne comprends pas ce que je dis. Je ne comprends pas les mots qui sortent, ni le chant anglais. » Elle parle et chante à voix haute en cours.

Si écrire l'amour pour Simon l'apaise et « la met de bonne humeur », les mots qui sortent d'elle l'agitent. Les mots non réglés par la voix la persécutent. Ils parlent tout seuls. Le signifiant et le langage sont autonomes.

Constituée comme lieu d'adresse, désignée script, j'accueille ce travail qui passe par l'écrit, écrit comme lest d'une parole dérégulée. L'interdit se loge-t-il au cœur même de la langue qui fait silence ? Et quel usage fait-elle de la langue dans sa parole ?

Si la première partie du travail a consisté à repérer sa place dans l'Autre du langage et à questionner la langue française dans son rapport à l'histoire, la seconde permet-elle, par l'introduction d'un point de vue, de questionner sa place parmi les petits autres ? Le trajet de cette jeune fille décrit la façon dont les mots qui n'ont pas pris corps ont pris le corps. Sa formulation « je suis mélancolique » marque un tournant dans le travail et, trouvant force de voix, attrape en même temps le corps endormi. La posture se redresse, la tête se relève. Ce signifiant de l'Autre se corporise, c'est-à-dire fait prendre corps.

Elle reprend le sport arrêté avec le confinement lié à la covid : danse, natation, basket. Elle écrit « préparer une performance » mais ne peut rien en dire : « Pas le mot juste. »

Dernièrement, elle me disait écouter le chaoui et le kabyle, chants algériens, « à bien différencier par le son » du chant marocain. L'écouter traduire en un français quasi littéraire un chant chaoui, il me venait à l'esprit que son mode langagier portait sur la matière langagière, hors signification, un Dire qui dirait la performance, toute.

À la lumière des différentes définitions de la lettre chez Lacan, K. fait un usage particulier et spécifique de la lettre. Si la lettre est support matériel en 1957, puis litière, littoral en 1971, l'écriture du nœud en 1975 et son lapsus nécessitent un dire qui nomme une singularité de jouissance. Si les signifiants venant de l'Autre la persécutent (frère, animatrice, professeurs), la jouissance quasi autistique qu'elle fait de la lettre ne trouve-t-elle pas à se renouer par l'adresse qu'elle en fait ?

* ↑ Texte produit dans le cadre de la formation de l'Espace clinique Champagne Ardenne, 2023-2024.

1. ↑ J. Lacan, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Le Seuil, 1975, p. 42-45.

2. ↑ E. A. Poe, « La lettre volée », dans *Histoires extraordinaires*, Paris, Flammarion, 1965.

3. ↑ J. Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 12.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 225-240.

5. ↑ J. Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" », art. cit., p. 11-61.

6. [↑](#) *Ibid.*, p. 12.
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 30.
8. [↑](#) *Ibid.*, p. 45.
9. [↑](#) *Ibid.*, p. 23.
10. [↑](#) *Ibid.*, p. 35.
11. [↑](#) J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient, ou la raison depuis Freud », dans *Écrits, op. cit.*, p. 495.
12. [↑](#) *Ibid.*, p. 502.
13. [↑](#) L. Izcovich, « Lettre et nomination », *Figures de la psychanalyse*, n° 19, 2010-2011, p. 81-90.
14. [↑](#) J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient, ou la raison depuis Freud », art. cit., p. 501.
15. [↑](#) J. Lacan, « Lituraterre », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 11-20.
16. [↑](#) *Ibid.*
17. [↑](#) *Ibid.*
18. [↑](#) J. Lacan, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », art. cit., p. 42-45.
19. [↑](#) *Ibid.*
20. [↑](#) *Ibid.*
21. [↑](#) L. Izcovich, « Lettre et nomination », art. cit., p. 11.
22. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 29.
23. [↑](#) *Ibid.*, p. 104.
24. [↑](#) *Ibid.*, p. 12.

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

Lucile Mons

L'analyse, vers la géographie *

Ce texte est la reprise d'une intervention proposée le 19 septembre 2024 lors de la deuxième soirée du LIPP-Zone francophone. L'argument de la soirée était le suivant :

Il n'y a pas un seul propos humain, énonçait Lacan, qui ne soit profondément enraciné dans le racisme, "enraciné" dans la racine. Tous, tels que nous sommes ici, nous sommes tous des racistes, tout le monde en plus le sait, tout le monde passe son temps à tout faire pour que pratiquement finisse la race, mais il est tout à fait clair que c'est indéradicable.

La thèse de Lacan ne manquera pas de surprendre. Le contexte dans laquelle elle fut énoncée, pas moins. Nous sommes le 14 octobre 1972, à l'École belge de psychanalyse. À un qui hésitait à être membre de l'École belge de psychanalyse, qui restait « sur la réserve », et qui le questionnait sur le mode de « reproduction » des psychanalystes, Lacan fait une longue réponse. Il y évoquera la fonction de l'AE, de l'AME, du passeur, et finalement le mode de « recrutement » dans un groupe. Se pourrait-il qu'un recrutement se fasse autrement que par un aîné en position de prononcer : « Dignus est intrare » (Il est digne d'entrer) ? Se pourrait-il que l'on devienne psychanalyste autrement que « de père en fils » ? À l'occasion de ces développements, surgira alors cette thèse, sur le racisme. Quel en est le fondement ? Et pourquoi donc la prononcer à cette occasion ? Voilà ce que nous proposons de mettre à la question à l'occasion de cette seconde soirée du LIPP.

*

De l'école psychanalytique à l'imprimerie

C'est un *rapprochement* qui amène Lacan à introduire la notion de race, puis celle de racisme, dans la discussion qui nous intéresse. Quel rapprochement ? Celui entre, d'un côté, la didactique, c'est-à-dire la formation de l'analyste, et, de l'autre, la notion de reproduction : « Est-ce qu'il n'est

pas significatif que c'est précisément sur ces problèmes de didactique, de reproduction qu'achoppent les organisations ¹ ? », demande Jorion à Lacan.

Ce terme de reproduction est pour le moins surprenant quand il s'agit de parler de la manière dont on devient analyste, évidemment contradictoire avec une vision de l'analyste comme singularité. Pourtant, Lacan le reprend à son compte : « C'est très bien votre rapprochement là. Il se fait que cela va très bien. C'est aussi ce qui résulte de ce que j'appelais hier le discours, n'est-ce pas, ce qui résulte de l'existence du discours du maître. »

Si ce terme convient si bien à Lacan, c'est qu'il l'a lui-même employé dans « Situation de la psychanalyse en 1956 » :

Pour se transmettre [il est en train de parler de la Suffisance], faute de disposer de la loi du sang qui implique la génération, voire de celle de l'adoption qui suppose l'alliance, il lui reste la voie de la *reproduction imaginaire* qui par un mode fac-similé analogue à l'impression, en permet, si l'on peut dire, le tirage à un certain nombre d'exemplaires, où l'unique se pluralise.

Ce mode de multiplication n'est pas sans trouver dans la situation des affinités favorables. Car n'oublions pas que l'entrée dans la communauté est soumise à la condition didactique, et il y a bien quelque raison pour que ce soit dans le cercle des didacticiens que la théorie qui fait de l'identification au moi de l'analyste la fin de l'analyse, ait vu le jour ².

Déjà, donc, quinze ans avant notre discussion, le refus d'une modalité de formation des analystes qui ne serait que reproduction à l'identique occupe Lacan. Le modèle qu'il utilise à ce moment-là est celui de l'impression : à partir d'un même caractère, original, on peut reproduire indéfiniment des copies. La distinction qui vaut est celle entre le caractère et la copie. Entre les reproductions elles-mêmes, pas de distinction, pure indifférenciation. Dans ce modèle-là de la « reproduction » de l'analyste, ce n'est pas seulement l'indistinction des copies qui apparaît mais, aussi, le fait qu'elles ne soient *que* des copies, toujours trop pâles de ne pas être l'original. Ce que vise la critique de Lacan, c'est la transformation de l'école en une structure figée, un type d'organisation qui fait groupe et qui empêche l'autorisation de l'analyste, c'est-à-dire, aussi, son *devenir auteur* de sa pratique, de son acte. Le groupe visé produit une hiérarchie dont les coordonnées sont imaginaires, mode de reproduction *par défaut*. D'ailleurs, la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École » commencera par poser comme solution au problème de la société psychanalytique la distinction entre hiérarchie et *gradus* ³, cherchant une manière de marquer des *positions différentes* autrement que par la hiérarchie.

Ces considérations peuvent sembler bien loin de notre question. Pourtant, il me semble qu'elles sont au contraire centrales. En effet, les quelques

occurrences du problème du racisme chez Lacan sont souvent liées à la question de l'école psychanalytique. Je crois qu'une question qui obsède Lacan est celle de comprendre pourquoi les « sociétés » psychanalytiques n'échappent pas aux phénomènes de ségrégation. Peut-on aller jusqu'à affirmer que c'est l'école psychanalytique qui impose la question du racisme à Lacan ? Peut-être pas... Mais il semble en tout cas que, sur ce problème, l'école psychanalytique est son *terrain* (au sens de l'anthropologie).

De l'imprimerie à l'horticulture

Revenons à nos moutons, c'est-à-dire à la réponse que Lacan fait à Jorion : « C'est [donc ce phénomène de reproduction des analystes] aussi ce qui résulte de ce que j'appelais hier le discours, n'est-ce pas, ce qui résulte de l'existence du discours du maître. Il en résulte des races qui se reproduisent, je veux dire qu'il faut avoir une notion de race tout de même, une approximation qu'il faut juste prendre ne fût-ce qu'au niveau de l'horticulture ; on y voit bien que [...] parce que là..., on produit et on reproduit des choses qui ne passent pas par le sexe, mais par..., on prend une serpette, on fait des greffes, on fait ce qu'il faut pour produire des fleurs particulièrement soignées. Le discours du maître, c'est ça qui fait l'être parlant. Le maître, ça se reproduit ⁴. »

Ce propos est aussi important que complexe ! Il nous donne une idée de ce qui fait le caractère « indéracinable » du racisme : si la race découle du discours, et en particulier du discours du maître, et si le discours du maître fait l'être parlant, on comprend qu'aucun être parlant n'échappe à la race et au racisme. Se repose à nouveaux frais la question de savoir si la psychanalyse peut faire exception, et si oui comment. Cette question se pose d'autant plus que Lacan, dans la réponse qu'il donne, semble indiquer une voie de sortie – possible seulement – du côté de la psychanalyse.

Il me paraît important de noter le déplacement que Lacan produit par rapport à notre citation de la « Situation de la psychanalyse en 1956 » : si dans ce dernier texte, le mot de « race » n'est pas employé, on peut considérer pourtant que son idée y est sous-jacente. Lacan – non sans humour – y dégage des catégories, qui ressemblent à des caractères (non pas au sens de l'imprimerie cette fois, mais au sens des moralistes) : Suffisance, Petit-Soulier, Bien-Nécessaire, Béatitude... Or, nous avons vu que le principe organisateur de cette catégorisation est celui d'une identification imaginaire.

Ainsi la race est-elle thématifiée, nommée, corrélativement au déplacement qui va des effets de l'identification imaginaire aux effets de l'accrochage de l'être parlant aux discours. Cela n'a bien sûr rien d'anodin.

Un passage de « L'étourdit » – dont Lacan date l'écriture en juin 1972, c'est-à-dire quelques mois avant notre discussion mais aussi en même temps que la leçon du séminaire ... *Ou pire* qui articule racisme et jouissance (leçon du 21 juin 1972) – peut nous aider :

Je m'explique : la race dont je parle n'est pas ce qu'une anthropologie soutient de se dire physique, celle que Hegel a bien dénotée du crâne et qui le mérite encore d'y trouver bien après Lavater et Gall le plus lourd de ses mensurations.

Car ce n'est pas là, comme on l'a vu d'une tentative grotesque d'y fonder un Reich dit troisième, ce n'est pas là ce dont aucune race se constitue (ce racisme-là dans le fait non plus).

Elle se constitue du mode dont se transmettent par l'ordre d'un discours les places symboliques, celles dont se perpétue la race des maîtres et pas moins des esclaves, des pédants aussi bien, à quoi il faut pour en répondre des pédés, des scientes, dirai-je encore à ce qu'ils n'aillent pas sans des sciés.

Je me passe donc parfaitement du temps du cervage, des Barbares rejetés d'où les Grecs se situent, de l'ethnographie des primitifs et du recours aux structures élémentaires, pour assurer ce qu'il en est du racisme des discours en action.

J'aimerais mieux m'appuyer sur le fait que des races, ce que nous tenons de plus sûr est le fait de l'horticulteur, voire des animaux qui vivent de notre domestique, effets de l'art, donc du discours : ces races d'homme, ça s'entretient du même principe que celles de chien et de cheval.

Ceci avant de remarquer que le discours analytique pour toute ça à contre-pente, ce qui se conçoit s'il se trouve en fermant sa boucle le réel.

Car c'est celui où l'analyste doit être d'abord l'analysé, si, comme on le sait, c'est bien l'ordre dont se trace sa carrière ⁵.

Dans ce passage, Lacan affirme d'abord que le racisme ne se fonde pas d'une essentialisation de caractères physiques (ce qui ne veut pas dire que le racisme ne soit pas profondément lié au corps) : la localisation d'une infériorité par le corps et par des attributs physiques n'est que le support imaginaire de ce qui s'enracine dans la logique même du discours en tant que tel (sans qu'il ait besoin pour cela d'être thématiquement raciste). Autrement dit, la distinction par le corps, si elle est essentielle et première politiquement, socialement, historiquement, n'est que secondaire psychiquement. Elle est le support de ce qui existe par le discours.

Il éclaire aussi cette articulation du discours à la race : « La race se constitue du mode dont se transmettent par l'ordre d'un discours les places symboliques, celles dont se perpétue la race des maîtres et pas moins des esclaves, des pédants aussi bien, à quoi il faut pour en répondre des pédés, des scientes, dirai-je encore à ce qu'ils n'aillent pas sans les sciés. »

Ce qu'on peut comprendre ici, c'est qu'il y a une surdétermination des discours, du fait de leur ordre et de la manière dont se transmettent les places que cet ordre impose. Le terme de transmission est important, car il nous ramène bien à la question de la reproduction, de la didactique. Il nous dit aussi que le racisme a à voir avec ce qui surdétermine le sujet, aux places qui lui préexistent et auxquelles il ne peut que s'accrocher pour être dans le monde. Ce qu'on remarque, c'est la structure duelle que Lacan met en avant : il y a toujours l'Autre de l'Un. En d'autres termes, la façon dont le discours du maître s'organise à partir d'un S_1 pose une ligne de partage entre les inclus et les exclus. Comme l'écrit Sidi Askofaré, le discours du maître produit « des modes réglés de traitement de la jouissance qui ne se posent qu'en s'opposant, qui ne sont l'Un que de l'Autre ⁶ ».

Il y a donc une tendance du discours du maître à produire de la race. Pourtant, dans la citation de « L'étourdit » que j'ai rappelée, Lacan termine en parlant du « racisme des discours en action ». Le discours du maître n'est donc pas le seul discours concerné. Dans son article, Sidi Askofaré poursuit ainsi sa lecture : la montée des phénomènes de ségrégation apparaît comme liée « non pas à un seul discours, mais à l'existence des discours comme tels, y compris l'analytique, dès lors qu'ils se structurent autour d'un Père idéal ou d'un signifiant idéal. De ce point de vue, on peut affirmer que c'est d'un seul et même mouvement que s'instaurent les ségrégations, que s'engendrent les fraternités et que s'affirment les solidarités. C'est même pourquoi on peut aller jusqu'à parler d'un "racisme des discours" ». »

Voici ce que je comprends : il y aurait donc deux aspects de l'ancrage du racisme dans les discours. D'abord, le fonctionnement propre du discours du maître autour d'un S_1 organisateur et produisant une dichotomie par laquelle l'Un a besoin d'un Autre. C'est ce dont parle Lacan, me semble-t-il, lorsqu'il désigne la transmission des places symboliques. Ensuite, ce qui se produit de l'accrochage à un discours en lui-même, quel qu'il soit, lorsque cet accrochage se fait sans circulation possible, lorsqu'il est rigide. Je ne suis pas sûre de cette formule, mais je la tente pour la soumettre à la discussion : tout discours est raciste lorsqu'il se met à fonctionner comme S_1 .

Le modèle de l'horticulture mais aussi celui de la domestication intéressent Lacan en ce qu'ils sont dirigés par le discours, en ce qu'ils sont des discours en action : sélection de ce qui est à reproduire ou pas, à conserver ou non, partage du monde, court-circuitage du sexe et de la perte qu'il implique. À cet égard, on peut rappeler combien le métissage était une obsession des logiques coloniales. C'est un point sur lequel insistent Sophie Mendelsohn et Livio Boni dans leur livre *La Vie psychique du racisme* ⁸.

Pour rendre concrète la façon dont cette question se pose dans les colonies, on peut se reporter à *La Chair de l'Empire*⁹ de l'historienne et anthropologue Ann Laura Stoler. Elle étudie les colonies européennes de l'Asie du Sud-Est, en particulier les Indes néerlandaises (mais elle parle aussi de la France). Elle cherche à explorer la façon dont la construction raciale de l'ordre colonial dépend d'une construction politique et sociale de l'intimité. Elle produit donc une microphysique de l'ordre colonial en étudiant l'interdépendance de la production du corps individuel et du corps politique. Elle va donc s'intéresser à la conjugalité, à la moralité, à l'éducation des enfants... J'ai été très intéressée par la formulation suivante, que Stoler utilise dans son chapitre sur Foucault, celle de « valeur différentielle du corps », permettant de lire la racialisation du corps comme production d'un corps autre qui constitue le soi par retour, et faisant apparaître le procès de différenciation comme primordial (à l'opposé de toutes les lectures qui font du racisme une difficulté à accepter l'altérité). Ainsi écrit-elle :

L'injonction de Hardy¹⁰ importe pour ce qu'elle dit mais aussi pour ce qu'elle tait. La vie des familles blanches se définissait en opposition à des formes d'unions plus répandues sur lesquelles prospéraient les colonialismes. Elles incluaient les arrangements forcés et financiers de services domestiques et sexuels avec des gouvernantes, entretenues comme amantes, et des bonnes dont les enfants étaient engendrés par leurs employeurs européens. Ces arrangements et ces échanges de biens et de services étaient conclus avec des femmes locales classées comme « asiatiques », « africaines », « de couleur » ou « noires ». La solution de Hardy – que des femmes blanches s'occupent des hommes blancs – était ainsi couramment employée pour contrecarrer ce qui apparaissait de plus en plus, au sein des empires français et néerlandais du début du XX^e siècle, comme un problème social et un danger politique : une population croissante d'enfants métissés nés d'unions « mixtes », d'hommes « devenus indigènes » ou progressivement éloignés de leur culture, d'enfants européens trop enclins aux nourritures locales ou trop versés dans les savoirs autochtones¹¹.

De l'horticulture à la politique coloniale, il n'y a qu'un demi-pas !

Comment comprendre, maintenant, l'articulation de cette thèse avec celle que Lacan développe au même moment, et qui met l'accent sur la jouissance plutôt que sur le discours (bien que ces deux repères soient intrinsèquement liés, le fait de mettre l'accent sur l'un ou sur l'autre importe) ? Voici ce que Lacan dit à la toute fin de la leçon du 21 juin 1972 d'... *Ou pire* : « Puisqu'il faut bien tout de même ne pas vous peindre uniquement l'avenir en rose, sachez que ce qui monte, qu'on n'a pas encore vu jusqu'à ses dernières conséquences, et qui, lui, s'enracine dans le corps, dans la fraternité du corps, c'est le racisme. Vous n'avez pas fini d'en entendre

parler ¹². » Dans ces propos, Lacan pointe des *conditions spécifiques* – celles que produit la fraternité des corps – favorables à la montée du racisme.

De la même manière, en 1967, dans l'« Allocution sur les psychoses de l'enfant », Lacan distingue l'Empire, qui produit constitutivement une distinction des espaces, des places et des lieux de pouvoir, des impérialismes, la « mondialisation », qui semblent rendre nécessaire une ségrégation *a posteriori*. On retrouve bien dans les impérialismes cette *fraternité des corps* déjà évoquée : « Les hommes s'engagent dans un temps qu'on appelle planétaire, où ils s'informeront de ce quelque chose qui surgit de la destruction d'un ancien ordre social que je symboliserai par l'Empire tel que son ombre s'est longtemps encore profilée dans une grande civilisation, pour que s'y substitue quelque chose de bien autre et qui n'a pas du tout le même sens, les impérialismes, dont la question est la suivante : comment faire pour que des masses humaines, vouées au même espace, non pas seulement géographique, mais à l'occasion familial, demeurent séparées ¹³ ? »

Dans la discussion que nous commentons, Lacan pointe le caractère indéracinable du racisme, conditionné par l'existence même des discours. Pourtant, nous voyons qu'au même moment, il met en avant des *conditions spécifiques* qui favorisent la montée du racisme. Le racisme est-il indéracinable ou historiquement déterminé ?

La leçon d'... *Ou pire* à laquelle nous faisons référence est tout entière orientée par l'articulation entre corps et discours. Le corps, nous dit Lacan, est support du discours qui le surdétermine. Et Lacan de continuer : « Encore faut-il faire attention quand on dit que c'est le corps. Ce n'est pas forcément un corps. À partir du moment où on part de la jouissance, ça veut dire que le corps n'est pas tout seul, qu'il y en a un autre. Ce n'est pas pour cela que la jouissance est sexuelle, puisque je viens de vous expliquer cette année que le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle n'est pas rapportée, cette jouissance. C'est la jouissance de corps à corps. Le propre de la jouissance, c'est que quand il y a deux corps, encore bien plus quand il y en a plus, on ne sait pas, on ne peut pas dire lequel jouit ¹⁴. »

L'immixtion des jouissances, qui est de structure, mais qui est aussi favorisée par des coordonnées historiques (comme le passage de l'Empire aux impérialismes), n'est-ce pas précisément ce qui conduit les sujets à fixer par le discours *une distinction* ? En tout cas, n'oublions pas que c'est précisément « l'homme sans monde » (comme le dirait la philosophe Émilie Hache ¹⁵), c'est-à-dire cet homme universel issu du discours de la science, l'homme moderne occidental, qui a produit aussi bien le colonialisme que le génocide. N'oublions pas non plus que c'est la question de la race – quelles

que soient les formes qu'elle prend, celle du vêtement par exemple – qui définit les lignes de partage politique des sociétés postcoloniales que nous sommes. Loin de régler le problème du racisme, la situation de postcolonialité a redoublé l'immixtion des jouissances – qui est de structure – par un support imaginaire (le fantasme de « Grand Remplacement » en est le meilleur exemple). Commentant le passage d'... *Ou pire* déjà cité, Sophie Mendelsohn et Livio Boni écrivent : « On entend aussi et peut-être surtout, dans les mots de Lacan, que le corps racisé n'a rien perdu en situation postcoloniale de sa fonction de recours imaginaire pour territorialiser la différence des modes de jouissance, et cela d'autant plus que ces différences ne sont plus aussi facilement assignables spatialement et symboliquement qu'en situation coloniale ¹⁶. »

C'est aussi bien l'« Allocution sur les psychoses de l'enfant » (« des masses humaines, vouées au même espace, non pas seulement géographique, mais à l'occasion familial ») que cette lecture du racisme comme une tentative de « territorialisation de la différence des modes de jouissance » qui m'ont inspiré ce titre, « Vers la géographie ».

Si la topologie est ce qui permet de penser l'espace produit par le rapport entre intériorité et extériorité du sujet, la géographie pourrait être ce qui – par l'intermédiaire des discours qui, ne l'oublions pas, fonctionnent à partir de *places* – permet de penser le rapport entre les jouissances, les conditions aussi bien de leur distinction que de leur mise en relation.

La psychanalyse, de l'horticulture à la géographie

À la fin du propos que nous discutons, Lacan indique une possible sortie de la psychanalyse à l'égard du racisme, l'histoire psychanalytique étant la « seule qui soit arrivée à décoller quelque chose comme “autonomisant” ». Je lis ce mot « autonomisant » comme la manière dont la psychanalyse répond ou peut répondre à l'énigme de la « territorialisation de la jouissance » autrement que par le racisme, en visant à la « différence absolue ¹⁷ ».

Comment l'analyste pourrait-il viser la « différence absolue » en n'étant lui-même qu'une copie ? N'est-ce pas seulement depuis la singularité de son symptôme d'analyste qu'il peut s'autoriser, et s'autoriser une telle visée ?

Dès lors, c'est dans le discours analytique, le dispositif, qu'il faut chercher les coordonnées géographiques de cette différence. C'est ainsi que je comprends la fin du passage de « L'étourdit » que j'ai cité : « Ceci avant de remarquer que le discours analytique pour toute ça [le racisme des discours

en action] à contrepenne, ce qui se conçoit s'il se trouve en fermer de sa boucle le réel¹⁸. »

Voici ce qu'en écrit Claude Léger : « C'est que le discours analytique renverse les positions discursives acquises et les parcourt toutes. Il ne se constitue que de cette ronde des discours, ce que l'analysant éprouve dans l'analyse, qu'il a pu aborder à partir de l'un quelconque d'entre eux : DM, DU ou DH¹⁹. » Cette interprétation est confirmée par la suite de la réponse de Lacan : « Car c'est celui où l'analyste doit être d'abord l'analysé, si, comme on le sait, c'est bien l'ordre dont se trace sa carrière²⁰. » Ce que Lacan met en avant, c'est bien la circulation entre les places d'un discours et entre les discours. En d'autres termes, le discours analytique serait le seul à se fonder d'une circulation.

En préparant ce travail, il m'est apparu combien la « Proposition de 1967 » sur la *passé* était liée à notre question. En choisissant le *gradus* plutôt que la hiérarchie, Lacan n'a-t-il pas cherché à produire des places symboliques qui sont des lieux, des points – mais pas des points d'arrêt ? Ce qui importe, ce ne sont pas tant ces places que la circulation qu'elles permettent de produire. L'analyste ne fait que passer ! Sans places, pas de circulation, mais sans circulation, pas d'analyse. Cette question a pour Lacan un lien profond avec celle de la résistance de l'analyste. Il me semble que cela apparaît bien là : résister, c'est aussi produire une force d'inertie, résister au mouvement. Résistance : c'est ce qui se produit quand l'analyste s'accroche et s'identifie de manière imaginaire à une place dans un discours, ou bien, pour le dire autrement, lorsqu'il oublie qu'il n'opère qu'à ne faire que passer.

*  LIPP Zone francophone. Soirée débat du 19 septembre 2024.

1.  « Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse », 14 octobre 1972, *Quarto* (supplément belge à *La Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*), n° 5, 1981, p. 4-22.

2.  J. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 475-476.

3.  J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 243.

4.  « Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse », art. cit.

5.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 462-463.

6. [↑](#) S. Askofaré, « De l'antipathie des discours universitaire et analytique », *Champ lacanien*, n° 19, Paris, 2017, p. 132.
7. [↑](#) *Ibid.*
8. [↑](#) L. Boni et S. Mendelsohn, *La Vie psychique du racisme*, Paris, La Découverte, 2021.
9. [↑](#) A. L. Stoler, *La Chair de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2013.
10. [↑](#) Georges Hardy est l'un des principaux théoriciens de la politique éducative dans les colonies françaises et Stoler commente ici cette formule de Hardy (1929) : « L'Homme reste homme tant qu'il est sous le regard d'une femme de sa race. »
11. [↑](#) A.-L. Stoler, *La Chair de l'Empire*, *op. cit.*, p. 21
12. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 236.
13. [↑](#) J. Lacan, « Allocution sur les psychoses de l'enfant », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 362-363.
14. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, *op. cit.*, 2011, p. 225.
15. [↑](#) É. Hache, *De la génération*, Paris, La Découverte, 2024, p. 64.
16. [↑](#) L. Boni et S. Mendelsohn, *La Vie psychique du racisme*, *op. cit.*, p. 207.
17. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 248.
18. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », *art. cit.*, p. 463.
19. [↑](#) C. Léger, « *Quoad castrationem* », *Mensuel*, n° 86, Paris, EPFCL, mars 2014, p. 45.
20. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », *art. cit.*, p. 463.

Mohamed Kadari

Le réel dans le racisme *

Pour soumettre au débat quelques idées ramassées sur le sujet du racisme, je mettrai en tête de mon propos une citation de Lacan, dans *Télévision*, où il nous dit que « le discours psychanalytique [...] fait promesse [...] d'introduire du nouveau ¹ ». C'est dans ce même texte qu'il prophétise la montée du racisme. En effet, le discours psychanalytique interroge sans complaisance les automatismes psychiques qui se répètent, pour éclairer les différents modes de liens sociaux.

Les formules chocs de Lacan sont nombreuses, et parmi elles, une citation du 14 octobre 1972 fait argument à notre rencontre de ce soir : « Il n'y a pas un seul propos humain qui ne soit profondément enraciné dans le racisme, enraciné dans la racine, tous tels que nous sommes ici, sommes tous des racistes, tout le monde en plus le sait, tout le monde passe son temps à tout faire pour que pratiquement finisse la race, mais il est tout à fait clair que c'est indéracinable ². » À propos de cette formule sur laquelle nous allons revenir, j'aimerais avant tout m'arrêter sur le contexte et l'objet de cette proposition qui conduisent à cette prophétie. Lacan répond à un psychanalyste belge sur la reproduction des psychanalystes dans le dispositif de la passe pour parvenir à la question du racisme.

La pratique analytique est enracinée dans le traitement de la singularité du cas. C'est une clinique du réel intraitable, de l'impossible à supporter, un réel qui ouvre au champ du dire. Nul besoin de charité, de paternité et encore moins de filiation pour produire des psychanalystes. La psychanalyse n'est pas une affaire de père en fils.

L'enjeu est éthique. Cela nous rappelle les racines de l'histoire psychanalytique et l'excommunication de Lacan de l'IPA, conséquence de son refus de reproduire le discours des suffisants didacticiens. La reproduction n'est pas la production et encore moins l'issue de la passe, car ce qui passe n'est jamais une reproduction du même, mais plutôt une expérience inédite, un témoignage singulier d'un psychanalyste qui décide de se dire, visant

un dire propre, nouveau, et qui ne peut d'aucune façon se reproduire. C'est le dévoilement des choses. Lacan nous dit que *lalangue* « article des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l'être parlant supporte de savoir énoncé ³ ». C'est une jouissance qui passe et qui s'éprouve, faisant la preuve du réel en jeu. La reproduction des ânes à liste, comme les qualifie Lacan dans *Les non-dupes errent*, quand ils sont plutôt dans la série, sans qu'un dire puisse témoigner d'un savoir nouveau mais est plutôt un savoir énoncé, toujours le même, cette reproduction fournit des psychanalystes dociles, lavés de tout soupçon.

« C'est dans le cercle des didacticiens, nous dit Lacan, que s'est avouée et se professe la théorie qui donne pour fin à l'analyse l'identification au *moi* de l'analyste ⁴ », « l'identification à l'image qui donne au groupement son idéal ⁵ ». L'école de Lacan est une école de la passe qui ne fait pas l'impasse sur le réel de l'expérience et rompt la routine de la pratique psychanalytique.

Cette tendance à la reproduction est teintée d'un vouloir du bien charitable, qui n'est pas sans rappeler l'argument du colonisateur qui prétend civiliser le sous-développé, d'*hommestiquer* l'indigène, ce sauvage en mal d'homme. Une charité qui a son prix, celui de réduire cet Autre au même, au mépris de sa différence, de sa singularité, de l'originalité de sa culture, dissoute au profit du même. Il s'agit de lui imposer un savoir, une idéologie faite de mesures répressives et ségréguatives. C'est « l'opium et le bâton ⁶ », titre d'un vieux film sur la colonisation de l'Algérie.

Toutes ces exactions feront dire à Freud que « l'homme essaie de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain ⁷ ». Qu'il faille aimer ce prochain comme soi-même est un commandement cruel que Freud a refusé.

La colonisation nous éclaire sur la logique de ce symptôme comme malaise social et qui, comme le souligne Lacan, constitue le paradigme du racisme et des ségrégations qui en découlent. Il s'agit de la domination d'un peuple en lui imposant un idéal morbide. Une domination qui s'établit par une force militaire épouvantable, qui s'étend progressivement aux champs économique, social et culturel.

Dans le narratif colonial, j'ai découvert un reportage, au demeurant louable, sur les anciens instituteurs à l'époque de la colonisation, qui s'intitule *Le Maître et l'Indigène* ⁸. S'agit-il d'une équivoque qui reflète la réalité sociale de l'époque, d'une ségrégation particulière et spécifique du maître qui civilise l'indigène ? Nous sommes loin du maître qui élève son élève.

Cette ségrégation consiste à domestiquer l'indigène, sorti blanchi sous le harnais et bien docile.

Au-delà des séquestres et de l'expropriation des biens par la colonisation, s'ajoute la véritable domination qui se fonde sur une discrimination civile, avec l'invention d'un code spécifique constitué d'ensembles d'infractions spéciales à l'indigénat. Ce code met les colonisés sous la tutelle d'un gouverneur civil au pouvoir étendu qui muselle et réduit l'indigène au silence. Cela me conduit à cette citation de Césaire, dans les *Cahiers d'un retour au pays natal* de 1932 : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche ⁹. »

La diabolisation de l'étranger, aujourd'hui conséquence de ce passé colonial qui ne passe pas, en fait l'argument central du discours haineux. Si l'étranger n'est pas tenu pour un sous-développé qu'il faut polir selon un idéal totalitaire, il est le responsable du dérèglement d'un mode de vie et de l'égarement de notre jouissance. Dans les deux cas, dans le colonialisme comme dans le racisme, il s'agit d'assujettir et de réduire l'Autre au même ; une manière de l'assimiler par forçage, une assimilation synonyme d'aliénation.

Cette diabolisation raciale nous renvoie à cette autre diabolisation, celle de la femme. La violence faite aux femmes, qui est toujours d'actualité, est une haine de son être et de sa jouissance spécifique. Cette violence nous renvoie à un traité du xv^e siècle, intitulé *Malleus maleficarum, Le Marteau des sorcières* ¹⁰, écrit par deux dominicains et inquisiteurs, Henri Institoris et Jacques Sprenger, pour la chasse aux sorcières. Cette forme de ségrégation est parvenue jusqu'à Freud, qui a rédigé sur elle un texte en 1922 intitulé « Une névrose démoniaque au xvii^e siècle ».

Je reviens à la première formule, qui certes nous surprend, mais progressivement nous éclaire sur l'essor du racisme et sur ses racines obscures. Ce symptôme du malaise social, qui sème le trouble et fragmente les liens sociaux, nous conduit au débat de ce soir, sans appliquer de critères normatifs, mais aussi sans complaisance ou simplification idéologique. Il s'agit de nous interroger sur le repérage des signes du réel du racisme enraciné en l'homme.

Il s'agit de partir de ce réel dont Lacan situe la source comme « jouissance hors sens qui se répète ». Qu'est-ce que cette jouissance démoniaque et énigmatique qui semble orchestrer les scénarios commandant les structures sociales et les liens entre les parlêtres ? Cette jouissance intraitable et indéracinable se répète en répétant le symptôme. Une jouissance qui va du simple au pire, selon la formule de Lacan. « La jouissance, c'est le

tonneau des Danaïdes, avance-t-il, [...] une fois qu'on y entre, on ne sait pas jusqu'où ça va. Ça commence à la chatouille et ça finit par la flambée à l'essence. Ça, c'est toujours la jouissance ¹¹. » Il faut dire que cette formule n'est pas sans évoquer le thème de nos prochaines journées nationales sur la pulsion de mort, son bruit et sa fureur.

De la chatouille à la flambée à l'essence, du bruit à la fureur, voilà qui semble donner la mesure de l'étendue de cette jouissance qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, soit le réel impossible et insupportable. Comment peut-on situer le racisme, qui va du simple rejet de l'étranger à l'agressivité meurtrière, d'une haine jalouse à une haine solide de l'être ? N'est-ce pas cette irruption de jouissance meurtrière qui a caractérisé la violence du nationalisme, du fascisme et de l'intégrisme... exactions avec leurs cortèges de haine, de cruauté et de destruction ?

S'agit-il de cette jouissance dont le défaut rend l'univers vain, comme nous l'indique Lacan dans « Subversion du sujet... » : « Que suis-je ? Je suis à la place d'où se vocifère que "l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Être". [...] Elle s'appelle la jouissance, et c'est elle dont le défaut rendrait vain l'univers ¹². »

Ce dernier passage, difficile, me fait revenir quelques lignes plus haut, à la même page, où il s'agit de « ce qui manque au sujet pour se penser épuisé par son *cogito*, à savoir ce qu'il est d'impensable. Mais d'où provient cet être qui apparaît en quelque sorte en défaut dans la mer des noms propres ¹³ ? » Cet être qui apparaît en défaut, ce manque à être, aucun signifiant ne peut le représenter totalement. Et, comme le souligne Pierre Bruno dans son ouvrage *Qu'est-ce que rêver ?*, « aucune ontologie de l'existence n'est pensable ¹⁴ ».

Face à ce manque à être, à ces impasses de la jouissance, il y a les trois passions de l'être que Lacan a distinguées : l'amour, la haine et l'ignorance. Face à ce manque à être, l'amour est demande d'être dans une illusion de faire un, une illusion soutenue par un ne rien vouloir savoir de ce manque structural. L'amour ne suffit pas, voire même peut conduire à la déception, à la *jalouissance*, à l'hainamoration. À l'inverse de l'amour trompeur, la haine se refuse à cette mascarade, à cette tromperie sur le manque, c'est une haine lucide du manque toujours là et que le haineux ne sait que trop.

Je vous propose de nous arrêter plus particulièrement sur la haine et l'ignorance crasse, comme la qualifie Lacan, puisqu'il est difficile de rencontrer la passion d'amour dans le racisme. La haine est « à la jonction de l'imaginaire et du réel », comme nous le rappelle Colette Soler dans son ouvrage *Les Affects lacaniens* ¹⁵, citant le *Séminaire I*.

Il y a une distinction importante à faire entre l'hainamoration, qui est l'envers de l'amour, et la haine, la vraie, une haine de l'être, une haine distincte de la haine jalouse, laquelle repose sur l'avoir, soit l'objet de la jalousie. La vraie haine vise l'être sans que l'objet soit impliqué, c'est une haine d'une lucidité cruelle. Lacan nous dit dans *Encore* : « La haine est bien ce qui s'approche le plus de l'être, que j'appelle l'ex-sister. Rien ne concentre plus de haine que ce dire où se situe l'ex-sistence ¹⁶. » Il me semble que ce dire de haine vise le réel de l'existence.

Au terme de ce parcours et pour revenir à la promesse de la psychanalyse dont parle Lacan, celle d'introduire du nouveau, quelle issue peut-on envisager au racisme indéracinable ? Il me semble que des réponses toujours singulières sont à inventer pour chaque sujet à l'issue de son analyse. Je retiens qu'une fin d'analyse conduit le sujet à se reconnaître dans ses modalités de jouissance et sait s'en débrouiller. Assumer son identité de jouissance et en être responsable lui permet de se séparer de l'Autre.

Dans son article « L'identité de fin », Colette Soler nous indique qu'il s'agit dans une analyse de « restituer aux sujets une place dans un lien social qui passe par la désaliénation des sujets ¹⁷ ».

En guise de conclusion, je dirai que ce travail n'a pas été sans effets, ouvrant sur d'autres questions, dont certaines me sont propres et d'autres me renvoient à ma pratique clinique et son *pastout* savoir. J'aimerais dire que le traitement du racisme m'a servi de prétexte favorable à m'interroger sur l'éthique et la politique du discours psychanalytique, une question qui vise le fondement de notre pratique et repose sur cette exigence de n'être pas raciste dans sa pratique.

Il s'agit également de ce qui a constitué le socle de nos échanges au LIPP, des questions autour de la subjectivité de notre époque sans parti pris idéologique. Cela m'évoque cette réponse de Freud, ô combien sobre et juste. Interrogé sur son orientation politique, il répond : « Je suis couleur chair » ; cette chair reflète le désir caché sous la peau et dont Lacan nous dit dans le *Séminaire II* : « La chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face ¹⁸. »

*  LIPP Zone francophone. Soirée débat du 19 septembre 2024.

1.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 530.

2. [↑](#) J. Lacan, « Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse », 14 octobre 1972, *Quarto*, n° 5, 1981, p. 8.
3. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 127.
4. [↑](#) J. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 487.
5. [↑](#) *Ibid.*, p. 489.
6. [↑](#) *L'Opium et le Bâton*, réalisé par Ahmed Rachedi, 1969.
7. [↑](#) S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, tr. fr. C. et J. Odier, Paris, Puf, 1986, p. 64-66.
8. [↑](#) F. Sadki, *Le Maître et l'Indigène*, France 3 Lorraine Champagne Ardenne et France Télévisions, 2013.
9. [↑](#) A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Bordas, 1947.
10. [↑](#) H. Institoris et J. Sprenger, *Le Marteau des sorcières (Malleus Maleficarum)*, trad. A. Danet, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
11. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 83.
12. [↑](#) J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits, op. cit.*, p. 819.
13. [↑](#) *Ibid.*
14. [↑](#) P. Bruno, *Qu'est-ce que rêver ?*, Toulouse, Érès, 2018, p. 371.
15. [↑](#) C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, Puf, 2011, p. 85.
16. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 110.
17. [↑](#) C. Soler, « L'identité de fin », *Revue du Champ lacanien*, n° 6, Paris, 2008, p. 85.
18. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Points, coll. « Essais », 1978, p. 214.

ÉCHO

David Frank Allen

De la spatialisation *

« La nouveauté méthodique des aperçus du D^r Minkowski est leur référence au point de vue de la structure, point de vue assez étranger, semble-t-il, aux conceptions des psychiatres français pour que beaucoup croient encore qu'il s'agit là d'un équivalent de la psychologie des facultés. »

J. Lacan ¹

Dans le sillage du rationalisme morbide, Eugène Minkowski va élaborer la notion de structure, que Lacan va commenter. La notion de structure psychotique implique un rapport particulier au temps et à l'espace : « Les notions bergsoniennes nous faisaient supposer l'existence de deux grands groupes de troubles mentaux : l'un caractérisé par une déficience de l'intuition et du temps vécu, et par une hypertrophie concomitante des facteurs d'ordre spatial, l'autre par un état de choses inverse ². »

Dans l'après-guerre, Henri Faure publia une étude de la spatialisation concernant les objets ³ – paquet, poupée, carton ficelé, etc. C'est à partir de l'objet *concret* qu'il a cherché à « dénouer le processus morbide ⁴ ». La notion de *délire d'objet* est définie comme suit par l'auteur : « Tout délire qui englobe, de façon durable, un objet matériel concret, précis, observable ⁵ » et qui fait appel à « la notion de croyance ⁶ ».

B., qui s'appellera plus tard « Mignonne de Bergerac », occupait un poste de préceptrice en Autriche avant la Première Guerre mondiale ⁷. La Soupirante, comme la nomme Faure, fut renvoyée en France pour des raisons qui ne sont pas explicitées mais que nous pouvons inférer du texte. Dans un deuxième temps, nous la voyons confondre son fiancé perdu avec Jésus-Christ et se « livrer à des extravagances à l'église ⁸ ». L'amour de Jésus va ensuite céder la place à l'amour « apparemment plus accessible ⁹ » pour Napoléon. Elle est internée et se met à broder les sous-vêtements qu'elle devra porter le jour du mariage avec l'empereur. Un interne lui

offre une statue de Napoléon de « vingt-cinq centimètres ¹⁰ », la patiente lui parle, l'entend, elle voit même des « régiments superbes ¹¹ », et affirme attendre la rencontre avec l'homme de Sainte-Hélène. Bien au-delà des éléments tranquillement érotomaniaques, on constate que l'espace de la statue concentre la vie et la certitude de la patiente ; cet objet est l'endroit où elle existe, pourrait-on dire, c'est peut-être même le seul endroit où elle est. L'endroit même où une rencontre serait peut-être envisageable.

Au début de 1957, P.-C. Racamier publie une contribution remarquable au problème de la spatialisation dans les psychoses ¹². Curieusement, l'auteur aborde sa question avec une référence animalière : « Tout animal possède une distance critique [...] dans le rayon de laquelle l'espace ambiant semble [...] faire corps avec lui et lui appartenir ¹³. » Il précise que c'est le mérite de B. Staehelin d'avoir démontré que les schizophrènes « sont impitoyablement soumis aux lois de la distance critique ; celle-ci se mesure et mesure la distance en deçà de laquelle l'approche d'autrui détermine [...] la fuite ou l'agression ¹⁴ ».

La notion de distance critique est une tentative pour saisir la logique d'une conscience réellement spatialisée ; l'auteur cite Jeannine, une patiente hébéphréno-catatonique, marquée par une distance critique « de plus en plus nette et rigide ¹⁵ » et qui a fini par « attaquer impulsivement ses infirmières et ses compagnes ¹⁶ ». La souffrance de cette patiente anonyme traverse les pages et les années ; rejetée par les uns et les autres, elle « se livre [...] à des déambulations stéréotypées ¹⁷ ». Ce mouvement tient exclusivement compte « de la structure géométrique de l'espace ambiant et aucunement compte des personnes ou des groupes ¹⁸ ». Jeannine gifle indifféremment les personnes qui se trouvent sur son trajet, *son espace géométrique* est le seul lieu qui reste comme accroche d'une conscience douloureusement aliénée.

Plusieurs témoignages, d'origines et de natures très variées, convergent ici pour souligner l'importance du temps et de l'espace vécus dans les psychoses. La spatialisation – comme la certitude, d'ailleurs ¹⁹ – apparaît non pas comme un simple symptôme, mais aussi comme un dernier refuge possible quand les fondements de l'être témoignent de leur absence.

Roseline Hurion, peintre et philosophe, explique mieux que quiconque l'importance des rapports entre temps et espace dans la structure psychotique :

Le monde est ébranlé.
L'espace est glissant.
Il manque aux lieux une fondation.

Durée et distance sont détachées l'une de l'autre.
 La fêlure du temps mobilise l'angoisse sur un espace vierge.
 Espace et temps *se confondent*²⁰.

* ↑ Réponse à une question de Vanessa Brassier le 5 octobre 2024 lors de la première matinée du *Mensuel*.

1. ↑ J. Lacan, « Compte rendu du *Temps vécu* », *Recherches philosophiques*, n° 5, 1935-1936, p. 424-431. Texte repris dans J. Lacan, *Premiers écrits*, Paris, Le Seuil, 2023, p. 107-119.

2. ↑ E. Minkowski, *Le Temps vécu*, Paris, D'Artrey, 1933, p. 271.

3. ↑ H. Faure, « L'investissement délirant des objets », dans *Entretiens psychiatriques*, Paris, L'Arche, 1953, p. 17-39.

4. ↑ *Ibid.*, p. 19.

5. ↑ *Ibid.*, p. 20.

6. ↑ *Ibid.*

7. ↑ *Ibid.*, p. 29.

8. ↑ *Ibid.*

9. ↑ *Ibid.*, p. 30.

10. ↑ *Ibid.*

11. ↑ *Ibid.*

12. ↑ P.-C. Racamier, « Introduction à une socio-pathologie des schizophrènes hospitalisés », *L'Évolution psychiatrique*, fascicule I, 1957, p. 47-91.

13. ↑ *Ibid.*, p. 65.

14. ↑ *Ibid.*

15. ↑ *Ibid.*, p. 66.

16. ↑ *Ibid.*

17. ↑ *Ibid.*

18. ↑ *Ibid.*, p. 66-67.

19. ↑ Cf. aussi J. Frame, *Philosophie de la folie*, Paris, EPEL, 2018, p. 22, 57, 99 et 118.

20. ↑ R. Hurion, *Les Crépuscules de l'angoisse*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 16 (italique de R. Hurion).

EXTENSION

Jean-François Zamora

Les « dits agnostiques » de la psychanalyse *

« Ce ne sont certes pas les systèmes à penser qui manquent [...] mais où voit-on que la vie, notre vie, ait jamais été affectée par ces systèmes ? »

A. Artaud ¹

Je vous remercie tout d'abord très chaleureusement de cette invitation à venir parler avec vous, d'abord pour l'intérêt du sujet proposé, mais également parce que ça fait un bien fou de sortir de son champ classique d'intervention. C'est un bonheur que de tenter d'émettre quelques résonances à des oreilles autres que celles déjà toutes badigeonnées de discours psychanalytique. Ce plaisir lié à une forme d'extraterritorialité n'est d'ailleurs pas sans lien, me semble-t-il, avec la question même autour de laquelle nous nous retrouvons : « Challenging categories » – catégories assignées, peut-on dire ? Parce qu'une autre donnée de notre hétérotopie langagière, c'est que je parle et comprends très mal la langue de Shakespeare ! Un comble dans un colloque d'anglicistes, mais peut-être, et on y reviendra, le bilinguisme présente-t-il au contraire un intérêt très précis pour la question ici posée : la rigueur et les efforts de précision qu'exige la traduction – comme d'ailleurs l'évocation de concepts, si ce n'est inconnus, du moins inhabituels – la rendent sans doute paradoxalement plus fiable que l'apparente compréhension partagée au sein d'une communauté de travail. En soi, la parole, en effet, se marque d'être un instrument de transmission tant incommode qu'insuffisant ; un vrai fléau, de la colle, disait Lacan. Pourtant, nous n'allons faire que ça, parler ! Mais quand on reste dans un champ donné, dans *l'entre-soi*, cet inconvénient se double d'user des mêmes références, d'utiliser le même vocabulaire, peu ou prou rigidifié en *doxa* ; souvent, dans nos rangs, les débuts d'enseignements se marquent d'abord d'essayer d'acquérir le lexique, qu'un usage maladroit retourne alors vite en jargonage. Parfois, cela perdure... Nous sommes tous pris dans ces effets qui dépassent chacun d'entre nous, et dans tous

les groupes, quand l'un parle, c'est souvent la *doxa* de groupe qui s'entend ; difficile d'avoir une parole à la fois singulière et néanmoins partageable.

La logique du signifiant et ses effets

Cela étant avancé, je vais quand même tenter de vous parler un peu de psychanalyse. Comme je ne vous connais pas, en tant que public à qui je m'adresse, je vais partir du postulat d'un caractère hétéroclite quant à votre familiarité avec le monde, les notions, les concepts, les catégories donc, de la psychanalyse. En fait, c'est plutôt par la façon dont je vais me hasarder à frayer mon chemin sur ce sujet que je vais tenter d'amener quelques échos issus de mon champ. Si je peux m'y risquer, c'est du fait que la position de l'analyste est nécessairement double. Il y a celui qui soutient l'acte analytique dans les cures, mais de cette place-là, rien à dire ! Le discours psychanalytique n'est pas une théorie, il ne fournit pas une conception du monde. Lacan a pu dire qu'il « n'enseigne rien ² » ; n'ayant pas matière d'universel, il n'est pas matière d'enseignement. La psychanalyse, ses élaborations théoriques et cliniques ne sont que la résultante d'une certaine pratique. Le lien spécifique mis en place dans le dispositif ne s'accorde pas avec son enseignement, dès que l'on enseigne sur ce lieu, on en sort : autrement dit, pas de métadiscours. C'est d'ailleurs une difficulté majeure, et Freud d'abord, puis Lacan tout particulièrement se sont échinés à tenter d'inventer un cadre permettant des modalités de transmission de la psychanalyse. Donc c'est d'un lieu autre, de celui où il revient aussi au psychanalyste de penser la psychanalyse – pas seulement celle des cures qu'il mène, mais la psychanalyse elle-même, dans son unicité comme dispositif original et selon sa place dans la cité –, que l'on peut essayer d'articuler quelques petites choses autour de la question qui nous réunit.

La psychanalyse est centrée sur la question du langage, mais d'une façon singulière, par l'entrée du jeu des signifiants, jeu qui « glisse au sens [...] à la manière d'un dérapage ³ » du fait qu'aucune signification n'est assurée en soi. En effet, les formations de l'inconscient types ont allure de ratages, de bévues : lapsus, actes manqués, oublis, mots d'esprit. Animal marqué par le langage à son point de fondement, le néologisme *parlêtre* souligne que nous ne prenons consistance d'être que de la parole : ce n'est pas que la langue fasse partie de notre monde, mais c'est plutôt la langue qui soutient notre monde de bout en bout. Le mot d'être n'a aucun sens en dehors du langage. Le monde, soit ce qu'on appelle la réalité, n'est que fait de langage, opposé en cela à toute velléité existentialiste. Il est vérifiable que l'on peut tous, dans nos vies quotidiennes, mesurer régulièrement combien chacun vit dans sa propre bulle, plus ou moins étanche,

poreuse ou hermétique. La psychanalyse pour sa part – et en cela elle se démarque de toute philosophie, religion ou politique, toutes constructions de la réalité humaine – ne draine aucune représentation du monde, aucune vision. Cela est sans doute bien regrettable : « Une *Weltanschauung* (terme allemand dont la traduction soulève sans doute des difficultés) est une construction intellectuelle qui résout, de façon homogène, tous les problèmes de notre existence à partir d'une hypothèse qui commande le tout, où, par conséquent, aucun problème ne reste ouvert, et où tout ce à quoi nous nous intéressons trouve sa place déterminée. Il est aisé de comprendre qu'une telle *Weltanschauung* fait partie des désirs idéaux des hommes. Si l'on y croit, on peut se sentir assuré dans la vie, savoir ce vers quoi on doit tendre, comment on peut placer de façon la plus appropriée ses affects et ses intérêts ⁴. » La psychanalyse *a contrario* souligne que ce qu'on s'imagine être sensible, intuitif, observable, est plutôt et essentiellement lié au fait que le regard est vraiment une passion de l'homme. La parole aussi, mais on s'en aperçoit moins, croyant savoir ce que parler veut dire, et même parfois ce qu'il convient d'entendre par dire ! Chaque fois que nous résistons à entendre les mots pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des mots, et que nous les prenons pour la chose qu'ils relatent, qu'elle soit somatique ou événementielle, c'est une résistance à la démarche psychanalytique que nous manifestons.

L'idée est tenace que l'observation du monde, les données sensibles seraient identifiées à ce qui est. Nous avons pourtant toutes les preuves que c'est une grande illusion, source d'innombrables erreurs. C'est même un délire, avance Lacan, « délire sans doute commun, qui constitue ce qu'on appelle le bon sens, soit la chose du monde la plus répandue, et il faut bien le dire, la plus bête ⁵. » À l'inverse, les élucubrations scientifiques, détournées des évidences premières, aboutissent à des choses très étranges, qui n'ont absolument rien à faire avec le bon sens. L'avènement de la physique moderne, depuis la rupture galiléenne, a cessé de partir des causes finales pour expliquer les événements, et accepté l'idée que les lois, physiques en l'occurrence, peuvent contredire l'observation. L'espace-temps d'Einstein ne tombe pas sous le sens, de même que la physique quantique, contre-intuitive par excellence, en complète rupture avec les concepts familiers et ledit sens commun – sous condition d'un formalisme mathématique ardu. Alors, nous ne sommes pas physiciens ni mathématiciens, mais ce qui nous intéresse au plus près dans ces échanges, en tant que psychanalystes, est l'illustration et la mise en acte de la puissance du signifiant, dont la concentration est ici telle qu'une part de ce monde finit par simplement s'écrire dans une formule mathématique. Même si ça reste

toujours contaminé par quelque chose qui fait que l'on peut penser savoir, comprendre, faire sens, « la mathématique démontre vraiment quel est le point de l'usage du signifiant ⁶ » ; ce qui a poussé Lacan à une certaine mathématisation au cœur même de la psychanalyse.

Car la pratique de la psychanalyse montre aussi le caractère radical de l'incidence signifiante dans la constitution du monde, cette bulle de rêve éveillé que l'on appelle réalité. Nous sommes dans le langage sans être en mesure de dire pourquoi ni comment ça a commencé ; aporie des origines ! Mais la linguistique a pu avancer certaines choses en se débarrassant du préjugé qu'il serait essentiel que ça ait un sens, et en se centrant sur le signifiant en tant que tel. Notre clinique quotidienne nous démontre également que c'est dans le signifié plutôt que dans les effets de signification, que la trouvaille, l'interprétation, est susceptible d'avoir quelque effet. Ces considérations ont à faire avec la psychanalyse de la façon la plus étroite, car si on ne part pas de ce niveau de considération, on ne ferait rien de plus dans une expérience psychanalytique que de la psychothérapie. Freud le premier marqua une intransigeance indéfectible à cet endroit : « Celui qui parmi nos semblables, est insatisfait de cet état de choses, celui qui demande plus pour son apaisement immédiat, n'a qu'à se le procurer là où il le trouve. Nous ne lui en tiendrons pas rigueur, nous ne pouvons pas l'aider, mais nous ne pouvons pas non plus, à cause de lui, penser différemment ⁷. »

L'inconscient freudien : ça parle !

Le sujet qui intéresse la psychanalyse va beaucoup plus loin que ce dont quiconque est conscient ; c'est la découverte de Freud, toute une part des effets du signifiant échappe au sujet. Freud a démontré que la névrose est strictement insérée dans une faille qu'il désigne parfaitement, qu'il appelle sexualité, dont il parle d'une manière particulièrement claire, comme ce dans quoi le *parlêtre* n'est pas du tout à son aise. La littérature ne dit que ça, sur tous les tons ! Ça a beaucoup choqué en son temps, et je crois que si c'est moins le cas aujourd'hui, ça n'est pas qu'on en serait « libéré » – la fameuse libération sexuelle – ni plus au clair, c'est surtout parce que ça a été pas mal recouvert ; il n'est qu'à relire les *Trois essais sur la sexualité infantile* pour en redécouvrir le choc de la teneur et du ton, particulièrement déterminés. Seulement, il a suffi qu'il en parle pour que tout le monde croie que c'était pour résoudre la question, ce qui supposerait que Freud ait l'idée de l'accord sexuel ! Pour vérifier le contraire et faire mine de l'expliquer, nul besoin d'aller chercher dans sa biographie, tel qu'on rétrécit toujours la question. Freud a dépeint la sexualité, et on a

voulu supposer qu'il savait ce que « sexualité » voulait dire, alors qu'il nous explique le contraire : il ne le sait pas. C'est même la raison de cet insu qui lui a fait découvrir l'inconscient, en s'apercevant que les effets du langage jouent à cette place où le mot « sexualité » pourrait avoir un sens.

L'Œdipe freudien, comme catégorie historique de la psychanalyse, est maintenant dans toutes les bouches, passé à la culture, comme on dit, et à commencer par celles des analysants, qui dès qu'ils évoquent père et mère en séance, nous expliquent que c'est leur Œdipe. C'est ce qui s'en est vulgarisé le plus aisément, parfois d'ailleurs pour en dénoncer ou affronter l'abord normatif. Que la fonction de l'Œdipe dans la pensée freudienne soit normative ne fait pas de doute, quoiqu'elle ne soit pas si simple, trop souvent réduite à l'*historiole* qui se concocte dans le trio de la famille conjugale, papa maman enfant. C'est oublier que dans les deux textes auxquels Freud tenait le plus, *Totem et tabou* et *Moïse et le monothéisme* – certes un mythe et une élucubration historique –, « ce qui était en question n'était pas seulement la sexuaction conforme, le devenir homme ou femme de l'enfant selon son sexe, mais rien de moins que la possibilité même, pour tous, du lien social et de la Loi qui le conditionne en assurant la séparation d'avec l'objet primordial qu'est la mère ⁸. » Là c'est le champ clinique, et pour le dire, psychopathologique, les désordres de la vie psychique, qui sont convoqués, prenant le pas sur toute considération sociétale. Par contre, cette césure a ouvert à ce qui par Lacan a été traduit d'imaginaire – à différencier de l'imagination –, non comme une donnée de moindre importance, mais comme une des consistances du réel, avec pour troisième larron le symbolique, sans que nulle de ces dimensions ne prédomine sur les autres ; c'est seulement la manière de leur nouage qui importe dans les effets qu'il contraint.

Si notre période est bavarde, on constate dans le même temps plutôt une raréfaction en ce qui concerne les effets de la parole. Lacan disait déjà en son temps que la parole actuelle, à la mode, a « tendance à s'aligner au plus plat niveau de la communication ⁹ » ; tout un chacun aujourd'hui est enjoint à commenter, bavarder, papoter, échanger, s'exprimer, débattre, faire du bruit avec la bouche. Cause toujours... Or ce qui est frappant, c'est que ce qu'on peut faire bouger quand on est analyste – car il arrive que rencontrer un psychanalyste ait des effets, que l'on puisse en sortir disons plus ou moins détordu... –, on le fait bouger dans un mode d'expérience qui a pour support uniquement la parole. Mais fort heureusement, ce n'est pas avec la parole de l'analyste ! Car même si cela arrive de temps en temps avec ce qu'on appelle ses interprétations, sa parole, rare, se marque tout particulièrement de ne relever ni d'intervention enseignante, ni de

prédication, toujours peu ou prou bourrages de crâne... Un analyste ne se pose pas dans cette position et n'assène pas de principes moraux ni ses propres conceptions du monde ; un analyste, avant tout, ça laisse parler son analysant ! Il ne faut pas s'imaginer que c'est l'analyste qui analyse, mais c'est celui qui est en demande dans l'analyse qui est l'élément actif, méritant ainsi l'appellation d'analysant. L'analyste, quant à lui, sa fonction est ailleurs.

Petit détour sur notre thème : les interprétations de l'analyste ne portent pas sur le savoir théorisé, elles ne donnent pas en pâture les catégories de la compréhension issues des constructions de sa théorie ; c'est bien là d'ailleurs ce qui est si souvent reproché au silence, malentendu, du psychanalyste. Lacan s'explique : « Faire intervenir un élément qui ne s'inscrit pas dans la structuration symbolique du sujet, précipiter par la parole, dans le plan symbolique, un certain rapport de substitution imaginaire à ce qui est à ce moment-là vécu par le sujet d'une façon toute différente, c'est déjà lui donner la sanction d'une organisation, et l'introduire à une sorte de légitimité ¹⁰. » Autrement dit, ce serait viser une normalisation, contraindre le sujet analysant à se loger dans des cases préétablies – *challenging categories* – quand justement son symptôme déjà s'évertue à trouver une autre voie, à déroger à ce chemin tracé. Intervenir dans le registre du sens, énoncer littéralement certains aboutissements des élaborations théoriques, ne peut être légitime comme tel que si passé effectivement au niveau de l'inconscient. Les concepts et catégories, même les énoncés diagnostiques, n'ont de fonction éventuelle que pour les analystes, sur un plan théorique, comme articulation de ce qui s'est passé. En termes cliniques, les effets de leur énonciation seraient au mieux nuls car non advenus, au pire dévastateurs et source de rupture.

Donc, faire parler quelqu'un selon la règle analytique instituée dans le dispositif, qui ne se fait qu'avec cet appareil nommé signifiant, ça peut avoir des effets. C'est avec la langue que l'on habite, dans la parole et le langage, que se produit tout le remue-ménage grâce à quoi la domination de l'image n'est pas tout à fait prévalente. Ce qui a tout changé, dans le rapport au langage, c'est l'irruption de la remarque freudienne, s'apercevant que ça va tout seul, qu'on n'a nul besoin d'y être acteur pour que ça fonctionne : l'inconscient, ça parle ! Qui plus est, Freud a découvert que dans le moindre acte de parole, est impliquée une jouissance. C'est ça dont il s'agit dans l'analyse, et c'est là que porte l'intervention de l'analyste. « Tant que ce qui se jouit, là, à portée de son oreille, tant que ce qui se jouit ne passe pas, en un instant fugace, à une portée telle qu'il puisse faire en sorte que s'en aperçoive celui qui est là à suer, à travailler le sujet qu'il est

lui-même, tant qu'il n'y a pas cette petite ouverture qui permette de faire apercevoir [...] à l'analysant ce qui se jouit dans sa parole, on fait mieux de se tenir tranquille. Et c'est pour ça que les analystes ont en somme cette plutôt belle règle de conduite : la plupart du temps, ils la ferment ¹¹. »

Place du savoir : une théorie pour la *praxis*

La pratique et la clinique psychanalytiques, ce n'est pas la psychiatrie, ni la psychologie. Le savoir ne se situe pas au même lieu et n'y occupe pas la même fonction. La psychanalyse n'est pas une science, bien que Lacan ait espéré durant un moment que ça en soit une. Mais on peut en revanche attendre de l'analyste, pour penser la psychanalyse, qu'il se rapproche de l'esprit scientifique. Chacun s'y est employé : la rigueur des constructions de Freud, dans un idéal de science, en est un trait caractéristique, tandis que les usages linguistiques et mathématiques de Lacan sont passés à la postérité. Ces emprunts – Lacan évoquait ce qu'il ironisait de sa *linguistique*, tandis que le terme de *mathème* permettait de conjindre une référence aux mythes de son ami Lévi-Strauss à une distance d'humilité d'avec le champ strictement mathématique – marquent le passage d'une connaissance intuitive et réflexive au temps de l'explication scientifique. Son écriture plus exactement y est visée, et ce malgré les sarcasmes de tous ceux qui pensaient que rien ne peut surpasser une connaissance compréhensive de l'homme. Le langage, les langues s'en sont trouvés modifiés : la connaissance scientifique et sa transmission ont besoin d'utiliser des éléments à définition sans équivoque et des relations à portée exactement définie, ce dont les mathématiques fournissent le langage. Dégager une loi dite naturelle, c'est dégager une formule signifiante pure. Cette nécessité, dans le champ de la psychanalyse, est celle d'un outil, de construction clinique, théorique et de transmission. La formalisation mathématique ne dispense pas de la connaissance des faits, mais par sa manière de les cerner et de les exprimer plus précisément, elle permet leur animation ; dialectique des faits à leur expression et de l'expression aux faits.

Nous avons noté l'insuffisance structurale de notre unique recours, le langage. Ce que Lacan va élever au rang de concept, *lalangue*, sait cette insuffisance. Quelque chose manque au langage, quelque chose qui ne peut que se *mi-dire*, qui ne tombe pas dans l'escarcelle du savoir, mais au contraire le troue. Faire avec ce qui ne passe ni au mot ni à l'image, donner forme à l'informe de cette expérience singulière, est une tâche autant impossible que nécessaire ; cet impossible consonne avec la recherche et les avancées du langage mathématique, qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Question de *dé-sens* quand tout pousse au sens, et chacun, en place de

psychanalyste, doit inventer les moyens pour prendre en charge cette hypothèse et lui donner chair. La dimension structurale de la clinique est quelque chose d'irréductible à l'examen, elle est « ce qui ne s'apprend pas de la pratique ¹² ». La clinique psychanalytique n'est pas seulement une sémiologie mais également un savoir nouveau qui va se déposer dans l'écrit de sa mise en forme. Se régler sur le cas, au cas par cas, c'est donc à la fois se mettre à distance du savoir su et saisir ce qui du cas peut nous enseigner au-delà du particulier, soutenant une élaboration de savoir qui permette le maintien et le renouvellement de l'expérience analytique. Cette ligne de crête, sur laquelle funambulent *praxis* et théorie, permet de soutenir que la préséance de la singularité reste compatible avec l'exigence de rigueur scientifique, qu'il importe de maintenir comme s'y sont appliqués Freud et Lacan. Le savoir acquis – ce qu'il faudrait porter à un « minimum mathématisable ¹³ » – et le désir de savoir, nouveau, sont tous deux nécessaires à la survie de la psychanalyse, dans une conjonction dialectique qui permette le vif de chaque expérience, unique.

C'est un effet de la structure même du langage que de fossiliser la langue, dont l'usage produit irrémédiablement un effet de mortification. « Toutes les délectations verbales des locuteurs qui s'y sont déposées s'y refroidissent aussitôt entrées dans le dictionnaire. Ce pourquoi Lacan disait qu'une langue dite vivante [...] est néanmoins une langue morte ¹⁴. » Toute trouvaille de *lalangue* glisse logiquement vers la fixité d'un savoir référentiel, dont le risque est de mettre à la commande le savoir en place d'agent, sous la congélation d'un discours prétendu savant – dit de l'universitaire dans les quatre discours établis par Lacan. Ce dévoiement mène à un discours préétabli où, clé en main, le clinicien pourrait s'y croire de faire aboyer le concept de chien. La nosographie psychiatrique actuelle s'y emploie, dans la série des *DSM* toujours plus chichement descriptifs, et pourtant porteurs d'une pseudo-autorité aux conséquences multiples – faux effets d'autorité mais vrais effets de pouvoir !

Pourtant, en psychiatrie plus qu'ailleurs, toute approche diagnostique ne peut avoir de pertinence qu'en prenant en compte les dynamiques évolutives et les effets d'après coup, sans chercher à prophétiser ou enclore. Il s'agit toujours d'intégrer cette évaluation au sein même du processus thérapeutique, dans une démarche d'appropriation des symptômes. Cet engagement doit pour cela échapper à la prégnance négative de la nosographie, c'est une désidentification aux diagnostics qu'il faudrait viser ; on en est loin ! Pourtant, la question du débat est particulièrement importante en psychiatrie puisque le diagnostic y a toujours une part subjective devant laquelle il ne faut pas reculer ; cela ne relève pas d'un défaut de la pensée

ou d'une insuffisance théorique, mais concerne la part du sujet, celle-là même que le principe hégémonique actuel soi-disant a-théorique voudrait forclore. Le symptôme s'inscrit dans une relation où le thérapeute joue sa partie : « Si le clinicien [...] qui présente ne sait pas qu'une moitié de symptôme [...], c'est lui qui en a la charge, qu'il n'y a pas de présentation de malade mais dialogue de deux personnes, et que sans cette seconde personne, il n'y aurait pas de symptôme achevé, il est condamné [...] à laisser la clinique psychiatrique dans les voies d'où la doctrine freudienne devrait l'avoir sortie ¹⁵. » Le psychanalyste paye de sa capacité à s'abstenir quant à sa propre subjectivité ; par un certain effacement du savoir référentiel, dans l'aptitude à se soumettre aux positions subjectives de celui qu'il écoute, il met en jeu son propre rapport au langage et à la psychanalyse. Tout en puisant dans le corpus référent, les « dits agnostiques », tels qu'avancés par Lacan, ouvrent la clinique en alimentant son réservoir libidinal et en débouchant la potentialité d'un espace de création. Ils produisent un effet de subversion qui déjoue la prétention à nommer la cause, « dire ce qu'il y a », mais vise à nommer l'effet du langage répondant au trou structurel. Dans le dispositif analytique, occuper cette place, dans le semblant nécessaire qui lui est accolé, ne s'y entend qu'au titre de *sujet supposé savoir*. Place de semblant certes, mais dont l'opérativité prend toute sa fonction, leurre dont les effets sont bien effectifs ; en revanche, à y croire, l'analyste en deviendrait imbécile. Ça arrive...

Présentations cliniques et diagnostics

En illustration de ces quelques éléments, je vais évoquer cette pratique particulière dite « présentation de malades », issue du champ médical. Le XIX^e siècle fut une période d'activité intense pour les aliénistes, dont Charcot est devenu un emblème. Désignée comme le temps de la psychiatrie d'observation, la méthode dite anatomoclinique reliait alors un symptôme à une lésion qu'il s'agissait de localiser. Cet essor médical fut très prolifique, et permit, entre autres, la sortie de l'hystérie du domaine de la possession ou de la sorcellerie, où le bûcher jusqu'alors faisait régulièrement office de « remède ». Bête noire de la médecine, elle n'avait de cesse en effet que d'échapper à tout enfermement dans une catégorie ou une classification : le polymorphisme de ses symptômes l'amenait toujours hors des certitudes nosographiques. Et la toute-puissance du « voir et ordonner ¹⁶ », méthode alors essentielle, y fut également prise en défaut, d'où une amplification de l'intérêt pour ces grandes hystériques de l'époque, dont la richesse de variété des symptômes répondait avec outrance aux sollicitations du *voir* psychiatrique. Ce dispositif était alors empreint d'une impunité de scientificité,

évidence spectaculaire porteuse de vérité, d'attestation et de certification. D'ailleurs, ces présentations eurent un grand succès populaire, attirant nombre de curieux ; le courant littéraire dit du roman psychologique en sera un effet. Zola, assistant régulier des présentations de Magnan, en tirera littéralement la description du *delirium* de Lantier dans *L'Assommoir* (1877). Des années plus tard, ce seront les surréalistes Breton et Eluard qui s'inspireront des présentations de Georges Dumas à Sainte-Anne pour leur création poétique de *L'Immaculée Conception* (1930). Les conséquences de ce succès et de cette extension du public ne tardent pas, suscitant tout un courant d'indignation. Une « exhibition des fous » est dénoncée dans une campagne du *Figaro*, aboutissant à un arrêté préfectoral d'interdiction en 1873, au nom de la défense de la dignité des patients.

Reprenant à son compte cet exercice périlleux, Lacan va en infléchir la pratique et lui donner ses véritables lettres de noblesse. D'un savoir verbal, présenté comme pierre angulaire du pouvoir psychiatrique et médical, et où, selon le terme de Foucault, la présentation instituée à travers elle le médecin comme « maître de vérité ¹⁷ », Lacan opère une translation bousculant cette verticalité jusqu'à une horizontalité où patient et médecin se retrouvent à égalité, du même côté du mur du langage. Porteur non d'un savoir préalable et institué, mais d'un non-savoir fondateur, au médecin de ne pas croire qu'il sait quand il croit comprendre. « Si vous comprenez, tant mieux, gardez-le pour vous », dit Lacan, « l'important n'est pas de comprendre, l'important est d'atteindre le vrai ¹⁸. » Cet effort souligne la difficulté à se déprendre des catégories nosologiques et métaphysiques de la médecine, contradictoires avec la reconnaissance du *parlêtre*. La compréhension est un leurre pour le praticien, qui ne comprend jamais qu'à partir de ses déterminants propres, ses catégories, modalité projective du refoulement, tout particulièrement manifeste lorsque le patient se met à inciter l'autre à la compréhension : « Vous voyez ce que je veux dire ! » C'est toujours pour vous envoyer ailleurs que là où il s'agit d'aller, prévient Lacan. L'attention qu'il porte au malade se caractérise au contraire par une sorte de lenteur à comprendre, soutenant ainsi une position énonciative : « Soumission entière, même si elle est avertie, aux positions proprement subjectives du malade, positions qu'on force trop souvent à les réduire dans le dialogue au processus morbide, renforçant alors la difficulté de les pénétrer d'une réticence provoquée non sans fondement chez le sujet ¹⁹. » Cela prend parfois un petit caractère comique, comme avec cette femme aux prises avec des agents secrets :

Lacan : Est-ce que je fais partie des agents secrets ?

F : Non.

L : Comment pouvez-vous en être sûre ?

F : Je ne sais pas. Je pensais pas que vous auriez consacré tant de temps si vous saviez, si vous étiez agent secret.

L : Vous sentez que vous me mettez dans l'embarras... Je suis un peu bête. Je devrais déjà être au courant.

Plutôt qu'à une classification à effet « étiquettes des tiroirs [confondues] avec le fruit de la science ²⁰ », c'est à la précision d'un repérage dans la structure que Lacan exerce plus spécifiquement son talent. Il utilise pour cela une énonciation très claire relevant de la parole courante, qui a pour effet de susciter une poursuite de l'élaboration, ouvrant à une mobilité dégagée de l'effet d'un coinçage catégoriel. Le mouvement, en torsion mœbienne, prend un premier appui sur la doxa référente, puis, avant que le sens ne prenne son effet de fixation, il se trouve suspendu et se retourne en question qui met en cause la référence de départ. Son style fait la part belle à la « docte ignorance » chère à Nicolas de Cues, laquelle consiste à commencer par une position de non-savoir avertie. « Votre médecin m'a dit que... Vous allez m'expliquer ce qui vous arrive, parce que moi, je n'y comprends rien. » Dans le fil de ce rejet de la compréhension, Lacan rappelle que le patient ne parle pas la même langue que lui, qu'il y a comme un bilinguisme, ce qui n'empêche justement pas l'exercice de la présentation du point de vue du psychanalyste. C'est dans ces termes que ce que Lacan dit alors chercher, c'est plutôt un mathème, parce que le mathème, lui, n'est pas bilingue. Pour qu'il y ait ce réglage sur l'au-delà de la parole, il faut que le sujet qui interroge soit lui-même réellement pris dans un travail de recherche effective, qu'il arrive à la présentation sans avoir renoncé à savoir mieux. Ce lieu clinique, fragile institutionnellement mais vivant, fait preuve d'une richesse de transmission et de recherche, d'élaboration, aux antipodes de la clinique pétrifiée, réductrice, étiolée jusqu'à en être transformée en un insipide catalogue d'affects, d'états comportementaux, d'humeur ou de conscience, dont le résultat ne peut être que ségrégatif.

Du côté du patient qui se prête à ce dispositif, la mise en scène « permet de donner à ses difficultés existentielles la dimension d'un drame auquel ses semblables sont intéressés. Cette relation de la souffrance de chacun à l'attention des autres constitue l'essence de ce qu'en psychanalyse on nomme symptôme ²¹ » : quelque chose qui se signale comme un savoir déjà là, à un sujet qui sait que ça le concerne, mais qui ne sait pas ce que c'est. « Voilà pourquoi la présence d'un public pendant l'entretien du patient avec l'analyste non seulement ne constitue pas un obstacle mais peut être même considérée comme un élément essentiel du dispositif ²² », parfois identifié au chœur de la tragédie antique.

C'est au prix de cette structure ternaire que la psychanalyse peut isoler le lieu pour la possibilité d'un regard proprement clinique. L'objet de la présentation n'est pas de fournir un matériel de dossier, c'est un matériel d'interlocution, une rencontre à deux en présence d'un tiers ; on retrouve également cette structure au moment des commentaires faisant suite à la présentation. Plus qu'un diagnostic, ce qui est actualisé pendant et après l'entretien, c'est un pari, pour une structure et pour une évolution. Cette pratique a toujours eu un double but : assurer un enseignement mais aussi asseoir un diagnostic en provoquant un débat entre praticiens. Quand Lacan, dans les discussions faisant suite aux entretiens, dit quelque chose en termes diagnostiques – et il ne le fait pas toujours, bien que ce soit très attendu –, c'est à la fois sans reculer devant les terminologies et les nomenclatures du corpus psychiatrique en vigueur, et avec toujours quelque chose d'une suspension du sens, voire de son retournement. Petite illustration des échanges à la suite de la présentation : « On peut appeler ça une paraphrénie, et pourquoi pas l'épingler du qualificatif d'imaginative. [...] Ce serait rassurant que ce soit une maladie mentale typique. C'est la maladie mentale par excellence, l'excellence de la maladie mentale. Ce n'est pas une sérieuse maladie mentale repérable, ce n'est pas une de ces formes qui se retrouvent. Elle va faire nombre de ces fous normaux qui constituent notre ambiance ²³. »

Conclusion

« L'être de l'homme non seulement ne peut être compris sans la folie mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme limite de sa liberté ²⁴. » Se laisser ainsi enseigner porte en germe une production de savoir renouvelé. Certaines références à ses présentations sont explicites dans les écrits et les séminaires de Lacan, dignes de produire des paradigmes : « Comment est-ce que nous ne sentons pas tous que des paroles dont nous dépendons nous sont en quelque sorte imposées ? C'est bien en quoi ce qu'on appelle un malade va quelquefois plus loin que ce qu'on appelle un homme normal. La question est plutôt de savoir pourquoi est-ce qu'un homme normal, dit normal, ne s'aperçoit pas que la parole est un parasite, que la parole est un placage, que la parole est la forme de cancer dont l'être humain est affligé ²⁵ » – Antonin Artaud également identifiait le langage à une infection du « civilisé [...], monstre chez qui s'est développée jusqu'à l'absurde cette faculté que nous avons de tirer des pensées de nos actes, au lieu d'identifier nos actes à nos pensées ²⁶. » Après les présentations, on retrouve bien souvent dans les séminaires des commentaires dont le caractère énigmatique est repris et élaboré ; repris

certes, élaboré aussi, mais, il faut bien le dire, de façon plus ou moins éclairante, car faisant régulièrement énigme à leur tour ! Ça n'est qu'à condition de travail, d'y mettre du sien, d'en payer le prix, que par le croisement de ces énigmes l'on peut aboutir à quelques lumières, de style d'ailleurs plutôt sporadique et fugace, en instants d'éclairs.

Si le langage mathématique, avec les espaces qu'il ouvre, s'est révélé particulièrement propice à vivifier la conceptualisation de la psychanalyse et la visée toujours plus précise de sa clinique, il reste toujours un inéliminable, réel irréductible à la saisie du concept. Du coup, « le truc analytique ne sera pas mathématique ²⁷ ». Le psychanalyste ne peut faire mouche que s'il se tient à la hauteur de l'interprétation qu'opère déjà l'inconscient, structuré comme un langage. Encore faut-il ne pas réduire ce langage à une conception strictement linguistique ou le confondre avec son écriture mathématique. Il faut nécessairement lui ajouter la topologie de la poétique, en particulier sur le « champ de bataille » de la clinique. Cassant la linéarité de la langue, renversant une certaine autorité et son ordre établi, la poétique ouvre à une potentialité. La fonction poétique révèle que le langage n'est pas information mais résonance, matière liant son et sens : cette *motérialité* enserme non pas une signification mais un vide. À condition de l'écrire correctement, on peut dire alors, à la suite de Francis Ponge, que c'est bien la *réson* ²⁸ qui guide l'acte du psychanalyste.

* ↑ Version réduite d'une allocution au Colloque international « Challenging categories », UR CLIMAS 4196, université Bordeaux-Montaigne, 12-13 octobre 2023.

1. ↑ A. Artaud, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 12.

2. ↑ J. Lacan, « Lacan pour Vincennes – 22 octobre 1978 », *Ornicar ?*, n° 17-18, Paris, Navarin, 1979, p. 278.

3. ↑ Les données et les citations de ce paragraphe peuvent se retrouver dans « Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan, le 12 mai 1972 », <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf>

4. ↑ S. Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, (1933), Paris, Gallimard, 1984, p. 211-212.

5. ↑ « Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan, le 12 mai 1972 », art. cit.

6. ↑ *Ibid.*

7. ↑ S. Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 243.

8. ↑ C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce*, Paris, Puf, 2015, p. 201-202.
9. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 271.
10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 99.
11. ↑ « Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan, le 12 mai 1972 », art. cit.
12. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 461.
13. ↑ J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines, Yale University, Kanzer Seminar, 24 novembre 1975 », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Le Seuil, 1976, p. 27.
14. ↑ C. Soler, « Dé-fossiliser *lalangue* de la passe ? », *Wunsch*, n° 23, 2023, p. 37.
15. ↑ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 5 mai 1965.
16. ↑ G. Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie, Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, éd. Macula, 2014 (6^e édition).
17. ↑ M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2003, p. 184-185.
18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 59.
19. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits, op. cit.*, p. 534.
20. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits, op. cit.*, p. 620.
21. ↑ B. Nominé, « Ne pas reculer devant la psychose. Les présentations de malades du docteur Lacan », <https://champlacanianfrance.net/old-files/private/Link/L10BNomine.pdf>
22. ↑ *Ibid.*
23. ↑ J. Lacan, « Huit présentations cliniques à Sainte-Anne », https://www.valas.fr/IMG/pdf/9_j_l_acan_presentation_clinique_ix.pdf
24. ↑ J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits, op. cit.*, p. 176.
25. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 95.
26. ↑ A. Artaud, *Le Théâtre et son double, op. cit.*, p. 13.
27. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 105.
28. ↑ Lacan reprend en 1966 cette écriture de Francis Ponge en note de bas de page de « Fonction et champ de la parole et du langage », art. cit., p. 322.

FRAGMENTS

Faire défaut à l'impératif de la vie

Pourquoi le sujet ? parce qu'il est dans le droit fil de nos discours précédents.

L'épreuve y sera décisive de ces catégories de symbolique, de l'imaginaire et du réel dont nous sommes partis pour situer l'expérience freudienne.

Cette expérience nous ramène à l'« univers de la faute ». La formule, on le sait, est d'Hesnard, à la soustraction près du terme de morbide dont il le qualifie.

Sans doute la morbidité y est-elle attenante. Mais ce n'est pas raison de nous promettre qu'à réduire la morbidité, la faute se volatilise. Qu'un médecin passionné joue de ce mirage, n'en laisse pas moins au comique propre à ce temps que des religieux y consentent.

À qui d'entre eux faut-il rappeler l'attrait de la faute ?

Quelle est cette faute ? Assurément distincte de celle que le malade, pour être puni ou se punir, commet...

Est-ce celle dont Freud au premier temps de sa découverte, rend compte par le meurtre du père, *felix culpa* d'une autre sorte, puisque c'est d'elle que proviendrait la loi originelle, celle par quoi la société humaine est culture ?

Est-ce la faute plus obscure par quoi c'est à l'impératif de la vie que l'homme se trouve faire défaut, la pulsion de mort, pour tout dire, la seule par quoi Freud à la fin de son œuvre trouve à boucler d'un paradoxe la place de l'homme dans la nature ?

Car c'est de là qu'il est parti, ou plutôt reparti, du pas antique de la philosophie : à savoir que l'éthique ne saurait relever de l'obligation pure. L'homme en son acte tend vers un bien. L'analyse remet en faveur le désir au principe de l'éthique. La censure même, seule d'abord à y figurer la morale, y puise toute son énergie. Il n'y aurait pas d'autre racine de l'éthique.

Est-ce là suffire à rendre compte de ce dont part l'expérience freudienne, à savoir le cercle fermé, pour ce que n'a pas réussi à le rompre la tentative d'affranchissement naturaliste du désir dont le XVIII^e siècle avait produit le paragon comme l'homme du plaisir ?

J. Lacan, « Compte-rendu avec interpolations
du Séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* » (1960),
Ornicar ?, Revue du Champ freudien, n° 28, janvier 1984, p. 7-18.

Rêve-il, rêve-elle

Ce que Freud imagine de la pulsion de mort, comporte que le réveil du corps est sa destruction. Parce que dans le sens opposé au principe de plaisir, cela, il le qualifie d'un au-delà : cet au-delà, c'est une opposition.

La vie, quant à elle, est bien au-delà de tout réveil. La vie n'est pas conçue, le corps n'en attrape rien, il la porte simplement. Quand Freud dit : la vie aspire à la mort, c'est pour autant que la vie, en tant qu'elle est incarnée, en tant qu'elle est dans le corps, aspirerait à une totale et pleine conscience. On peut dire que c'est là que se désigne que même dans le réveil absolu, il y a encore une part de rêve qui est justement de rêve de réveil.

On ne se réveille jamais : les désirs entretiennent les rêves. La mort est un rêve, entre autres rêves qui perpétuent la vie, celui de séjourner dans le mythique. C'est du côté du réveil que se situe la mort. La vie est quelque chose de tout à fait impossible qui peut rêver de réveil absolu. Par exemple, dans la religion nirvanesque, la vie rêve de s'échapper à elle-même.

Il n'en reste pas moins que la vie est réelle, et que ce retour est mythique. Il est mythique, et fait partie de ces rêves qui ne se branchent que du langage. S'il n'y avait pas de langage, on ne se mettrait pas à rêver d'être mort comme d'une possibilité. Cette possibilité est d'autant plus contradictoire que même dans ces aspirations non seulement mythiques mais mystiques, on pense qu'on rejoint le réel absolu qui n'est modelé que par un calcul.

On rêve de se confondre avec ce qu'on extrapole au nom du fait qu'on habite le langage.

Or, du fait qu'on habite le langage, on se conforme à un formalisme – de l'ordre du calcul, justement – et on s'imagine que du réel, il y a un savoir absolu. En fin de compte, dans le nirvana, c'est à se noyer dans ce savoir absolu, dont il n'y a pas trace, qu'on aspire. On croit qu'on sera confondu avec ce savoir supposé soutenir le monde, lequel monde n'est qu'un rêve de chaque corps.

Qu'il soit branché sur la mort, le langage seul, en fin de compte, en porte le témoignage.

Est-ce que c'est ça qui est refoulé ? C'est difficile de l'affirmer. Il est pensable que tout le langage ne soit fait que pour ne pas penser la mort qui, en

effet, est la chose la moins pensable qui soit. C'est bien pour cela qu'en la concevant comme un réveil, je dis quelque chose qui est impliqué par mon petit nœud SIR.

Je serais plutôt porté à penser que le sexe et la mort sont solidaires, comme c'est prouvé par ce que nous savons du fait que ce sont les corps qui se reproduisent sexuellement qui sont sujets à la mort.

Mais c'est plutôt par le refoulement du non-rapport sexuel que le langage nie la mort. Le réveil total qui consisterait à appréhender le sexe – ce qui est exclu – peut prendre, entre autres formes, celle de la conséquence du sexe, c'est-à-dire la mort.

J. Lacan, « Réponse à une question
de Catherine Millot – Improvisation :
désir de mort, rêve et réveil »,
L'Âne, n° 3, 1981, p. 3.

Post-scriptum

Le travail de l'équipe de rédaction 2022-2024 du Mensuel s'achève avec le présent numéro. Ce fut une tâche enseignante pour tous, suscitant questions éditoriales et épistémiques. Nous ne pouvons que saluer l'implication et la rigueur de tous les correcteurs, que nous remercions ici chaleureusement, ainsi qu'Isabelle Calas pour le travail particulièrement exigeant que requiert l'établissement de la version finale des numéros. Nos remerciements vont également à Brigitte Hatat, qui a permis, par ses propositions tout au long de ces deux années, la mise en valeur, dans la rubrique « Fragments », de quelques éclats, pépites et autres réveils de Freud et de Lacan, qui seraient sinon passés inaperçus à certains d'entre nous. Nous saluons tous les auteurs qui ont contribué aux dix-huit numéros qui ont scandé la période, pour leur réactivité ainsi que pour leur amical et indéfectible concours.

Il est désormais temps de passer le relais à Kristèle Nonnet-Pavois, nouvelle responsable du Mensuel à compter de janvier 2025, et à son équipe. Nous leur souhaitons bon travail, impatients de découvrir l'impulsion nouvelle qu'ils donneront à cette patiente entreprise à faire communauté qu'est le Mensuel.

B. G.

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