



Directeur de la publication

**Patrick Barillot**

Responsable de la rédaction

**Patricia Zarowsky**

Comité éditorial

**Danielle Ballet**

**Wanda Dabrowski**

**Claire Duguet**

**Irène Foyentin**

**Didier Grais**

**Sophie Henry**

**Stéphanie Le Blan**

**Françoise Lespinasse**

**Kristèle Nonnet**

**Éliane Pamart**

**Jean-Luc Vallet**

Maquette

**Jérôme Laffay**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## sommaire du n° 78, avril 2013

Billet de la rédaction	5
Séminaire EPFCL à Paris 2012-2013	
<i>Que peut-on savoir du savoir inconscient ?</i>	
Lydie Grandet, « ... son inconscient à elle... ne lui fait pas la part belle »	9
Carlos Guevara, Pas à savoir	15
Patrick Barillot, Lecture d' <i>Encore</i> , leçon IX, « Du baroque »	23
Anita Izcovich, Ce savoir limité à cette jouissance insuffisante	31
Clinique	
Albert Nguyễn, Le lien intersynthomatique : un poème	47
Éliane Pamart, « Fait d'hystoire, autant dire d'hystérie »	53
Lecture	
Bruno Geneste, Cioran-la-passion	67
Chronique	
Claude Léger, Petits riens	83





## ***Billet de la rédaction***

« Elle ne savait pas que c'était la fin. Quelque chose de la recherche de sens s'était arrêté depuis longtemps. On peut dire que le sens s'était dépouillé de ses connexions. Plus que souvent, les quelques phrases qui sortaient de sa bouche en séance échappaient à l'entendement. Ça parlait tout seul. Ça articulait, tout seul. Ça disait, c'est-à-dire ça transmettait. Elle était entrée dans le couloir de l'innommable <sup>1</sup>. »

Ces mots de Vicky Estevez sont venus s'associer et résonner avec les travaux actuels qui animent l'École autour de cette énigme qu'est le savoir. Le savoir, phénomène de l'inconscient qui échappe au sujet et dont pourtant il s'agit d'obtenir un peu, notamment sur ce qui fait un analyste.

C'est cette visée que travaillent les psychanalystes publiés dans ce *Mensuel* d'avril. De leurs lectures attentives du séminaire *Encore* ainsi que des séminaires de la fin de l'enseignement de Lacan viennent se préciser et s'articuler, autour du savoir inconscient, les questions relatives à la fin de l'analyse, au savoir du psychanalyste, à la passe.

La psychanalyse restant une pratique de la parole, tout ce que sait le psychanalyste pour pratiquer, il le tient de son analyse. Il le tient de ce parcours, après tours et détours, du savoir supposé au savoir acquis, du symptôme au sinthome et à l'identification au symptôme. Il le tient de ce que l'analyse est venue modifier chez lui, sujet analysant, et de ses incidences, en particulier pour ce qui concerne l'amour.

Ainsi, c'est aussi de son expérience singulière dont témoigne chaque psychanalyste que peut s'attraper dans l'École une élaboration de cet impossible à dire.

Kristèle Nonnet

1. V. Estevez, « Dieu, à la fin ? », *Mensuel*, n° 47, décembre 2009, p. 101.



## Séminaire EPFCL à Paris 2012-2013

---

Que peut-on savoir  
du savoir inconscient ?



Lydie Grandet

« ... son inconscient à elle...  
ne lui fait pas la part belle \* »

Ce passage du séminaire qu'il me revient de commenter ce soir est sûrement un de ceux sur lesquels je reviens souvent...

Il est difficile de le commenter en l'extrayant de son contexte. Je tiens donc pour acquis ce qu'a montré la dernière fois Nicole Bousseyroux : il y a équivalence entre le savoir acquis de *lalangue* et le savoir qui s'exerce dans le symptôme, dont la conséquence est qu'entre l'acquis et l'exercé rien ne se perd.

Dans la suite du passage qu'a commenté Nicole Bousseyroux, à la fin de la page 89, il me semble important de souligner la définition que donne Lacan de la fonction de la lettre quant au savoir : « Ainsi se déduit *du* fait que le savoir est dans l'Autre, qu'il ne doive rien à l'être si ce n'est que celui-ci en ait véhiculé la lettre. » Ensuite il ajoute : « Je pense que vous sentez là quant au savoir, la fonction que je donne à la lettre. [...] C'est celle qui fait la lettre analogue d'un germe, germe que nous devons [...] sévèrement séparer des corps auprès desquels il véhicule vie et mort tout ensemble <sup>1</sup>. » J'aimerais d'abord, dans le passage qu'il me revient de commenter, souligner le courage de Lacan : « [...] ces discours que j'ai le courage de poursuivre devant vous » ; je l'entends comme le courage nécessaire à soutenir son dire, courage que l'analyse permet et, j'ajouterai, que l'analyse exige ; je vous renvoie au début de la séance suivante : « Il n'y a du dit que de l'être mais cela n'impose pas la réciprocité. Par

\* Intervention faite à Paris le 24 janvier 2013 dans le cadre du séminaire de l'EPFCL 2012-2013, « Que peut-on savoir du savoir inconscient ? ». Commentaire du séminaire *Encore*, de « L'embêtant est que l'Autre » à « ne lui fait pas la part belle », p. 90-91.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 89 : en italique « du » (version enregistrée) au lieu de « au » (version du Seuil).

contre, ce qui est mon dire, c'est qu'il n'y a de l'inconscient que du dit. Nous ne pouvons traiter de l'inconscient qu'à partir du dit, et du dit de l'analysant. Ça, c'est un dire <sup>2</sup>. »

J'y entends le courage qu'exige une position éthique face à l'insupportable de ce que Lacan, ailleurs, appelle « l'immonde ». Dans la leçon précédente de ce séminaire *Encore*, Lacan a évoqué « la patience et le courage à y faire tête » qu'a l'âme face à l'intolérable du monde. Je le mets volontiers en lien avec ce qu'il amène dans la leçon du 11 juin 1974 lorsqu'il parle de l'animation de la jouissance du corps qu'introduit *lalangue* : « C'est de *lalangue*, telle que je l'écris, que procède ce que je ne vais pas hésiter à appeler [...] l'animation de la jouissance du corps <sup>3</sup>. »

Deux axes se dégagent de ce passage : l'un concerne l'Autre comme lieu en tant qu'il fait le « pas-tout, justement en ce qu'il est la part du pas-savant-du-tout dans ce pas-tout » ; l'autre concerne « la chère femme ».

J'ai choisi de mettre l'accent sur ce qui concerne « la chère femme » parce qu'il me semble qu'ensuite s'en déduit ce que Lacan avance précédemment : « C'est l'Autre qui fait le pas-tout, justement en ce qu'il est la part du pas-savant-du-tout dans ce pas-tout ».

### « La chère femme »

Je ferai une remarque préalable. Il y a quelques écarts avec la version enregistrée du séminaire : Lacan ne répète pas « la chère femme » ; par contre, il dit « *si le désir*, la libido n'est que masculine » ; enfin, il termine en disant : « Cet inconscient, qu'en dire ? Sinon à tenir avec Freud qu'il ne lui fait pas *la part* belle. »

Je crois pouvoir dire que nous avons ici la thèse qui traverse tout le séminaire *Encore* : « La chère femme, ce n'est que de là où elle est toute, c'est-à-dire là d'où la voit l'homme, rien que de là, qu'elle peut avoir un inconscient. Ça lui sert comme chacun sait, à faire parler l'être parlant, ici réduit à l'homme, c'est-à-dire [...] à n'exister que comme mère. »

Depuis longtemps, lorsque je lis ce passage, je ne peux pas ne pas y entendre l'équivoque chère/chair. Équivoque qui m'oriente à le lire

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 92

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Les non-dupes errent*, leçon du 11 juin 1974, inédit.

comme un commentaire des formules de la sexuation : côté droit, en effet,  $\text{L}\acute{\text{a}}$  a rapport avec  $\phi$ , situé côté gauche. Nous pouvons ainsi en déduire pourquoi « la femme ne sera jamais prise que *Quoad matrem*. La femme n'entre en fonction dans le rapport sexuel qu'en tant que la mère <sup>4</sup> ». On peut, là, retenir l'idée d'une fonction maternelle.

Parce que « nous sommes dans la peau de cette histoire incroyable qui est l'esprit humain, l'espèce humaine <sup>5</sup> », *lalangue*, en un seul mot, nous vient de celle qui nous a mis au monde, en tant que « langue privée du couple originaire de la mère et de son petit prématuré, la langue de l'*Éros* du premier corps à corps dont les mots font trace pour la jouissance qu'ils recèlent <sup>6</sup> », ainsi que Colette Soler la définit dans *Ce que Lacan disait des femmes*. Le rapport à la langue maternelle est un rapport de jouissance, jouissance suscitée par ses sonorités.

C'est ainsi que je comprends pourquoi, dans le *Séminaire XXIII*, Lacan insiste sur la *phonction* de phonation : «  $\phi$  situe les rapports de ce que j'appellerai une *phonction* de phonation. C'est là l'essence du  $\phi$ , contrairement à ce qu'on croit. C'est une phonction de phonation qui se trouve être substitutive du mâle, dit homme, comme tel <sup>7</sup>. »

J'ai choisi de l'illustrer avec le témoignage d'Hélène Cixous, il y a bientôt deux ans, alors qu'elle était interviewée à propos de la voix – je la cite : « La voix contient un chœur polyphonique ; ça a commencé quand j'étais tout petit bébé, c'était un mélange de langue et de chants, les langues chantées par ma grand-mère accompagnée de ma mère. L'arabe était la musique même et je n'y avais pas accès ! Quelque chose entre l'allemand et l'arabe [...]. Des *rossités*, des rudes-ses mélodieuses qui n'existent pas en français [...] » H. Cixous témoignait alors combien *Heidenroslein* de Schubert avait été pour elle la musique de l'attirance sexuelle qui porte en elle la coupure <sup>8</sup>.

La fonction de phonation de la mère a des effets d'inconscient pour son petit, qu'il soit mâle ou femelle ; à Rome, le 29 octobre 1974, Lacan affirme : « Quand le verbe *s'incarne* [...] ça commence à aller vachement mal. [...] L'humain] est ravagé par le verbe <sup>9</sup>. »

4. *Ibid.*, p. 36.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 124.

6. C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Champ lacanien, 2003, p. 117.

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 127.

8. H. Cixous, *Je l'entends comme je l'aime*, France Culture, 14 février 2011.

9. J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 2005, p. 90, c'est moi qui souligne.

Il faut noter que Lacan utilise de nouveau ce terme de ravage, lorsqu'il parle de ce que peut être un homme pour une femme : « Tout ce qu'il vous plaira, à savoir une affliction pire qu'un sinthome [...] un ravage même », dans le *Séminaire XXIII* <sup>10</sup>. C'est encore ce terme de ravage qu'il avait utilisé dans « L'étourdit » pour désigner « chez la femme, pour la plupart, le rapport à sa mère d'où elle semble bien attendre comme femme plus de subsistance que de son père, – ce qui ne va pas avec lui, étant second dans ce ravage <sup>11</sup> ». J'ai eu ailleurs l'occasion de signaler que, dans le texte qui figure dans les *Autres écrits*, le terme « subsistance » est remplacé par « substance ». Même si substance peut renvoyer à substance jouissante, il me semble que la substitution d'un terme à l'autre introduit un écart certain, et, sans doute, ce qu'une fille attend de sa mère porte bien plus sur la question de son être-femme, là où la mère ne peut pas répondre parce que c'est de l'ordre de l'impossible à dire. Point qui rejoint ce en quoi son inconscient ne lui fait pas la part belle.

Une question m'est venue après avoir entendu le travail de Florence Signon <sup>12</sup> au séminaire d'École de Bordeaux : pourrait-on faire d'Antigone le paradigme du rapport de ravage mère-fille ? Au-delà de Créon et des règles sociales en vigueur, n'est-ce pas à sa mère que son acte s'adresse ? En s'opposant au sort réservé à la dépouille de son frère, Antigone défend sa propre part d'humanité : si Œdipe était aveugle, Jocaste, elle, ne l'était pas... Pourrait-on y saisir en quoi Antigone incarne le désir pur ? « Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est justement la limite, l'*ex-nihilo* autour de quoi se tient Antigone. Ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme [de l'humain] la présence même du langage <sup>13</sup>. » Et Lacan, après avoir souligné la longue plainte d'Antigone qui se désole de ne pouvoir connaître ni l'hymen ni la maternité, poursuit : « [Le désir d'Antigone] ne doit-il pas être le désir de l'Autre et se brancher sur le désir de la mère ? Le désir de la mère [...] est à l'origine de tout <sup>14</sup>. »

10. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 101.

11. J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 21 ; dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 465.

12. F. Signon, « Anti-gone », *Mensuel*, n° 75, Paris, EPFCL, janvier 2013, p. 51.

13. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 385.

14. *Ibid.*, p. 329.



## La chair femme

Si nous revenons au tableau des formules de la sexuation,  $\mathbb{A}$  a aussi rapport avec  $S(\mathbb{A})$ , mathème qui écrit qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, qui écrit la jouissance supplémentaire, féminine, et qui écrit aussi le désir de l'analyste, que Lacan situe dans la disjonction  $S1 // S2$ , à la ligne inférieure du discours de l'analyste dans sa leçon du 10 mai 1977.

Que cette part, pas-toute, ne lui fasse pas la partie *belle* me semble d'évidence si nous lisons cela avec la fin du séminaire *L'Éthique*, où Lacan nous dit du beau qu'il « montre et à la fois nous cache ce qui est menace, dénouement, déroulement, décomposition <sup>15</sup> », qu'il désignera de « l'être-pour-la-mort, pour lequel il n'y a à attendre d'aide de personne ». Solitude qui survient aussi quand, à satisfaire « à l'exigence de l'amour, la jouissance qu'on a d'une femme la divise, lui faisant de sa solitude partenaire, tandis que l'union reste au seuil <sup>16</sup> ». « Solitude qu'on aurait tout aussi bien pu appeler ratage », dit Albert Nguyên dans son séminaire « Le cœur des choses, avènements du réel ». « Du ratage au ravage il n'y a qu'un pas. Ça s'inscrit [...] dans les *ravatages* du rapport sexuel <sup>17</sup> », ajoute-t-il.

Si l'être véhicule la lettre, en tant que *désêtre*, lettre du *sinthome*, ab/sens, sans perte, puisqu'elle porte vie et mort tout ensemble, il n'y a pas de rapport entre l'être et le corps « animé » de *lalangue*.

Ce non-rapport sexuel éprouvé (est prouvé pour l'analysant) à la fin d'une analyse convoque le courage : courage d'affronter les avènements de réel depuis une position éthique nouvelle, « éthique [...] qui a le plus grand rapport avec notre habitation du langage <sup>18</sup> », celle des « *laisseurs* dans ce *parlage* <sup>19</sup> », et courage de l'acte, puisque dans le séminaire suivant Lacan dit de l'expérience analytique qu'« il s'agit d'y lire le pas-tout. [...] L'écriture [...] quand ça se lit, ça fait un dire <sup>20</sup> ». Il conclut cette leçon avec « l'analyste feu follet », en précisant que « le feu follet n'éclaire rien, il sort même ordinairement de

15. *Ibid.*, p. 344.

16. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 23.

17. A. Nguyên, « Le cœur des choses, avènements du réel », ACSD, Bordeaux, 2012, p. 116.

18. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 92.

19. J. Lacan, *Le Séminaire, R.S.I.*, leçon du 11 mars 1975, inédit.

20. J. Lacan, *Le Séminaire, Les non-dupes errent*, leçon du 23 avril 1974, inédit.

quelque pestilence ». Nous retrouvons là l'immondice et l'immonde : « Le réel, c'est le choc en retour du verbe, en tant que le verbe n'est pas là que pour ça. [...] *l'ek-sistence* de l'immonde, à savoir de ce qui n'est pas monde, voilà le Réel tout court <sup>21</sup> ! » Ce choc en retour du verbe est une autre façon de dire : « C'est l'Autre qui fait le pas-tout », et dans ce pas-tout, il est la part du pas savant du-tout.

Je conclurai en disant que la passe et l'École que Lacan nous a laissées permettent d'épingler ce savoir qui ne passe pas au symbolique, lettre qui pour chacun fait le symptôme comme fonction de jouissance (F(x)) : *sinthome*...

21. J. Lacan, *Le Séminaire, R.S.I.*, leçon du 11 mars 1975, inédit.

## Carlos Guevara

### Pas à savoir \*

Ce titre m'est venu avec la lecture du séminaire *Encore* et en particulier du paragraphe qui nous occupe ce soir. J'ai sûrement voulu jouer de l'équivoque entre un point d'impossibilité du savoir – point de non-savoir – et un pas dans le savoir, un pas dans l'élaboration sur le savoir chez Lacan.

Ce pas dans son élaboration sur le savoir, c'est Lacan lui-même qui l'indique à la fin du séminaire. On a vu la dernière fois le tournant qui s'opère dans la conception de Lacan sur le savoir dans le chapitre qui nous concerne, « Le savoir et la vérité <sup>1</sup> ». La question centrale du chapitre est : qu'est que c'est que le savoir ? puisqu'il nous a déjà montré que la vérité, qui n'est pas toute, impossible à dire toute donc, n'empêche pas d'élaborer un savoir sur la vérité ; l'opération analytique, nous dit Lacan, vise à « interroger comme du savoir ce qu'il en est de la vérité <sup>2</sup> ». Il nous indique aussi que l'analyse vient révéler qu'il y a du savoir qui ne se sait pas, un savoir qui se supporte du signifiant comme tel.

Pour mon commentaire de ce soir, je me suis appuyé sur deux conférences que Lacan va prononcer en Italie, à Milan plus précisément, juste avant la séance du séminaire en question et dont je recommande la lecture. Il s'agit d'une première conférence, d'après lui un peu improvisée, intitulée « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », et ensuite d'une deuxième conférence, prononcée le lendemain, intitulée : « Excursus ».

\* Intervention faite à Paris le 24 janvier 2013 dans le cadre du séminaire de l'EPFCL 2012-2013.  
« Que peut-on savoir du savoir inconscient ? ».

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, séance du 20 mars 1973.

2. *Ibid.*, p. 88.

Dans ces conférences, Lacan déploie une partie des thèses contenues dans le séminaire *Encore*, c'est une sorte de commentaire du travail en cours, avec la particularité de mettre en valeur ce qui du savoir est manifeste dans l'élaboration freudienne de l'inconscient ; une façon de mieux marquer le pas supplémentaire qu'il est en train d'opérer pour ensuite centrer le commentaire sur ce qui s'effectue dans la cure, dans l'opération analytique. Lacan s'applique donc à différencier la théorie qui vise à appréhender le monde avec la prétention de le rendre communicable et la théorie qui est le produit d'une expérience de parole révélant une dimension intransmissible, non communicable de ce qui s'opère dans cette expérience. Il précise que la psychanalyse est une science : « Nous avons fait depuis quel-que temps un petit effort pour fonder une pratique du discours qui se tienne. On appelle ça : la science <sup>3</sup>. » Cette science, pour tenir compte de l'objet de son expérience – à savoir la parole et sa part non échangeable –, se distingue de la science qui vise cette possibilité, saisir tout le réel et pouvoir le transmettre. Il s'agit donc des deux modes différents d'accès au réel.

La spécificité de la psychanalyse s'initie par son expérience :

« Il est clair qu'il y a des choses qui ne vont pas, et que, ces choses qui ne vont pas, les psychanalystes, saisis par une espèce de folie qui prend son origine dans leur propre expérience, je veux dire dans le temps où ils ont fait eux-mêmes une analyse, ils ont pu s'apercevoir qu'il y a quelque chose qu'on peut faire bouger dans les troubles de la substance.

Il est tout de même frappant que ce qu'on peut ainsi faire bouger, on le fait bouger, quand on est analyste, dans un mode d'expérience qui a pour support uniquement la parole <sup>4</sup>. »

Il met en avant que la parole en question est avant tout celle de l'analysant, l'intervention de l'analyste étant réduite, limitée quant à l'usage et la portée de sa parole, point pivot de son opération :

« C'est là qu'est la question : comment une analyse, c'est-à-dire une technique qui ne procède que de paroles, avec le minimum d'intervention enseignante... Parce que, bien sûr, la parole, on sait déjà, comme ça, à quoi ça sert : c'est la prédication, c'est le bourrage de crâne. Un analyste, ça n'assassine pas son analysant avec des principes moraux,

3. J. Lacan, « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », p. 2. Conférence donnée au musée de la Science et de la technique de Milan, le 3 février 1973, parue dans l'ouvrage bilingue : *Lacan in Italia 1953-1978, En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 58-77.

4. *Ibid.*

ça le laisse parler ; et qu'il y ait là, autour de ça seulement, quelque chose qui s'opère... ça mérite bien quand même qu'on y réfléchisse.

Ça mérite qu'on y réfléchisse, d'autant plus qu'on a bien la notion que dans d'autres champs on a déjà une expérience analogue : à savoir qu'il y a des gens qui ruminent – on appelle ça penser, sans doute à cause du rapport avec la panse – il y a des gens qui ruminent et qui sont arrivés à dire des choses qui ne restent pas au niveau de la capture du simple bon sens, qu'en d'autres termes – simplement, enfin, c'est une référence massive à la science – il est arrivé qu'on se fasse une idée... mais enfin, ceci c'est depuis toujours... qu'on arrive à une idée toute différente de ce qu'on peut appeler le réel <sup>5</sup>. »

Lacan, pour ainsi dire, s'efforce de déblayer le terrain pour mettre en évidence que toute élaboration de pensée, toute construction, toute idée des choses se formule dans les termes que la langue met à disposition et que cette activité se supporte du fait que la langue est déjà là avant toute construction individuelle : « La langue maternelle est... ce n'est pas nous qui l'avons faite. Elle est là <sup>6</sup>. »

La découverte freudienne tient compte de cette réalité, Freud découvre que l'inconscient est fait de pensées et que, même quand nous ne savons pas qui pense, quelque part ça pense ! Même quand nous rêvons, nous sommes capables de nous poser la question de savoir si nous rêvons !

Freud met en évidence que le rêve est « quelque chose de pleinement articulé, que le rêve est fait comme une phrase – la phrase d'une demande, d'un *Wunsch*, mais d'un *Wunsch* qui se décompose, qui est articulé, qui se traduit, qui se traite comme une langue, qui se traite dans la langue, et qui, pour des raisons qui sont des raisons d'expérience, est ce que [Lacan a] formulé à dire que l'inconscient est structuré comme un langage <sup>7</sup> ».

La règle fondamentale du dispositif analytique, l'association libre, se soutient de cette réalité langagière, l'inconscient est structuré comme un langage, il est fait de la langue et ça parle :

« Alors, dire que Freud, enfin, a énoncé autre chose sinon ceci... c'est que ça parle, ça parle d'abord avant tout autre chose jusques et y compris... avant même que ça se tienne debout, n'est-ce pas, puisque

5. *Ibid.*, p. 4.

6. *Ibid.*, p. 5.

7. *Ibid.*, p. 6.

justement quand on rêve on n'est ni debout, ni couché, ni assis... on rêve et on parle : ça parle <sup>8</sup>... »

On peut remarquer que l'incidence directe pour le sujet qui vient chez l'analyste et qui s'aperçoit que « ça va tout seul » – qu'on n'a nullement besoin d'y être acteur pour que ça fonctionne – est un changement total de position. L'entrée dans l'analyse est marquée par un changement de position quant au savoir : là où on croyait savoir, un autre savoir se révèle ; là où le sujet croyait commander, il s'aperçoit qu'un autre savoir est aux commandes.

Dès lors, il se produit un décollement opéré par le fait que le langage est ce qui fonctionne d'abord. Lacan introduira l'analogie avec la proposition marxiste sur la valeur d'échange, grâce à laquelle il fait apparaître beaucoup de choses, y compris le concept de plus-value. Il nous fait remarquer qu'il se produit un clivage du fait que tout tourne autour de la valeur d'échange, tandis que la valeur d'usage n'est là que pour qu'on puisse parler de la valeur d'échange.

Lacan interroge donc ce à quoi sert la valeur d'usage – je reprends ici notre débat lors de la dernière séance du séminaire de l'École autour du commentaire fait par notre collègue Nicole Bousseyroux – pour bien marquer que « toute la question est là, justement, c'est que ce qu'on désigne par valeur d'usage [...] ça serait bien la chose capitale, à savoir quelque chose dont on n'use pas comme d'un moyen, mais dont on jouit <sup>9</sup> ».

On voit bien ce que notre collègue nous montrait la dernière fois comme étant le tournant dans la conceptualisation de Lacan ; on voit le passage de la définition du savoir comme moyen de la jouissance au savoir comme savoir joui.

Lacan précise que la valeur d'usage de la parole montre bien que sa finalité n'est pas de communiquer : dans le moindre acte de parole est impliquée une jouissance.

Cela étant, il convient de souligner que ces deux valeurs ne sont pas sans articulation. Dans « Excursus », Lacan indique que ce sont les deux versants de la jouissance : « La jouissance est très spécifiquement liée à l'existence du corps [...]. C'est le fait de l'être parlant qu'il puisse y avoir ce que j'appellerai, à proprement parler, abus de cette

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 7.

possibilité de jouissance [...]. Abus ne veut rien dire que spécifiquement jouissance : abus ici est à prendre comme pôle opposé dans ce que j'ai évoqué ce matin des deux versants de l'*utendum* – de ce qui est fait pour servir – et du *fruendum* – c'est-à-dire de ce dont on jouit <sup>10</sup>. » On peut dire que la façon dont ces deux versants s'articulent donne consistance à cette définition lacanienne de l'inconscient de la fin du séminaire *Encore* : l'inconscient comme un savoir, un savoir-faire avec *lalangue*, en précisant que ce qu'on sait faire avec la langue dépasse de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du langage.

Pour Lacan, l'interprétation analytique se fait en fonction de la jouissance, il dit expressément : « *C'est ça* dont il s'agit dans l'analyse [...]. *C'est là*, que porte l'intervention de l'analyste <sup>11</sup>. »

Dès lors, la visée de l'interprétation analytique est de faire apercevoir à l'analysant ce qui se jouit dans sa parole. Tant que l'acte de parole de l'analyste ne s'applique pas à mettre en relief cette dimension de jouissance, il vaut mieux garder le silence.

Cela implique que l'analyste a un savoir qui peut lui permettre d'intervenir à ce niveau. Mais d'où vient ce savoir ? Pour Lacan, cette possibilité tient à la dimension de l'expérience et aucunement à la possibilité d'un savoir transmissible : « [...] l'analyste vaut ce qu'il vaut : c'est-à-dire pas beaucoup mieux que quiconque, n'est-ce pas, à ceci près, qu'il s'est soumis à cette expérience et qu'il lui en est peut-être resté quelque chose. C'est là le point capital <sup>12</sup> ».

Il me semble que cette conception du savoir où la valeur d'usage se révèle, où elle prend le pas sur la valeur d'échange, a de multiples conséquences dans la direction de la cure, sur la position de l'analyste, sur le dispositif de la passe. Je veux dire par là, si ma lecture est juste, que la valeur d'usage est celle qui oriente l'expérience au détriment de la valeur d'échange – pas de dialogue donc.

En ce sens, « que peut-on savoir du savoir inconscient ? » est une question à formuler à l'analysant qui va au bout de l'expérience,

10. J. Lacan, « Excursus », p. 4-5. Intervention dans une réunion organisée par la Scuola freudiana, à Milan, le 4 février 1973. Parue dans *Lacan in Italia 1953-1978, En Italie Lacan*, op. cit., p. 78-97.

11. J. Lacan, « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », op. cit., p. 7.

12. *Ibid.*

une question pour le dispositif de la passe. On a le privilège ce soir de compter sur la présence d'une « AE », analyste de l'école, qui peut en témoigner.

À ce propos, Lacan s'y réfère au mois de novembre de la même année, dans une intervention au congrès de l'École freudienne de Paris à La Grande-Motte sur la passe, en disant :

« Ce que révèle, et je le dis, uniquement le discours analytique [...] c'est que ce qui vient à la place de la plus-value [...] et que j'ai nommé "plus-de-jouir" est une fonction beaucoup plus radicale que celle de la plus-value dans le discours capitaliste, une fonction de fondement, liée à très précisément [...] la dépendance de l'homme par rapport au langage avec tout ce que le discours analytique permet d'entrevoir, à savoir que si c'est par ce langage que l'homme se trouve séparé, bouché de tout ce qui concerne le rapport sexuel, si c'est par là, qu'il fait son entrée dans le réel, ou plus exactement si c'est par là, et en tant qu'il fait défaut à ce réel, qu'il a une petite chance, qu'il y a ces voies qui lui sont frayées vers un certain nombre de points, qui eux témoignent de la présence même du réel à l'origine de son discours <sup>13</sup>. »

L'expérience de la passe pose donc un paradoxe : comment témoigner d'un savoir intransmissible, qui ne se prête pas à la communication ? Il est plausible qu'une certaine dévalorisation de l'histoire, et de tout ce qui s'ordonne dans la dimension du sens, est à constater, peut-être au profit de quelque chose qui témoigne d'un savoir qui préserve une part énigmatique.

On a bien posé que la parole, c'est de la jouissance, et de la jouissance qui a un certain rapport avec la jouissance sexuelle, mais l'expérience analytique met en évidence que la jouissance sexuelle ne se prête pas à l'établissement d'un rapport. C'est justement ce dont témoignent les sujets qui font une analyse : ils témoignent du fait que la parole contrevient à l'accord que suppose ce rapport ; ils viennent parler justement de ce rapport qui n'existe pas.

Lacan fait également référence, en guise d'illustration, aux représentations qu'il a pu voir dans les églises italiennes : une exhibition des corps évoquant la jouissance, une jouissance sans copulation.

Lacan nous dit que « l'être parlant [...] se distingue de ceci : c'est qu'il y a quelque chose qui se dérobe le plus, c'est ce rapport

13. J. Lacan, Intervention dans la séance de travail « Sur la passe » du samedi 3 novembre (après-midi), parue dans les *Lettres de l'École freudienne*, n° 15, 1975, p. 185-193.



qu'il y aurait quelque part, existant, fondamental, et qui serait nom-  
mable, et qui définirait le rapport sexuel <sup>14</sup> ».

Lacan avance que l'expérience analytique met en évidence ce désaccord insurmontable entre les deux partenaires et que c'est cette expérience qui depuis le début a montré que l'être parlant s'identifie en tant que sujet dans la fonction mâle. Dans *Encore*, il affirme que la libido est masculine et que l'ordre du langage articulé répond de cet ordonnancement qui constitue la jouissance phallique. Il éclaire cette question dans sa conférence « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel » en disant : « Il n'y a pas de rapport inscriptible qui puisse se formuler, s'instituer du fait de tout ce qui peut se dire au niveau de cet être, dont vous voyez que ce n'est pas pour rien qu'en hésitant à l'appeler l'homme, je ne le situe que dans ce rapport – lui sûr et certain rapport de jouissance qu'il a à l'endroit du langage. Toute sa jouissance en est littéralement commandée <sup>15</sup>. »

On peut donc déduire que l'inconscient comme chaîne articulée se situe du côté de la jouissance phallique mais qu'il reste une jouissance qui dépasse la jouissance phallique. Cette jouissance échappe à l'opération de la chaîne signifiante. Lacan situe ce versant de la jouissance du côté d'une jouissance supplémentaire.

Dans le séminaire *Encore*, il énonce que c'est seulement dans le registre de la jouissance phallique que la femme peut se situer comme toute et, donc, avoir un inconscient. Il faut bien noter que cette formulation implique que la part de la jouissance qui correspond au côté femme n'est pas incluse dans cet inconscient articulé. D'où la question sur cet autre inconscient, son inconscient à elle. Freud avançait comme réponse qu'il s'agissait d'« un continent noir », d'où la réflexion de Lacan selon laquelle cet inconscient « ne lui fait pas la partie belle ».

Avec le pas de Lacan, si je reprends mon fil de tout à l'heure, on peut faire l'hypothèse, je crois, que ce produit qui est l'analyste implique un aperçu dans l'expérience analytique des limites de la jouissance phallique et de cet au-delà. L'analyste dans son acte rend possible et *positif* l'accès à ce savoir énigmatique, non transmissible, et, du coup, fait émerger la dimension singulière d'un *parlêtre*.

14. J. Lacan, « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », *op. cit.*, p. 9.

15. *Ibid.*, p. 10.



Patrick Barillot

## Lecture d'*Encore*, leçon IX, « Du baroque \* »

Ce soir, il me revient de commenter un passage qui se situe au début de la neuvième leçon intitulée « Du baroque ». Cette partie de la leçon est composée de formules où les thèses sont condensées, compressées, ce qui va nécessiter de les déployer, de les décompresser, d'y ajouter tout ce qui y manque pour en saisir la pleine portée.

Dans cette leçon, Lacan commence donc par avancer ses thèses sous la forme de deux formules qu'il dit difficiles. En cela il a bien raison, mais comme il va en rendre compte dans la suite de la leçon, la tâche de les commenter se simplifie.

La première affirme ceci : « L'inconscient, ce n'est pas que l'être pense, comme l'indique pourtant ce qu'on en dit dans la science traditionnelle, l'inconscient, c'est que l'être, en parlant, jouisse, et, j'ajoute, ne veuille rien en savoir de plus. J'ajoute que cela veut dire – ne rien savoir du tout <sup>1</sup>. » La deuxième formule nous dit qu'« il n'y a pas de désir de savoir <sup>2</sup> », pas de *Wissentrieb* contrairement à ce que Freud a pu affirmer.

Pas moyen de commenter ces assertions sans se référer à la suite du texte, où il va nous montrer leurs fondements et leur logique. La première de ces formules servira à Lacan à interpréter ce qu'il appelle la science traditionnelle portée par Aristote, le béhaviorisme et le christianisme.

Dans cette première formule, il commence par définir l'inconscient en opposition avec ce qu'il n'est pas, à savoir que l'être pense.

\* Intervention faite à Paris le 6 février 2013 dans le cadre du séminaire de l'EPFCL : « Que peut-on savoir du savoir inconscient ? ». Commentaire du séminaire *Encore*, de « Je commence par mes formules difficiles » jusqu'à « jouissance insuffisante que constitue qu'il parle », p. 95-96.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 95.

2. *Ibid.*, p. 96.

Sa thèse est que l'être ne pense pas, contrairement à ce qu'en dit la science traditionnelle.

La science traditionnelle désigne non pas la science physique de Newton mais la science issue d'Aristote. C'est explicitement dit, un peu plus loin dans le texte : « La faute de la science que je qualifie de traditionnelle pour être celle qui nous vient de la pensée d'Aristote, sa faute est d'impliquer que le pensé est à l'image de la pensée, c'est-à-dire que l'être pense <sup>3</sup>. » C'est une précision sur sa thèse et aussi sur sa façon de lire Aristote, dont il situe l'erreur dans le fait de considérer que le pensé est à l'image de la pensée, ce qui a pour conséquence l'idée que l'être pense.

Avant tout, tâchons de voir ce qu'Aristote, et ensuite Lacan appellent l'être : car si Lacan réfute la thèse d'Aristote de l'être pensant, par contre il accepte le terme d'être, et ce qu'il désigne.

L'être en question, ce n'est pas le sujet. On en a une confirmation un peu plus loin lorsqu'il reformule sa première thèse un peu différemment en disant : « Là où ça parle, ça jouit <sup>4</sup>. » Cette formule exclut le « je » de l'énoncé, Lacan ne dit pas « là où je parle, je jouis », et elle exclut aussi le sujet. Cet être n'est pas le sujet et pour Aristote, l'être, c'est l'individu qui a un corps.

Voyez ce qu'il dit un peu plus loin : « Qu'il y ait quelque chose qui fonde l'être, c'est assurément le corps. Là-dessus, Aristote ne s'y est pas trompé <sup>5</sup>. » Si Aristote ne s'est pas trompé sur ce point de l'être pris comme corps, en revanche, selon Lacan, il est dans l'erreur quand il fait le *pensé* (l'objet de la pensée) à l'image de la pensée. Autrement dit, pour Aristote, il y a une équivalence de la pensée et du pensé.

Selon Lacan, le postulat d'Aristote, *le pensé*, l'être étant à l'image de la pensée, pensée qui suppose un pensant, implique que l'être pense. La conséquence de l'équivalence de la pensée et du pensé pour l'être est de croire que l'être pense. Dire que l'être pense revient à dire que le corps pense puisque l'être désigne l'individu avec son corps. Et dire que le corps pense signifie que le corps fonctionne avec des pensées.

3. *Ibid.*, p. 96.

4. *Ibid.*, p. 104.

5. *Ibid.*, p. 100.

Lacan poursuit l'interprétation des thèses d'Aristote appliquées à l'individu et à son corps, en disant que le plus certain du mode de penser de la science traditionnelle est ce que l'on appelle son classicisme <sup>6</sup>, à savoir le règne de la classe. Il entend par règne de la classe la classification opérée par Aristote du monde animal organisé en genres et en espèces dans son ouvrage intitulé *Histoire des animaux*, dans lequel Aristote introduit une échelle de perfection du vivant, la *scala naturae*, où il place l'être humain au sommet.

De cette organisation du vivant en classes, Lacan déduit l'éthique qui s'en ordonne, à savoir que « la pensée est du côté du manche, et le pensé de l'autre côté <sup>7</sup> », le manche étant la parole puisque c'est elle qui explique et rend raison des spécifications de chaque individu. Le manche est à entendre comme ce qui commande, avec, selon la lecture que Lacan fait de l'éthique aristotélicienne, d'un côté celui qui pense et commande et de l'autre le pensé, ce qui est commandé, on peut dire : l'être, le corps.

Ici, Lacan, interprétant de nouveau Aristote, opère une séparation et même une opposition entre la pensée, côté manche, et le pensé, de l'autre, alors même qu'il reprochait à Aristote d'avoir fait le pensé à l'image de la pensée. Comment concilier les deux thèses ?

L'élément qui va permettre de sortir de cette contradiction apparente, qui va faire le pont entre la pensée et le pensé, opposés du point de vue éthique, est ce qu'Aristote nomme l'âme, l'âme étant ce qui anime le vivant. Elle est, comme la définit Descartes, « une substance dont toute l'essence ou nature n'est que de penser <sup>8</sup> ».

Pour Lacan, l'âme selon Aristote « est évidemment à quoi aboutit la pensée du manche <sup>9</sup> ». L'âme est l'aboutissement de la pensée du manche car, pour Lacan comme pour Descartes, l'âme élabore des pensées sur le corps. Et c'est pour cette raison que l'âme est d'autant plus nécessaire dans la philosophie, parce que ce qu'elle élabore, ce sont des pensées sur le corps. Cette âme qui a des pensées pour expliquer le fonctionnement du corps devient l'identité supposée de ce corps.

6. *Ibid.*, p. 96.

7. *Ibid.*

8. Descartes, *Discours de la méthode*, IV<sup>e</sup> partie.

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 99.

Voyez ce qu'il en dit : « L'âme c'est ce qu'on pense à propos du corps – du côté du manche. Et on se rassure à penser qu'il pense de même <sup>10</sup>. » Autrement dit, on se rassure à penser que le corps pense comme l'âme. Le pont est maintenant fait entre la pensée et le corps par le viatique de l'âme produit par la pensée, puisque l'âme est l'identité du corps. L'âme est toujours pour Aristote la condition nécessaire pour les fonctions du corps. Le rôle de l'âme est de penser le corps pour qu'il fonctionne, pour qu'il sache ce qu'il doit faire en toutes circonstances, ce que Lacan appelle les miracles du corps <sup>11</sup> – il en donne un exemple avec les larmes qui sont nécessaires au bon fonctionnement de l'œil et, lorsqu'elles viennent à manquer, cela crée un dysfonctionnement.

Par le biais de l'âme, la science aristotélicienne attribue des pensées au corps. Lacan en donne des exemples : « Quand le corps est supposé penser secret, il a des sécrétions – quand il est supposé penser concret, il a des concrétions – quand il est supposé penser information, il a des hormones <sup>12</sup>. »

Tout cela pour nous amener à quoi au final ?

Avant de parvenir à ce qui fait l'intérêt de ce développement, il nous rappelle, à propos de l'inconscient – ce qui l'intéresse est de définir l'inconscient – que la structure de la pensée repose sur le langage, et il ajoute que « ledit langage comporte une inertie considérable, ce qui se voit à comparer son fonctionnement aux signes qu'on appelle mathématiques [...] <sup>13</sup> ». Si les mathèmes se transmettent intégralement, ils ne peuvent l'être qu'avec l'aide du langage producteur d'une inertie. Cette inertie est la résistance qu'oppose le langage à ce que la transmission puisse se faire dans toute son intégralité.

De quoi est faite cette inertie ? L'inertie est produite par la jouissance liée à la parole, nécessaire pour faire usage du langage dans la transmission du mathème. La parole véhicule des pensées mais aussi de la jouissance, l'être en parlant jouit – thèse de départ –, jouissance cause de l'inertie.

10. *Ibid.*, p. 100.

11. *Ibid.*, p. 99.

12. *Ibid.*, p. 100.

13. *Ibid.*

Cela le mène à nous poser une question : « Quel rapport peut-il bien y avoir entre l'articulation qui constitue le langage, et une jouissance qui se révèle être la substance de la pensée, de cette pensée si aisément reflétée dans le monde par la science traditionnelle <sup>14</sup> ? »

Ce que Lacan désigne par la jouissance relevant de la substance de la pensée, de la pensée de l'âme, c'est ce qu'Aristote appelle le Bien. Et Dieu, ce qu'Aristote nomme l'intellect-agent au niveau de l'âme, est le lieu d'où se sait ce qu'est le bien de tous.

À sa question, il répond que le postulat aristotélicien d'un Dieu qui saurait ce qui est le Bien de tous et de chacun, la jouissance qui conviendrait à chacun et opérant dans l'âme pour réguler les fonctions du corps afin d'atteindre la félicité promise, ce postulat portant sur la jouissance « n'a pas grand rapport avec la pensée, si nous la considérons dominée avant tout par l'inertie du langage <sup>15</sup> ». Cela signifie que le postulat d'Aristote ne marche pas et c'est pour cela qu'il disait qu'« on se rassure », on se rassure en pensant que le corps pense comme l'âme, pour se tranquilliser sur ce qui ne fonctionne pas.

L'inertie du langage, autrement dit la jouissance liée à la parole, est responsable de ce qui ne fonctionne pas. Ça ne fonctionne pas car le Bien promu par Aristote comme finalité de la jouissance, auquel c'est l'intellect-agent partie de l'âme qui doit nous conduire, ce Bien n'est pas atteint à cause de l'inertie du langage.

C'est pourquoi il introduit ensuite l'opposition entre deux types de jouissance avec une autre formule : « Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça <sup>16</sup>. » Le « ce n'est pas ça » nous indique qu'entre la jouissance obtenue et la jouissance attendue il y a un gap. Il y a une solution de continuité entre la jouissance que l'on rencontre, qui n'est pas ça, parce qu'elle ne correspond pas à la jouissance qui serait ça, si elle existait. La première est insuffisante, la seconde serait suffisante. C'est une autre façon de dire le hiatus qu'il y a entre la jouissance pulsionnelle, celle obtenue, et la jouissance du rapport, celle attendue.

Avec cette opposition, il interprète à nouveau l'éthique de la science classique. Pour cette science, la béance inscrite au statut même

14. *Ibid.*, p. 101.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

de la jouissance, le hiatus entre les jouissances, est « ce qui a été collabé pendant toute l'antiquité philosophique par l'idée de connaissance <sup>17</sup> ».

Sa thèse considère que la philosophie antique a collabé (ça nous indique l'idée de faire tomber, de provoquer l'affaissement), a provoqué l'affaissement de la béance des jouissances pour la faire disparaître. Et il fait du Bien promu par Aristote comme finalité de la jouissance « une fausse finalité comme répondant à ce qui n'est que pure fallace d'une jouissance qui serait adéquate au rapport sexuel <sup>18</sup> ». Le Bien dans la philosophie serait la jouissance qu'il faudrait pour qu'il y ait rapport entre les sexes.

L'idée de connaissance, agent de ce collapsus, instaure un sujet connaissant et sur ce point il affirme qu'il n'y en a pas eu, qu'il n'y a eu que des fantasmes de connaissance du monde jusqu'à l'avènement de la science moderne <sup>19</sup>. Au fond, ce que dit Lacan, est que le sujet, jusqu'à l'arrivée de la science moderne, n'avait aucune connaissance du monde, et que l'idée qu'il s'en faisait était à son image. Il dit : « Le monde est symétrique du sujet [...] <sup>20</sup>. »

Il en va de même pour le corps conçu comme le reflet de celui qui le pense. Il dit que « le monde de l'être plein de savoir, ce n'est qu'un rêve, un rêve du corps en tant qu'il parle, car il n'y a pas de sujet connaissant <sup>21</sup> ».

Je reviens aux formules de départ où Lacan disait que « l'inconscient c'est que l'être, en parlant, jouisse et ne veuille rien en savoir de plus », et ajoutait « ne rien savoir de plus ». Puis la deuxième formule, « il n'y a pas de désir de savoir », qui est la conséquence de ce qui précède, et la dernière phrase que je ne vous ai pas encore énoncée : « Là Freud se contredit. Tout indique – c'est là le sens de l'inconscient – non seulement que l'homme sait déjà tout ce qu'il a à savoir, mais que ce savoir est parfaitement limité à cette jouissance insuffisante que constitue qu'il parle <sup>22</sup>. »

17. *Ibid.*, p. 102.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 115.

20. *Ibid.*, p. 114-115.

21. *Ibid.*, p. 114.

22. *Ibid.*, p. 96.



Avec le développement précédent, nous savons que la jouissance insuffisante est la jouissance pulsionnelle, celle liée à l'objet, et qu'elle est insuffisante pour faire rapport.

En matière de savoir inconscient, celui-ci est, dit-il, strictement limité à celui de la jouissance pulsionnelle et il est déjà présent au niveau de l'inconscient, ce qui signifie qu'il n'est pas à inventer. Autrement dit, le savoir inconscient n'est pas un savoir de toute la jouissance, il est limité à la jouissance des pulsions. C'est un savoir qui ne sait rien de plus et surtout rien sur ce que Lacan a introduit à la leçon précédente avec l'Autre inconscient, celui qui spécifie les femmes, l'inconscient où l'Autre du signifiant n'est pas.

Il y a donc un savoir inconscient sur la jouissance pulsionnelle, que l'analyse dévoile. Mais comment concilier cette première thèse avec sa deuxième formule, « il n'y a pas de désir de savoir » ? On le peut si on fait une différence entre le savoir inconscient et le savoir en jeu dans le « pas de désir de savoir ».

Pas de désir de savoir, mais de savoir quoi ?

Dans la note aux Italiens datée de cette même année 1973, il dit d'abord la même chose à propos de l'humanité, « pour qui le savoir n'est pas fait puisqu'elle ne le désire pas <sup>23</sup> », et il ajoute ensuite que nous avons tous, l'humanité entière, horreur de savoir. Cela va dans le même sens que le « pas de désir de savoir » mais avec un accent supplémentaire de répulsion.

Dans notre leçon d'aujourd'hui, il parle aussi de cette horreur. Il dit que les chrétiens comme les psychanalystes ont horreur de ce qui leur a été révélé et cette horreur explique pourquoi la philosophie d'Aristote a été réinjectée dans le christianisme par saint Thomas d'Aquin <sup>24</sup>.

Je résume à l'extrême la thèse sur le christianisme comme vraie religion. Le christianisme annonce que la jouissance est perdue et ainsi fait renaître cette vérité d'une béance entre la jouissance obtenue et la jouissance attendue que l'*aristotélisme* avait collabée. Cette vérité révélée constitutive d'un savoir sur la jouissance, les chrétiens en auraient eu une sainte horreur, d'où le succès des thèses de

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

24. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 103.

saint Thomas qui concilient la pensée chrétienne et la philosophie d'Aristote.

Pour les psychanalystes, il nous dit qu'il en va de même, qu'ils ont tout autant horreur de ce qui leur a été révélé. Ce qui leur a été révélé est venu par le message de Freud, par son dire dégagé par Lacan, interprété de tous les dits de Freud, qui nous annonce qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Et c'est proprement ce savoir du « il n'y a pas de rapport sexuel » qui est en jeu dans la formation de l'analyste, celui auquel le psychanalyste doit contribuer. En tout cas c'est son vœu dans la note aux Italiens.

Il y a deux savoirs distincts : celui de l'inconscient, savoir déjà constitué, à découvrir par le déchiffrement, puis le savoir du psychanalyste, qui, comme il l'écrit, « n'est pas du tout cuit <sup>25</sup> » car il est à inventer. Cela nous indique que ce savoir sur le non-rapport, chaque analyste a la charge de son élaboration.

Il y a une différence majeure entre ces deux types de savoir, celui de l'inconscient déjà là, limité à la jouissance partielle, puis celui qui porte sur le non-rapport, à inventer pour chacun. Dire « inventer ce savoir » nous indique que l'on doit en passer par une démonstration, car, comme il le dit avec la vérité, on ne peut ni l'affirmer ni le réfuter. Avec la vérité, on sait qu'il y a de la jouissance corrélée à l'objet *a*, mais il faut démontrer que le rapport est impossible à écrire car au titre de la vérité il n'est pas affirmable ni réfutable. Et c'est là que se démarque le psychanalyste du reste de l'humanité, c'est sa marque, il est celui à qui le désir de ce savoir doit être advenu. Ce qui devrait se vérifier dans la passe.

25. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 310.

Anita Izcovich

## Ce savoir limité à cette jouissance insuffisante

Je partirai de la citation de Lacan qu'on a mise au travail ce soir dans le commentaire, concernant le fait que l'être parlant jouisse de ne rien savoir, et que « ce savoir est parfaitement limité à cette jouissance insuffisante que constitue qu'il parle <sup>1</sup> ». Je me demanderai donc en quoi cette jouissance est insuffisante, ce que ça apporte à la clinique de la concevoir comme insuffisante d'une part, et d'autre part en quoi cette notion est utile à la conception du discours analytique.

Je partirai tout d'abord de la remarque que Lacan fait dans le séminaire *Encore* (1972-1973) selon laquelle son séminaire sur l'éthique de la psychanalyse (1959-1960), c'était de l'ordre du « je n'en veux rien savoir <sup>2</sup> ». Citons également sa deuxième remarque : « J'ai dit que je référerai *l'Éthique de la psychanalyse*, mais c'est parce que je la réextrais <sup>3</sup>. » Je me demanderai donc en quoi il la réextrait, cette éthique, treize ans plus tard.

On peut dire que déjà dans le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, en 1959-1960, il l'extrayait, l'éthique de la psychanalyse. De quoi ? Il l'extrayait, comme il le dit lui-même dans sa première leçon, de « quelque chose » de « général » de l'œuvre collective pour repérer ce qu'elle signifie pour le « particulier » du sujet et de son inconscient. Il « mettait à l'épreuve » les catégories universelles de Kant, de l'impératif de jouissance de Sade, du commandement religieux « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » pour « mettre en relief ce que l'œuvre de Freud et l'expérience de la psychanalyse qui en découle, nous apportent de neuf <sup>4</sup> ». Il extrayait donc des impératifs

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 96.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. *Ibid.*, p. 54.

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 9.

universaux les paradoxes de la loi et de la jouissance, l'inconscient au-delà de l'homme de la morale ou du plaisir, pour situer ce mensonge propre à l'inconscient, qu'il réfère au premier mensonge de l'hystérie dans l'*Entwurf*, en disant qu'au niveau de l'inconscient, le sujet ment, et c'est sa façon de dire la vérité. La Chose est la cause de la passion humaine, elle ne peut être que voilée, leurrante, désignant l'Autre chose, et ce qui du réel primordial pâtit du signifiant. Lacan se réfère donc, à l'époque, à un savoir de l'inconscient structuré comme un langage avec la dimension d'un Autre qui sait.

Ce n'est donc pas pour rien qu'à cette époque déjà, en 1959-1960, Lacan extrayait des principes universels une éthique de la psychanalyse. Il opposait le principe universel du Bien, le « vouloir-le-bien-du-sujet », le désir de guérir, au désir de l'analyste, qui n'est pas sur le versant de la promesse de bonheur. C'est ainsi que, dans son dernier chapitre du séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan pose que la seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir. Donc, si Lacan développe la question de la faute de l'homme, de la morale et du plaisir, du bien, du beau et du bonheur durant tout le séminaire *L'Éthique*, c'est pour en extraire le réel de la cause du désir de l'analyste.

Je reviens maintenant au séminaire *Encore*, en 1972-1973, quand Lacan dit qu'il réextrait encore cette éthique : peut-on dire qu'une fois de plus, encore, il la met *ex*, en dehors, cette éthique, d'une jouissance située dans la logique du signifiant ? Est-ce qu'il met l'inconscient en dehors des limites de la structure du langage, est-ce qu'il développe ce qui s'en démontre comme effet pour en arriver à l'inconscient réel ? C'est ce que je me propose de développer.

Je me reporterai maintenant à la question de savoir ce qui fait qu'elle est insuffisante, cette jouissance. On a la réponse dans la même phrase : c'est du fait que le savoir parle, et la jouissance insuffisante se constitue de ça ; ça met une limite au savoir du fait même que la jouissance est insuffisante. Là on est du côté de l'inconscient structuré comme un langage. C'est parce que la jouissance est liée au signifiant qu'elle est nécessairement limitée et insuffisante.

Finalement, si on suit Lacan dans le séminaire *Encore*, la jouissance est insuffisante parce qu'elle est, d'origine, marquée par un trou, une faille, une béance, et d'ailleurs il le dit ainsi : « La béance

qu'il y a de cet Un à quelque chose qui tient à l'être et derrière l'être, à la jouissance <sup>5</sup>. » C'est du fait de ce trou de la jouissance que l'identification qui est de faire Un avec l'autre ne se conçoit qu'à partir de la notion de reste : ce qui fait tenir l'image, c'est un reste et c'est l'objet *a*. Ce qui se loge dans l'inadéquat du rapport de l'Un à l'Autre, c'est l'objet *a*. Ce qui fait la jouissance insuffisante, c'est que l'Autre ne peut être pris pour Un.

Par conséquent, Lacan fait une différence, dès le début du séminaire *Encore*, entre la jouissance de l'Autre et la jouissance d'un corps qui, l'Autre, le symbolise. Et quand il reprend l'exemple de Sade, c'est pour exemplifier comment « un corps cela se jouit [...], cela ne se jouit que de le corporiser de façon signifiante <sup>6</sup> » : on ne peut jouir que d'une partie du corps de l'Autre.

Finalement, Lacan fait une différence entre ce qu'il appelle la note extatique, subjective, qui dit qu'en somme c'est l'Autre qui jouit, et l'ambiguïté signifiante, car le jouir du corps comporte un génitif dans la note sadienne. Ce qu'il introduit là, c'est le jouir de l'objet cause, et c'est ainsi qu'il extrait, me semble-t-il, la jouissance de l'Autre de la jouissance du corps de l'Autre dans un pas-tout de la jouissance.

On a donc là le génitif du jouir du corps de l'Autre dans cette note sadienne, mais on a aussi, plus loin, un autre genre de génitif quand il parle de Kant, et de sa moralité qui avoue ce qu'elle est, qui avoue qu'elle est « sade », qu'il écrit aussi *çade* <sup>7</sup>. Comment peut-on comprendre cela ? Tout d'abord, dire que la moralité de Kant est « sade », c'est mettre l'accent sur le fait que le commandement de la morale est la même chose que le commandement de la jouissance. Tout comme dans l'impératif « Jouis ! », le signifiant qui fait halte à la jouissance est cause de jouissance. C'est comme cela qu'on tombe sur le *çade* de la cause. C'est prendre le signifiant comme cause de jouissance, c'est prendre le discours sur le versant de ce qui s'origine, c'est le *çade*, le jouir de, du corps. D'ailleurs, Lacan ajoute que la moralité, « ça se termine au niveau du ça, et que c'est assez court <sup>8</sup> ».

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 12.

6. *Ibid.*, p. 26.

7. *Ibid.*, p. 80.

8. *Ibid.*

Cela dit bien que ce qui intéresse la psychanalyse, c'est ce qui origine le discours, ce qui lui échappe, c'est le *çade* du signifiant, le pas-tout du signifiant.

Il en ressort que, du fait de cette jouissance insuffisante, l'être parlant est impliqué, comme le dit Lacan, dans une « autre satisfaction », c'est-à-dire « ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient – et pour autant que quelque chose s'y dit et ne s'y dit pas, s'il est vrai qu'il est structuré comme un langage <sup>9</sup> ».

Lacan le dit encore ainsi : le *de* désigne ce dont je suis l'effet, et « le discours analytique est ce mode de rapport nouveau fondé de ce qui fonctionne comme parole <sup>10</sup> ». C'est pour cela qu'il parle d'un discours qui ne serait pas officiel mais officiant. C'est un point qu'on retrouve dans des termes de « Radiophonie », qui est un texte de 1970 : « Mon épreuve ne touche à l'être qu'à le faire naître de la faille que produit l'étant de se dire. » Par conséquent, « l'inconscient s'articule de ce qui de l'être vient au dire <sup>11</sup> ».

On a donc, d'un côté, l'inconscient que Lacan appelle « d'une autre donne », qui fait sujet de la négation, avec ce qu'il appelle « l'autre savoir qui s'emploie à le conditionner de ce à quoi comme signifiant il répugne le plus : une figure représentable <sup>12</sup> ». Donc là, qu'est-ce que Lacan développe ? Il me semble qu'on peut dire qu'il marque la différence avec l'inconscient langage, celui de la représentation refoulée, qui est faite de mythe, pour aller du côté de la faille de l'Autre, de l'inconsistance, de l'impossible d'où se démontre l'inconscient réel.

Je confronterai deux formulations : celle de « ce savoir limité à cette jouissance insuffisante que constitue qu'il parle », du séminaire *Encore*, et celle de « L'étourdit », qui est un texte de janvier 1972 donc de la même année, quand Lacan dit que « de rapport » « il n'y a qu'énoncé », et que « le réel ne s'en assure qu'à se confirmer de la limite qui se démontre des suites logiques de l'énoncé. Ici limite immédiate, de ce que "n'y a" rien à faire rapport d'un énoncé <sup>13</sup> », et

9. *Ibid.*, p. 49.

10. *Ibid.*, p. 33.

11. J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 426.

12. *Ibid.*, p. 425.

13. J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 455.

là il s'agit de l'inconscient réel. Donc là, il s'agit d'un réel qui se confirme d'une limite, et cette limite est celle des effets d'un énoncé. Ce sont finalement les effets d'un savoir qui touche à l'impossible du « n'y a » du non-rapport. Ce n'est pas pour rien que Lacan supprime le « il » en disant « n'y a rien à faire rapport d'un énoncé » : cela précise le discours analytique comme « effet de », « de ça », de ce qui se produit de l'origine, soit ce qui se produit de l'impossible. C'est pour cela qu'il ajoute « nulle suite logique, nulle négation » dans le « nya <sup>14</sup> ». C'est pour cela aussi qu'il dit que l'inconscient est un terme métaphorique, qu'il désigne « le savoir qui ne se soutient qu'à se présenter comme impossible, pour que de ça, il se confirme d'être réel <sup>15</sup> ».

Il me semble que c'est important de saisir cette notion parce qu'une cure est à orienter sur le versant d'où s'origine la jouissance et sur les « effets de », les effets produits. C'est ainsi que Lacan est passé du *çade* génitif au « de ça » effet produit de l'impossible. Les effets produits dans une analyse, c'est de l'ordre d'un « de ça ».

J'en viendrai maintenant à cette jouissance qu'on refoule, « parce qu'il ne convient pas qu'elle soit dite », et dont on ne veut rien savoir <sup>16</sup>. On perçoit là comment, du fait que la jouissance est insuffisante et qu'elle ne convient pas au rapport sexuel, elle est ce dont dépend cette autre satisfaction, celle qui se supporte du langage. C'est parce que le rapport sexuel n'existe pas, qu'il est faux qu'il y ait une autre jouissance, et que c'est la jouissance qu'il ne faudrait pas que Lacan écrit aussi comme « faux-drait <sup>17</sup> ». Le Bien, le Beau, le Vrai, c'est de l'ordre de l'autre satisfaction, de la réalité abordée avec les appareils de la jouissance, qui sont des appareils de langage. La jouissance insuffisante est donc prise dans le séminaire *Encore* du côté de la faute à une certaine jouissance, ou du défaut, de ce qui « dérape », qui « boîte », qui « rate », dans sa visée du bien et du bonheur <sup>18</sup>. Là où avant, dans le séminaire *L'Éthique*, Lacan développait la question de la jouissance de l'Autre à partir des principes universaux, il la réextrait, dans le séminaire *Encore*, en développant la question de l'objet et de son principe qui est le ratage. Et c'est pour cela

14. *Ibid.*, p. 455.

15. J. Lacan, « Radiophonie », *op. cit.*, p. 425.

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 57.

17. *Ibid.*, p. 56.

18. *Ibid.*, p. 52.

que la jouissance ne se tait pas, et que le premier effet du refoulement, c'est qu'elle parle d'autre chose. C'est le rapport à l'utilité qu'on a déjà évoqué lors de nos soirées, Lacan le dit encore ainsi : « Ça vous rend capable de servir à quelque chose, et cela faute de savoir jouir autrement qu'à être joui, ou joué, puisque c'est justement la jouissance qu'il ne faudrait pas <sup>19</sup>. » C'est ce point qui me semble très important pour se repérer dans la clinique, pour saisir comment un sujet use des appareils signifiants de la jouissance, cette jouissance qui en elle-même est ce qui ne sert à rien, pour accéder à cette autre satisfaction.

Prenons l'exemple de l'hystérie : on peut dire qu'elle en fait un usage sophistiqué, de cette jouissance qu'il ne faut pas, et c'est en la rendant insuffisante qu'elle lui donne une consistance. De la même manière qu'elle donne consistance à la femme qui n'existe pas au-delà d'elle. Elle lui donne son corps, à cette jouissance de l'Autre, elle la fait exister dans la découpe de son corps suivant la cisaille de la structure de langage. Il s'agit bien du « savoir mis à prix », qui « coûte, *beau-coût*, de ce qu'il faille y mettre de sa peau, de ce qu'il soit difficile [...] moins de l'acquérir que d'en jouir <sup>20</sup> », qu'on avait évoqué lors de nos soirées précédentes. Dans ce que Freud nommait les hiéroglyphes et les symptômes de conversion, il s'agit de la jouissance de corps à corps inscrite dans une série de corps. Et le symptôme hystérique est le rapport que le parlêtre a à son corps, au savoir limité à la jouissance insuffisante du rapport sexuel qui n'existe pas.

À la question de l'énigme de son désir, de la femme qu'elle est, l'hystérique répond par l'ampleur de la jouissance insuffisante, dans une métonymie du manque à être. C'est en demandant quelque chose qu'elle ne veut pas qu'on lui donne qu'elle maintient son désir insatisfait, tout comme la belle bouchère voulait du saumon que son mari boucher ne pouvait lui donner. Les identifications de l'hystérique sont multiples : elle peut être « homosexuelle » quand elle « fait l'homme », et elle peut être dirigée sur La femme qui n'existe pas à travers l'autre femme qui donne corps à l'autre satisfaction. On a l'exemple de Dora avec l'admiration de madame K et la contemplation de la madone au-delà d'elle. On a parfois, dans la clinique, le

19. *Ibid.*, p. 57.

20. *Ibid.*, p. 89.



désir insatisfait d'être la deuxième femme d'un homme en se plaignant de ne pas être la première. Par exemple, une femme me disait qu'elle était un dommage collatéral, une victime par ricochet. On sait bien la dimension de la métonymie du manque à être dans le collatéral, qui désigne le latéral, le « pour une autre », et le ricochet, qui fait rebond d'un point à un autre et désigne le contrecoup, le « indirectement ». Et le dommage, c'est le *dam*, le préjudice, la marque de la jouissance insuffisante. C'est ainsi que la femme en défaut en fait exister une autre, La femme toute. C'est une façon d'inscrire la jouissance de l'Autre dans la jouissance du corps de l'Autre, dans un *çade*, être le ricochet ou le collatéral.

J'en viendrai à une autre femme qui me disait que son existence n'avait été qu'un rattrapage. Là on peut se demander si elle s'est inscrite comme la deuxième femme rattrapage d'une première dans laquelle elle aurait mis un idéal. Mais ce n'était pas cela, car quand elle disait qu'elle était un rattrapage, cela impliquait qu'elle ne s'était pas incarnée dans une femme qui en rattraperait une autre. Elle était à elle-même un rattrapage et donc elle ne rattrapait personne et pas même sa moitié. Elle ne rattrapait aucune jouissance insuffisante qui ferait limite pour constituer un savoir inconscient refoulé. Elle se logeait dans le trou du rattrapage, la béance de la jouissance, elle incarnait le ratage de l'objet en étant elle-même l'objet chu. Elle n'était donc pas sujet divisé désir d'un objet à perdre ou à retrouver dans un manque phallique ou une métonymie du manque à être comme peut l'être l'hystérique.

Finalement, il s'est avéré qu'elle était le rattrapage de plusieurs figures, notamment celle d'une enfant venue avant elle et morte à la naissance dont elle portait le nom. Et elle avait une faute, celle de ne pas être à la hauteur de se substituer à elle, de ne pouvoir combler la souffrance causée par la perte de celle qui l'avait précédée. Adolescente, elle allait lui déposer des poèmes sur sa tombe, des poèmes qui disaient comment elle aurait été bien, cette fille morte, si elle avait été vivante. Et à partir de là, elle se disait avoir toujours été l'interprète du désir des autres et jamais du sien, dont elle n'avait pas d'idée de ce qu'il était.

Elle faisait remarquer par ailleurs que quand elle chantait, elle avait une voix atypique parce que double. Elle était parfois critiquée

pour avoir une voix trop forte, et elle disait précisément ne pas parvenir à rattraper la deuxième moitié de sa voix qui produisait l'excès de force. De plus, elle disait user de sa voix comme d'un devoir, cette voix qui ne lui appartenait pas, car elle était un don de ses parents alors qu'elle n'avait rien demandé à personne. Par conséquent, de ce qu'on voyait d'elle quand elle chantait, elle disait que ce n'était pas elle, et qu'on ne voyait que l'organe, la voix.

Je rappellerai, à ce propos, la référence de Lacan dans « L'étourdit » selon laquelle le corps prend voix de l'inconscient et que « le corps des parlants est sujet à se diviser de ses organes, assez pour avoir à leur trouver fonction », afin que cet organe passe au signifiant <sup>21</sup>. On perçoit bien en quoi cette femme ne pouvait user de sa voix en étant divisée de son organe dans une fonction signifiante, sa voix ne lui appartenait pas, elle était tout entière l'organe, et ne pouvait être vue que comme une voix.

On pourrait aussi évoquer pour cette femme les termes du séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, d'une maxime universelle qui est celle d'un devoir, comme elle le disait elle-même, celui d'approcher le vide de la Chose innommable au-delà de l'image narcissique. Face à sa demande adressée à un Autre qui n'a pas répondu, « elle n'a jamais rien demandé à personne », elle n'avait pu poser la Chose comme extérieur, cet Autre préhistorique impossible à oublier, sous la forme de sa sœur à rendre vivante à travers elle-même, cette voix à interpréter. Elle n'avait pu constituer ce quelque chose qui est *entfremdet*, « étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi quelque chose qu'au niveau de l'inconscient, seule représente une représentation <sup>22</sup> ».

Je trouve qu'on a une autre dimension, si on a recours aux termes du séminaire *Encore*, car on va au-delà d'un Autre considéré comme préhistorique : quand Lacan dit que le *la* de la femme est un « signifiant dont il est indispensable de marquer la place qui ne peut pas être laissée vide », qu'il est un « signifiant dont le propre est qu'il est le seul qui ne peut rien signifier, et seulement de fonder le statut de la femme en ceci qu'elle n'est pas toute <sup>23</sup> ». À partir de là, on peut saisir comment cette femme a laissé vide la place sur laquelle elle

21. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 463 et 456.

22. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 87.

23. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 68.

aurait dû inscrire le *la* de *la* femme, elle a laissé sa place de sujet à sa sœur morte à sa naissance. Elle n'a donc pu faire usage de sa jouissance dans un appareil de langage, faire de son inconscient un savoir limité à une jouissance insuffisante.

Si on se reporte à la référence de Lacan dans *Télévision*, qui est un texte de 1973 : « [...] l'inconscient, soit l'insistance dont se manifeste le désir, ou encore la répétition de ce qui s'y demande <sup>24</sup> », on saisit bien comment elle n'a pas pu s'inscrire dans la répétition et la demande qui nourrit un savoir inconscient. Elle s'est logée tout entière dans l'exclusion, dans le trou de l'Autre qui ne sait pas et à qui elle n'a rien demandé.

Je passerai à présent au savoir qui ne se sait pas propre aux mystiques, puisque Lacan en parle dans le séminaire *Encore* pour définir précisément comment les mystiques éprouvent une jouissance mais n'en savent rien. Il s'agit donc d'une jouissance qui met sur la voie de l'ex-sistence. C'est ce qui conduit Lacan à considérer Dieu comme une face de l'Autre supportée par la jouissance féminine, ce qui est une avancée par rapport au séminaire *L'Éthique*, où Dieu correspondait à une face de l'Autre qui était le Nom-du-Père. Je vais donc me reporter à ce que Lacan disait des mystiques dans le séminaire *L'Éthique*, en 1959 et 1960.

Il parle de saut vers les extrêmes et notamment dans un au-delà du principe du plaisir, dans le lieu de la Chose innommable. Il se réfère alors à l'exploit d'une mystique, Angèle de Foligno, quand elle buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, avec le détail d'une peau qui s'arrêtait en travers de sa gorge <sup>25</sup>. À première vue, on pourrait se dire qu'on n'est pas là sur le versant de la jouissance qui ne se sait pas et qui ne peut se dire, comme elle est définie dans le séminaire *Encore*. On serait là plutôt du côté de la jouissance qui flocule, qui se cristallise en matière signifiante : la peau des lépreux coincée dans la gorge, c'est du côté du grumeau de la représentation, ce *Vor*, ce tiers produit à partir de la Chose, comme Lacan en parle dans le séminaire *L'Éthique*. Cela étant, cette peau de lépreux ne serait-elle pas de l'ordre de « l'immondice »

24. J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 514.

25. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 220.

des « bains de jouissance », qui sont des termes du séminaire *Encore* <sup>26</sup>, ou un reste du *pas-tout* du signifiant de la femme qui ne peut se définir, un reste de « l'eau du langage » qui laisse au passage quelques « détritiques » avec lesquels le sujet doit se débrouiller, comme Lacan le dira plus tard en 1976 <sup>27</sup> ?

Je poursuivrai maintenant sur l'art baroque, puisque c'est le titre du chapitre qui inclut le commentaire de ce soir. Lacan y faisait allusion, dans le séminaire *L'Éthique*, sur le versant des formes torturées de l'art, qui marquaient l'effort vers le plaisir faisant flamber ce qui est de l'ordre du paradoxe de la jouissance dans la dialectique du désir et de la loi. Lacan va au-delà de cette dimension signifiante de la jouissance dans le séminaire *Encore* quand il évoque l'art baroque comme un effet du christianisme, un art dans lequel « tout est exhibition de corps évoquant la jouissance », et il ajoute « à la copulation près <sup>28</sup> ». Il fait alors remarquer que nulle part comme dans le christianisme l'œuvre d'art ne s'avère autant pour ce qu'elle est, à savoir l'obscénité. C'est sur ce point qu'il dit que *les religions*, c'est comme *les arts*, c'est une poubelle, car ça n'a pas la moindre homogénéité <sup>29</sup>.

Qu'est-ce que ça veut dire, qu'il n'y ait pas d'homogénéité ? Est-ce qu'on peut dire qu'il y a une dimension de semblant qui manie l'hétérogénéité entre l'inexistence du rapport sexuel et la vérité qu'on veut en faire, entre poubelle et beauté finalement ? L'hétérogénéité, c'est celle de la fausse finalité, du pure fallace d'une jouissance qui serait adéquate au rapport sexuel. C'est pour cela d'ailleurs que Lacan dit que l'art baroque est un tour de passe-passe, dans le séminaire *Encore*. On se rappellera ce qu'il disait, dans le séminaire *...Ou pire* en 1972, au sujet du tableau *L'Escamoteur* de Jérôme Bosch, comment l'œuvre d'art est escamotage, « passez-muscade », et que ça ne fait que la captivation des badauds <sup>30</sup>. On remarquera que, pendant qu'un badaud est hypnotisé par la muscade maniée par l'escamoteur, quelqu'un lui vole sa bourse, ce qui illustre bien ce qui « coûte » « d'en jouir » et que c'est « en pure perte ».

26. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 98.

27. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme ».

28. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 102.

29. *Ibid.*, p. 103.

30. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 223.

C'est sur ce point que Lacan en arrive à l'impossible du rapport sexuel, à son inexistence, tout comme celle de La femme qui n'existe pas, et c'est cela qui le fait aborder le discours analytique de façon nouvelle. On notera à ce sujet que Lacan reprend, dans le séminaire *Encore*, la question de l'amour courtois, quand il dit que c'est « une façon très raffinée de suppléer à l'absence du rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle <sup>31</sup> » : c'est un semblant de rendre la jouissance insuffisante, de faire qu'elle ne convienne pas, alors qu'à l'origine la femme, tout comme le rapport sexuel, n'existe pas.

C'est finalement cette conceptualisation de la femme pas toute qui permet à Lacan de développer ce qu'il en est du discours analytique. Cela l'amène à concevoir que le discours analytique vise au sens mais que ce sens est du semblant, qu'il indique la direction vers laquelle il échoue dans le non-sens. On tombe donc là sur un savoir qui ne se sait pas et sur l'inconscient qui ne peut se dire, tout comme le La barré de la femme ou de sa jouissance qui ne peut se dire. C'est cela qui fait dire à Lacan que le sujet parlant parle en pure perte, on l'avait vu lors d'une de nos soirées, ou que « le rapport sexuel s'abîme dans le non-sens <sup>32</sup> ». Donc, si on croit à l'inconscient, on croit que quelque part, dans l'Autre, ça sait, c'est-à-dire que ça se supporte des signifiants dont se constitue le sujet. Et c'est une avancée de dire que l'Autre ne sait rien, qu'il n'est « pas-savant-du-tout dans le pas-tout <sup>33</sup> », puisque la jouissance de la femme pas toute ne peut se dire. Lacan le formule encore d'une autre manière : si d'une part la femme n'a un inconscient que de là où la voit l'homme, d'autre part elle ne peut avoir que des « effets d'inconscient <sup>34</sup> » puisque l'Autre auquel elle a affaire sait d'autant moins que c'est très difficile de soutenir son existence.

C'est ainsi que Lacan se dégage du sens pour se porter du côté de l'effet de sens. Car le sens est du côté de la vérité. Ce n'est pas pour rien que Lacan utilise le terme de bateau, quand il dit que le versant du sens « nous déverse du sens à flot pour le bateau sexuel <sup>35</sup> »

31. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 65.

32. *Ibid.*, p. 79, 81.

33. *Ibid.*, p. 89.

34. *Ibid.*, p. 90.

35. J. Lacan, « Télévision », op. cit., p. 513.

ou que les « formations de l'inconscient » sont des « bateaux <sup>36</sup> ». En effet, on peut dire que le sens mène en bateau, c'est pour cela que le discours analytique fait qu'il « échoue », qu'il « s'abîme » dans le non-sens, dans l'abîme de la jouissance <sup>37</sup>. C'est ce que Lacan appelle aussi « la syncope de la fonction qui ne se soutient que d'y sembler, que de s'y sembler [...] à seulement l'inaugurer [...] », et là il évoque encore une fois la question de la limite : « [...] et ce de fixer la limite où ce semblant n'est plus que dé-sens <sup>38</sup> ».

C'est pour cela que Lacan introduit, en plus du terme d'effet de sens, celui d'effet de vérité. On est là du côté de l'effet de vérité qui tient à ce qui choit du savoir. Ce n'est pas tant du savoir qu'il s'agit que de l'effet de savoir.

On mesurera l'écart entre la jouissance considérée comme insuffisante sur le versant de l'inconscient langage et la jouissance qui s'abîme dans le non-sens sur le versant de l'inconscient réel, la jouissance comme effet de discours.

Cela change radicalement la conception du discours analytique, de faire cette articulation, car cela laisse la place à ce qui échappe au sujet et qui est de l'ordre du signe qui représente quelque chose pour quelqu'un, qui implique l'irréductible, l'affect du désir d'Autre chose. C'est l'effet produit par le dire de l'énonciation que Lacan tente de définir, des « effets de texture » ou des « effets d'affects » qui repèrent ce qui tient lieu de la jouissance.

Cela veut dire que le savoir inconscient est pris au-delà de la structure du langage, il est pris du côté de ce qui fait effet de coupure, effet de cristal de *lalangue*, ce qui n'est pas la cristallisation en éléments signifiants. Il s'agit de l'effet de vérité comme *falsa* dans le sens de fausse et chue, qui tombe. C'est justement dans le sens d'être bien tombée qu'une interprétation opère d'être à côté, soit où se fait l'être, et si Lacan ajoute que c'est du « pataqu'est-ce », on peut entendre ce qui tombe du pas-tout de la femme et de l'inauguration de sa question <sup>39</sup>.

36. J. Lacan, « Radiophonie », *op. cit.*, p. 425.

37. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 80.

38. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 459.

39. J. Lacan, « Radiophonie », *op. cit.*, p. 427, 428.

Donc, si le langage est du côté de l'être, dans le discours analytique, il y a le semblant d'être, ce que Lacan nomme le par-être, l'être para, l'être à côté. C'est là que Lacan dit qu'il faudrait conjuguer « je par-suis, tu par-es, il par-est, nous par-sommes <sup>40</sup> ». Qu'est-ce que ça veut dire ? Que l'inconscient ex-siste au discours, et que le sujet se saisit toujours à côté dans le discours analytique, il est effet de discours. « Et cela parce que, dans ce qui s'en approche, le langage ne se manifeste que de son insuffisance <sup>41</sup>. »

Et c'est peut-être cela que Lacan réextrait, du séminaire *L'Éthique* dans le séminaire *Encore*. Peut-on le dire comme ça : dans le séminaire *L'Éthique*, Lacan aurait développé la grammaire du sujet « je suis, tu es... » soumis au savoir inconscient structuré comme un langage extrait de l'homme soumis aux maximes universelles. Et dans le séminaire *Encore*, il réextrait l'inconscient qui ex-siste au discours, dans le « je par-suis, tu par-es... », soit ce qui opère d'être effet de sens, effet de vérité.

Je me demanderai alors quelles sont les conséquences pour le psychanalyste, et j'en viendrai à la « Note italienne » de 1973, l'année du séminaire *Encore*, où Lacan évoque sa « thèse inaugurante de rompre avec la pratique par quoi les prétendues Sociétés font de l'analyse une agrégation <sup>42</sup> ». Déjà là, on voit comment Lacan rompt avec un agrégat, un plus-de-titre, qui ferait le psychanalyste, car il situe le psychanalyste non dans un ajout mais dans le pas-tout de ce qui s'inaugure, qui est une ouverture au fondement de l'expérience, au réel en jeu dans la formation de l'analyste. Il le dit clairement : « C'est du pas-tout que relève l'analyste. » Il le situe dans une position d'ex-sistence. Quand Lacan dit qu'« il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir lui vienne, soit que déjà par là il soit rebut de ladite [humanité] <sup>43</sup> », cela montre bien que l'analyste ex-siste à l'humanité, et pas de n'importe quelle manière : c'est en en étant le rebut. C'est sur ce point qu'il fait référence au bonheur, en deux mots : « L'analyste, s'il se vante du rebut [...], c'est bien d'avoir un aperçu de ce que l'humanité se situe du bonheur, [...] et c'est en quoi il doit avoir

40. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 8.

41. *Ibid.*, p. 44.

42. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 307.

43. *Ibid.*, p. 308.

cerné la cause de son horreur, de sa propre, à lui, détachée de celle de tous, horreur de savoir. Dès lors, il sait être un rebut <sup>44</sup>. » Donc, être un rebut, pour le psychanalyste, c'est cerner la cause de son horreur de savoir, et c'est ce qui le détache de l'horreur de tous qui correspond, comme on a pu le percevoir dans le séminaire *Encore*, à l'obscène et l'immonde. Et le psychanalyste est le rebut de cette humanité, il y ex-siste.

44. *Ibid.*, p. 309.



## Clinique

---



**Albert Nguyễn**

## **Le lien intersinthomatique : un poème \***

J'ai choisi d'aborder un thème qui intéresse beaucoup de gens puisque je vais parler des relations de couple, lien privilégié s'il en est. Le sujet est vaste, il fait la une des magazines chaque semaine avec plus ou moins de bonheur. Je ne vais évidemment pas prendre la question sous cet angle mais l'interroger à partir de la psychanalyse. D'autant que l'analyse ne s'adresse pas au couple mais aux sujets pris un par un. Il n'en reste pas moins que la plupart des sujets venant en analyse ont un ou une, voire plusieurs partenaires et que dans les cures il en est question, qu'il s'agisse d'une idylle commençant dans un certain émoi, un certain chambardement, ou au contraire et plus souvent d'une crise de couple à laquelle fait écho une crise subjective de l'analysant.

L'expérience de l'analyse change-t-elle le couple dès lors qu'on peut attendre des effets de la transformation, de la métamorphose que l'analyse permet à un sujet ? Contrairement à ce qui est répandu, l'analyse ne conduit pas nécessairement au divorce, et je me propose d'examiner plutôt la nature du lien, lien de corps et de parole, qui résulte d'une analyse... ou de deux, puisqu'il arrive que les deux partenaires soient concernés par une analyse individuelle.

Peut-être l'avez-vous remarqué, j'ai choisi un titre un peu énigmatique pour aborder un sujet difficile et néanmoins crucial :

– qu'est devenue la relation au partenaire après une analyse ? Dans quelle mesure peut-on parler de lien intersinthomatique ?

– l'hypothèse d'une résonance entre le signifiant de « lien intersinthomatique » avec la dimension du poème que j'emprunte au dernier Lacan.

\* Intervention faite au Forum de Montpellier, mai 2012.

Je commencerai par m'expliquer sur le lien sinthomatique puisqu'il faut d'abord l'examiner à la lumière de ce qui est le plus souvent mis au cœur de la relation amoureuse, à savoir un lien symptomatique. Le lien symptomatique doit être distingué du lien sinthomatique, le trajet d'une analyse va du premier au second. Mais ce lien n'est pas strictement réservé à proprement parler au symptôme : le fantasme, sa construction et sa traversée y sont impliqués au premier chef. En effet, on ne passe pas du symptomatique au sinthomatique sans avoir pu isoler le fantasme fondamental, soit la loi sur laquelle se règle l'ensemble des fantasmes du sujet. On ne peut faire l'économie de cette traversée car c'est elle qui ouvre à l'identification au sinthome, dont je rappelle qu'elle constitue le dernier modèle proposé par Lacan pour la fin de l'analyse dans le séminaire *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*.

Comment rendre compte du passage opéré par Lacan du symptôme au sinthome ? Nous ne pourrions pas ici parcourir le long chemin emprunté par Lacan dans son séminaire, j'indique juste qu'il faut prendre en compte le dernier enseignement, celui au cours duquel il a développé la théorie des nœuds et du nœud borroméen en particulier, cela dans la mesure où il cherchait un moyen d'attraper le réel qui se dérobe toujours à la prise, les mathèmes et l'objet *a* ne l'ayant pas satisfait. C'est à montrer sur le nœud ce qui pouvait être réparé, remis en place par l'adjonction aux trois ronds du réel, du symbolique et de l'imaginaire d'un quatrième rond qu'il a nommé sinthome que le passage, la transformation du symptôme au sinthome se fait à partir de la réduction des coordonnées signifiantes du symptôme.

### **Le lien intersymptomatique**

À la suite de Lacan, je vous propose la thèse suivante : ce qu'il faut dire sur le symptôme, ce n'est pas tant mettre en avant, comme Freud l'avait fait, le sens sexuel du symptôme, mais plutôt dire que le symptôme rend compte, répond d'un défaut du sexe, et ce défaut, Lacan l'a nommé : il n'y a pas de rapport sexuel qui puisse s'écrire. Tel est le réel de la psychanalyse.

À quoi cette thèse tient-elle ? À plusieurs choses que je résume et je vous renvoie pour les développements de Lacan au *Séminaire XX, Encore*.

D'abord l'amour, qui supplée à cette impossibilité d'écrire le rapport sexuel, pour un temps. L'analyse change quelque chose à l'amour, dont le fondement narcissique débouche pourtant sur une belle question : y a-t-il un amour pour un autre, un amour qui ne vise pas à faire Un, ce que Rimbaud appelait « un nouvel amour » ?

J'aurais tendance à dire que oui, mais ça reste à prouver dans chaque cas, c'est ce que Lacan a fini par nommer l'*amur*, cela pour dire que l'amour se heurte au mur, au mur du langage et de la parole. Parler conduit à ceci, aussi loin que le sujet s'engage à dire : le mot et la chose ne se rejoignent pas, dans la quête de son être le sujet échoue et ne peut rejoindre son être, d'où l'expression de manque à être. Lacan l'a pointé : il n'y a d'être que de parler, parlêtre, et il n'y a pas d'autre être.

Après l'amour et l'*amur*, il y a la jouissance. C'est le deuxième point, le plus important : les jouissances de l'homme et de la femme sont dissymétriques et cette dissymétrie traduit le réel, l'impossible.

À l'*amur* et aux jouissances, il faut ajouter le désir, lequel désir est l'enjeu d'une analyse puisqu'il s'agit de désentraver, désaveugler, de mettre au jour un désir qui se présente comme problématique : les sujets viennent en analyse bien souvent parce que le désir leur fait problème, embarras, insatisfaction, peur ou angoisse.

## **Quelle transition entre symptôme et sinthome ?**

### *Le lien poématique*

Un poème ai-je écrit, tout se joue à partir du point d'exclamation : avec ! ou sans ! « Avec » renvoie aux avatars tragi-comiques de la relation amoureuse. « Sans » renvoie à ce qu'il faut bien appeler l'écriture du poème, et là nous entrons dans une zone dirai-je non pas tant de turbulences (ça, c'est plutôt avec le point d'exclamation !) que dans la zone éthique, dans la zone du poéthique ou du poématique, voire du poémétique : c'est autour du consentement (consentement du partenaire aux changements résultant d'une analyse) et de la responsabilité (à entendre comme responsabilité sexuelle).

À quoi s'agit-il de consentir ? Au trait pervers du partenaire, à l'exercice de l'enjeu phallique, à la jouissance Autre d'une femme, au réel du sexe, au sinthome dans les bons cas, soit à la jouissance résiduelle (incurable, inanalysable) : tout un programme.

Comment assumer la responsabilité sexuelle ? C'est exactement tenir compte du réel, et non seulement consentir, se prêter à ce que le partenaire propose de changements mais plus encore désirer, car c'est bien de désir qu'il s'agit et même plus précisément de désir *de* savoir. C'est le désir de savoir, non pas toujours plus de savoir qui pourrait virer à la persécution du partenaire duquel il s'agirait d'extirper toujours plus de savoir, mais tenir compte de la survenue d'un savoir unique, savoir de l'inconscient, non pas savoir que le sujet profère mais savoir qui se dit et que le sujet lui-même ne connaît pas mais où à coup sûr il se reconnaît, il s'y reconnaît : se reconnaître n'est pas connaître. C'est donc désir de savoir la limite du dire, désir de tenir compte de l'impossible à dire. Pour le dire simplement, il s'agit de rester en éveil pour accueillir les trouvailles du/de la partenaire et ne pas perdre de vue que cet éveil et ces trouvailles ne vont pas sans dire.

De quel poème parlons-nous dans la psychanalyse ? Il ne s'agit pas de faire de la poésie, qui, par quelque côté, est jeu de la métaphore. Il s'agit de ce poème particulier qui est poème de l'impossible, poème répondant de l'impossible, à l'impossible. Autrement dit, poème de l'inconscient, mais, attention, il ne s'agit pas là de l'inconscient langage, et c'est bien pourquoi lorsque Lacan aborde le poème il dit qu'il s'écrit : le poème s'écrit.

Ce que permet l'analyse, c'est, ce poème qui s'écrit, le signer : c'est ça le sinthomatique ; le poème est nomination, et même peut-on dire nomination du réel par le sinthome. Reste à savoir alors ce que le sujet sera à même de vivre ensuite : les rencontres avec le réel du sexe et de la mort (Blanchot, Bataille, Beckett).

### *Le poème qui s'écrit*

Parler de poème signale ce que ça comporte de travail sur et dans la langue. Et si on parle de poème et non pas de poésie, c'est parce que en effet il s'agit avec le poème du rapport que le sujet entretient avec le réel, réel auquel il fait en quelque sorte une « réponse habilitée ». Il ne s'agit pas de filer la métaphore, il s'agit, cette langue *hystorique*, archaïque, ce que Lacan appelle *lalangue*, de la travailler, ou plutôt de laisser travailler le chant. Il y a dans le sinthomatique ce nœud entre langue et réel, un nœud qui a pour fonction de dématérialiser la langue : avec Joyce de la casser, avec Celan d'en faire polyphonie, avec Beckett d'y introduire des néologismes.

Mais il y a plus, et Lacan nous met sur la voie lorsqu'il précise qu'il ne s'agit ni de faire de la poésie, ni d'être poète, mais bien d'être poème : « Je ne suis pas un poète, mais un poème. Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet. »

Ce qui signifie, et c'est ça le poème, qu'il s'écrit ; il n'y a de poème qu'à le situer dans l'écriture, écriture qui échappe au sujet (pensez aux écrivains qui disent écrire par nécessité). Le nom de sinthome dépend de ce poème qui s'écrit. Ce qui s'écrit est un mixte, car, s'il défait, dépasse, déconstruit la langue de l'Autre d'abord reçue, l'écriture ne peut pas ne pas s'en servir. Et elle s'en sert de faire sa place au dire, à ce dire que toujours le dit oublie.

Le poème est un mixte, car ce qui s'y invente prend appui sur, ne peut faire l'économie de puiser dans le réservoir de la langue de l'Autre. Du point de vue de la langue, le sinthomatique relève de ce qui s'en invente à partir de ce qui a été emprunté. Le sinthome là se rapproche du style, en tant qu'il est singulier d'une part et en tant qu'il inclut la responsabilité sexuelle d'autre part.

Il n'y a rien de plus exaltant que d'être le poème qui s'écrit, en faisant sa place à l'inconscient réel jusqu'à en faire son nom propre.

*Pourquoi le poème s'écrit-il ?*

Ce qui s'écrit, ce qui ne peut que s'écrire, ce qui s'écrit par la grâce du sinthome, c'est la réponse à ce qui ne peut s'écrire, le rapport sexuel. Et d'ailleurs tout ce qui s'écrit ne s'écrit qu'en réponse à l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel. C'est bien pour cette raison qu'il n'y a au mieux, dans le couple, qu'un rapport, un lien intersinthomatique, soit la façon dont les partenaires se débrouillent avec l'ab-sens du rapport sexuel.

Je vous cite là un court extrait d'une intervention au cours du congrès sur la transmission à l'EFFP, de 1978, où Lacan commence par distinguer selon l'étymologie ce qui chute (*ptome*) du symptôme, là où le sinthome noue ensemble, fait tenir ensemble : « C'est au point que je considère que vous là, autant que vous êtes, vous avez comme sinthome chacun sa chacune. Il y a un sinthome "il" et un sinthome "elle". C'est tout ce qui reste du rapport sexuel. Le rapport sexuel est un rapport intersinthomatique. C'est bien pour ça que le signifiant qui est aussi de l'ordre du sinthome, opère : c'est bien pour ça que nous avons le soupçon de la façon dont il peut opérer : c'est par

l'intermédiaire du sinthome. » Vous retrouvez la même idée dans le séminaire *Le Sinthome* (séance du 12 juin 1976) : « C'est du sinthome qu'est supporté l'Autre sexe. »

Il n'en reste pas moins qu'il y a là pour un sujet la possibilité de parler en son nom propre, autrement dit d'habiter la langue qu'auto-rixe le sinthome, son sinthome, c'est-à-dire sa jouissance. Il arrive ces accidents, ces moments pour le parlêtre, l'être parlant, moments où il peut entendre qu'il parle en son nom. Le lien intersinthomatique suppose que chacun des partenaires puisse, peu ou prou, parler en son nom et pas seulement véhiculer la langue venue de l'Autre. Ce sont ces moments où il prend la mesure de ce qui résulte d'une analyse : là où il était le porte-parole de l'Autre il produit une parole qui porte. Et la parole qui porte, c'est capital. Pourquoi ? Tout simplement parce que la parole qui porte est une parole qui, certes, n'est pas sans jouissance, mais qui est d'abord une parole de désir, désir de dire qui « s'apparole », qui s'appareille à un dispositif singulier de jouissance.

Elle est singulière et c'est pourquoi Lacan peut en déduire qu'en ce point, quand ça surgit, eh bien, « on le sait, soi ». Bien sûr on pourrait gloser sur le « soi » qui n'est ni le self, ni le « soit ». C'est un soi qui dit que le choix est fait, et comme le disait Freud, quand le sujet touche à ce plus intime qui l'effraie, qu'il est « au frais, et... à ses frais »... si je puis dire, il est chez lui, « chez soi », il a trouvé son lieu, sa demeure (*Heim*). Ce lieu, c'est la *terra incognita* de l'inconscient, la terre, dira Lacan, non de l'*Unbewusst* mais de l'Une-bévue.

Ce que je déduis en définitive de cet être-poème qui s'écrit, c'est, pour un couple, la dimension d'ouverture qu'apporte le sinthome, mais non pas ouverture sans limite : la langue fait limite. Cela étant, dans cet espace, dans ce champ d'intersinthomatique qui s'est ouvert, il y a beaucoup à faire, à commencer par écouter le/la partenaire pour éventuellement entendre ce qu'il/elle a à dire, et à continuer par le fait d'y répondre. Le résultat constitue ce qu'on appelle vivre. On ne sait pas ce qu'est la vie, mais on sait que ça ex-siste, et que pour être « chez soi » de temps à autre, il faut aussi pouvoir entendre ce qui est hors de soi, ce qui veut dire faire de l'autre, élire (et lire) l'autre comme sinthome.



## Éliane Pamart

### « Fait d'hystoire, autant dire d'hystérie \* »

En suivant le cheminement de Freud de 1891 à 1896 avec l'éclairage de Lacan, je reprends les points les plus saillants de sa démonstration.

Freud a fait de l'hystérie de conversion le fleuron de ses premières découvertes, creusant ainsi les racines de la psychanalyse. Ce qu'il appelle conversion, ce sont tous ces phénomènes corporels qui surviennent au décours d'affects pénibles, « frayeur, anxiété, honte <sup>1</sup> », éprouvés par le sujet dans « son corps propre » face à une expérience traumatique à caractère sexuel, qu'il qualifiera d'« inconciliable <sup>2</sup> » avec ses représentations, d'où s'origine l'hétérogénéité du symptôme hystérique. Il insiste sur « la passivité sexuelle en des temps pré-sexuels <sup>3</sup> » comme condition spécifique de l'hystérie et fait de la défense « le point nucléaire <sup>4</sup> » du mécanisme psychique des névroses.

La conversion est alors ce mécanisme qui fait passer l'affect du psychique au somatique ; Freud ne cessera de s'en tenir à cette dualité. Cependant, grâce à la conversion, il établit le mécanisme de formation du symptôme et pose les fondements de sa théorisation des névroses, bien au-delà de l'hystérie.

\* Intervention faite au séminaire « Actualités de l'hystérie », le 4 novembre 2012 à Rennes. Citation de J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI » (1976), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571.

1. S. Freud, « Le mécanisme psychique des phénomènes hystériques » (1891), dans *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1989, p. 3.

2. S. Freud, « L'étiologie de l'hystérie » (1896), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1985, p. 102.

3. S. Freud, « Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense » (1896), dans *Névrose, psychose et perversion*, op. cit., p. 62.

4. *Ibid.*, p. 61.

Le symptôme ou la conversion hystérique se distingue du phénomène psychosomatique par l'absence de toute atteinte organique, que l'imagerie médicale actuelle confirme, démontrant que le trouble y est exclusivement fonctionnel. Notons la perspicacité de Freud qui avait déjà bien repéré cet aspect lorsqu'il écrivait en 1893 : « L'hystérie se comporte dans ses paralysies et autres manifestations comme si l'anatomie n'existait pas, ou comme si elle n'en avait nulle connaissance <sup>5</sup>. »

Lacan s'attardera peu sur l'hystérie de conversion, mais, en revenant sur la découverte de Freud, il soulignera l'écart que ce dernier fait à propos de « l'hystérie hypnoïde » pour expliquer les phénomènes hystériques et écrira dans « Subversion du sujet et dialectique du désir » que Freud « y préfère le discours de l'hystérique <sup>6</sup> », comme en témoignent ses nombreux cas cliniques.

Si Freud se plaisait à déchiffrer le discours hystérique sans le nommer, Lacan en écrira le mathème et synthétisera la découverte freudienne en introduisant le signifiant et les trois registres R.S.I. Il fait de la structure hystérique une structure paradigmatique, celle de « l'inconscient en exercice <sup>7</sup> », seule structure clinique qu'il élève au rang de discours.

À suivre sa doctrine du symptôme comme métaphore, il situe le corps au côté de la jouissance et de la mort, donc du réel, mais il désigne aussi le corps comme lieu d'inscription de l'Autre, la chaîne signifiante qui relève du symbolique.

Ainsi, nous lisons en 1967, dans son texte « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité » : « Le corps fait le lit de l'Autre par l'opération du signifiant <sup>8</sup>. » En 1970, dans « Radiophonie », il dit : « La structure s'attrape du point où le symbolique prend corps <sup>9</sup> » et enfin dans *Encore*, où la clinique borroméenne se dessine, on trouve :

5. S. Freud, « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques » (1893), dans *Résultats, idées, problèmes*, t. 1, Paris, PUF, 1984, p. 55.

6. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 795.

7. J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autre écrits*, op. cit., p. 436.

8. J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité » (1967), dans *Autres écrits*, op. cit., p. 357.

9. J. Lacan, « Radiophonie », op. cit., p. 408.

« Le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient <sup>10</sup> » (titre des journées internationales de l'EPFCL à Rome en 2010).

De ce fait, il rend caduque la conversion, qu'il convertit en événement de corps dans sa clinique borroméenne, et privilégie le symptôme comme réel avec toute l'opacité de sa jouissance.

Lacan fait donc une autre lecture des symptômes hystériques. Dans « La direction de la cure », il insistera en reprenant la thèse freudienne selon laquelle la névrose, et pas seulement l'hystérie, est bien une défense contre la jouissance. On peut même ajouter que l'hystérie ne s'oppose pas à la sexualité mais à la jouissance, qu'elle dénonce par ses symptômes. Il suffit de relire le cas de Katharina, dans les *Études sur l'hystérie*, qui est exemplaire ; par son symptôme elle dénonce l'oncle jouisseur, une figure paternelle, et s'oppose à sa jouissance.

Je citerai Freud qui, dans sa fameuse lettre 52 du 6 décembre 1896 adressée à Fliess, écrit : « Il s'agit, en fait, dans l'hystérie, plutôt du rejet d'une perversion que d'un refus de la sexualité <sup>11</sup> » ; il s'agit donc bien d'une aversion de la jouissance.

Mais qu'est-ce que la perversion, si ce n'est l'emprise de l'Autre, sachant que l'Autre, c'est le signifiant qui, abolissant le sujet, en fait son objet de jouissance, objet dont il veut s'en faire le seul maître en se l'appropriant irrémédiablement ; c'est bien ce qui caractérise la pédophilie, perversion qui relève d'une procédure criminelle, au même titre que le meurtre, et qui suscite tant d'affects si médiatisés qui relaient cette aversion de la jouissance en faisant appel au plus intime de chacun. Freud avait bien repéré ces perversions des adultes sur l'enfant, qu'il va désormais distinguer du fantasme.

On comprend bien alors la division de l'hystérie qui simultanément refuse toute emprise de l'Autre tout en lui adressant sa demande d'amour, d'où sa révolte, ses revendications et ses embrouilles.

N'oublions pas que la demande d'amour est inhérente au sujet dans son adresse à l'Autre, ce qui fait de l'hystérie la névrose primaire, en tant que l'inconscient y est d'emblée en exercice. Ce n'est pas un hasard si Lacan la qualifie d'« industrielle <sup>12</sup> », lorsqu'elle

10. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 118.

11. S. Freud, « Lettre 52 », dans *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1986, p. 159.

12. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 36.

fabrique comme elle peut « un homme qui serait animé du désir de savoir <sup>13</sup> », puis de « théoricienne ». Ainsi, dans sa leçon du 5 mars 1969 du séminaire *D'un Autre à l'autre*, il précise que « la jouissance, c'est ce qui ne s'aperçoit qu'à en voir la constance dans les énoncés de Freud [...]. La jouissance est ici un absolu, c'est le réel, ce qui revient toujours à la même place. [...] Et si on le sait, c'est à cause de la femme. Cette jouissance comme telle est telle qu'à l'origine seule l'hystérique la met en ordre logiquement, c'est elle en effet qui la pose comme un absolu, c'est en ceci qu'elle dévoile la structure logique de la fonction de la jouissance. Car si elle la pose ainsi, en quoi elle est juste théoricienne, c'est à ses dépens. C'est justement parce qu'elle la pose comme un absolu qu'elle est rejetée, à ne pouvoir y répondre que sous l'angle d'un désir insatisfait par rapport à elle-même <sup>14</sup> ». Loin du *penisneid* freudien comme butée de la castration, Lacan positive la stratégie de l'hystérie.

Aujourd'hui, l'hystérie contemporaine ne se distingue plus par ses attaques hystériques spectaculaires, comme en témoigne le récent film d'Alice Winocour, *Augustine*, sorti le 7 novembre 2012, mais évolue suivant le discours contemporain où le maître n'a plus la même place depuis le déclin de « l'imaginaire paternel » que Lacan dénonçait en 1938 dans son texte *Les Complexes familiaux*.

L'hystérie désigne aussi bien la structure clinique comme névrose primaire que l'histoire de la psychanalyse, ou bien encore le déroulement de l'analyse où le sujet est invité à *s'historiser* d'emblée, écrit avec le « y » d'« hystérie », selon les consignes classiques de « dire tout ce qui [lui] passe par la tête ». Ce que l'analyste institue dans l'expérience analytique, c'est une hystérisation du discours, jouant sur l'équivoque d'hystorisation.

Du coup, on comprend mieux que cette hystorisation aboutisse à une réduction du discours au *sinthome* d'un sujet, *sinthome* qui l'identifie au terme de l'analyse.

L'histoire de la psychanalyse est ainsi étroitement liée aux découvertes de Freud au chevet de ses patientes mais aussi à sa propre hystorisation, qui l'amènera à mettre un terme à sa *neurotica*

13. *Ibid.*

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 212.

en lui faisant réviser sa théorie de la séduction par le père à laquelle il croyait fermement.

Chronologiquement, si nous nous attardons sur les années 1896, nous voyons que Freud renonce à sa *neurotica* en 1897 ; il l'annonce à Fliess dans sa lettre n° 69, en date du 21 septembre, où il écrit son célèbre : « Je ne crois plus à ma *neurotica* <sup>15</sup>. »

Cet événement hystorique dans l'histoire de la psychanalyse intervient un an après la mort de son père, survenue le 23 octobre 1896, et à la fin de l'été 1897, alors qu'il vient de commencer son autoanalyse et qu'il a renoncé pour celle-ci à ses vacances d'été avec Fliess. Depuis 1896, il avait pris une certaine indépendance imprégnée de doutes par rapport à Fliess ; il renonçait aux termes de neuroanatomie ou neurophysiologie qu'il partageait avec lui jusqu'à cette date.

Le changement radical dans sa théorie de l'hystérie se constate dans les lettres qui vont du 21 septembre au 15 octobre 1897.

Il est sur le point de découvrir son complexe d'Œdipe, les pulsions agressives des enfants contre leurs parents, tout en s'intéressant de plus en plus aux fantasmes infantiles, qu'il distingue désormais du souvenir, après avoir relevé leur confusion chez ses patientes.

Ainsi, il tord le cou à sa théorie de la séduction par le père à partir de son autoanalyse et dans la lettre n° 70 du 3 octobre il écrit : « 1) dans mon cas, le père n'a joué aucun rôle actif, 2) [...] ma première génératrice de névrose a été une femme âgée et laide <sup>16</sup> », c'est-à-dire que c'était elle « la séductrice » et non son père, comme il l'avait cru quelques mois plus tôt, par analogie avec ses patientes.

Dans la dernière édition de 2006 des lettres à Fliess, apparaît une lettre n° 120, datée du 11 février 1897, qu'Anna Freud avait écartée de la première édition, où il accuse son père d'avoir séduit son frère et d'être responsable de l'hystérie de ce dernier. Il remet donc en cause cette interprétation six mois plus tard, alors qu'il a bien avancé dans son autoanalyse au cours de l'été et qu'il se diagnostique lui-même hystérique dans cette même lettre.

15. S. Freud, « Lettre à Fliess du 21 septembre 1897 », dans *Naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 190.

16. S. Freud, « Lettre n° 70 », dans *Naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 193-194.

Ferenczi lui reprochera d'avoir renoncé à sa théorie traumatique de la séduction ; on pourrait également lui reprocher de s'être approprié la tragédie d'Œdipe pour expliquer l'hystérie tout en niant son désir de sauver le père, après sa mort.

Mais, s'il est exclu qu'on analyse le père réel, comme le préconise Lacan dans *Télévision*, il « tient pour meilleur le manteau de Noé quand le père est imaginaire <sup>17</sup> », ce qui semble bien être le message d'un rêve que Freud fait la veille de la mise en bière de son père, où il lit sur un panneau : « Man bittet die Augen zuzudrücken <sup>18</sup> », que l'on peut traduire par « on est prié de fermer les yeux » ou « on est prié de fermer un œil » selon les variantes de cette expression, ce qui en allemand veut dire qu'on est prié d'être indulgent. C'est dire qu'on est prié de fermer un œil sur le Père nu, avant que le manteau du fantasme ne le recouvre, à ne pas confondre avec le voile de l'idéal.

### L'embrouille du père et son réel

Les biographes de Freud ne semblent pas s'accorder sur certains points. Pour Jones, le père de Freud a eu deux épouses, Sally, la première, qui lui a donné deux fils avant de mourir en 1852, et Amalia, qu'il épouse en 1855, donnant naissance à Sigmund en 1856. Mais, selon des recherches dans le registre de la population juive de Freiberg, là où vivait la famille de Freud, la mort de Sally en 1852 n'apparaîtrait pas, en revanche on trouverait le nom d'une Rebecca comme épouse de Jacob qui disparaîtrait en 1854 (Sigmund apprendrait tardivement qu'il est né le 6 mars au lieu du 6 mai, ce qui signifie que lorsque Amalia, à 20 ans, épouse le père de Freud, elle était enceinte). La question est de savoir ce qui est advenu de cette Rebecca, âgée de 32 ans <sup>19</sup> ; personne ne sait ce qu'il en est.

Max Schur, biographe et médecin de Sigmund Freud, affirme dans son livre que ce dernier ne connaissait pas l'existence de ce second mariage et il n'hésite pas à parler de « sa troisième et dernière

17. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 35.

18. M. Bousseyroux, *Structure et histoire*, séminaire d'École 2006-2007, Toulouse, éditions de l'En-Je lacanien, p. 12. Je remercie tout particulièrement M. Bousseyroux pour cet éclairage, qui a permis ce travail.

19. M. Schur, *La Mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1975, p. 38-39.

femme <sup>20</sup> » à propos d'Amalia. M. Schur émet l'hypothèse qu'il le connaissait inconsciemment, à son insu, et il le démontre à partir d'un rêve de Freud, que celui-ci analyse dans la *Traumdeutung* dans le chapitre des rêves absurdes, cinq ans plus tard, soit en 1899. Le réel du nombre 1851/1856 s'impose à Freud, avec ces cinq années éli-dées entre les deux mariages du père, où il aurait eu secrètement une double vie.

Le rêve date de juin 1894 : Freud rêve qu'il reçoit une lettre du conseil municipal de Freiberg ; il s'agit d'une facture qui date de 1851. Il s'en moque, il n'était pas né et cette dette visait son père déjà mort. Il va lui demander des comptes et son père lui explique avoir été conduit au poste un jour de 1851 alors qu'il était ivre. Freud lui demande alors : « Et tu t'es marié aussitôt après <sup>21</sup> ? » Puis il calcule qu'il est né en 1856, cette date apparaît immédiatement après 1851, comme si l'intervalle des cinq années ne comptait pas. « Quatre ou cinq ans ne compte pas », cette association revient sans cesse à Freud. Mais Freud écrit : « Tout se passe comme si quelqu'un copiant sans la comprendre une équation algébrique contenant, à côté des chiffres et des lettres, des signes + et -, de puissance ou de racines, avait tout mêlé <sup>22</sup>. »

L'absurde de ce contenu mathématique de ce rêve signe, nous dit Michel Bousseyroux, « le réel du père qui ne cesse pas de s'y écrire <sup>23</sup> » et c'est ce même réel que Freud imaginise dans une lettre à Fliess où il s'inquiète de vivre au moins jusqu'à 51 ans.

Max Schur note à propos de cette association d'années (1851/1856) : « Ferait-elle référence à cette épouse inconnue de son père, dont il avait peut-être appris l'existence aux temps préhistoriques de Freiberg ? Enfin cette mystérieuse date, 1851, aurait-elle eu quelque influence sur l'inquiétude que suscitait chez Freud l'âge critique des 51 ans <sup>24</sup> ? »

Pour en terminer avec cette question de savoir si Freud connaissait inconsciemment l'existence de la seconde femme de son père, il

20. *Ibid.*, p. 232.

21. *Ibid.*, p. 227.

22. *Ibid.*, p. 232

23. M. Bousseyroux, *Structure et histoire*, *op. cit.*, p. 13.

24. M. Schur, *La Mort dans la vie de Freud*, *op. cit.*, p. 233.

suffit de se référer à sa lettre en date du 21 septembre 1897 où, après avoir annoncé que sa théorie de la séduction dans les névroses est fausse, il termine sur une histoire juive où il s'identifie hystériquement à une femme en disgrâce et qui, de surcroît, porte le prénom de cette seconde épouse mystérieuse : « Rebecca, ôte ta robe, tu n'es plus fiancée <sup>25</sup> ! » Le sens de cette histoire juive est clair : « Tu étais une glorieuse fiancée, mais tu as eu des ennuis, et le mariage est annulé, ôte donc ta robe de mariée <sup>26</sup>. »

À la lecture de cette lettre, on pourrait dire que cette histoire tombe comme un cheveu sur la soupe après les développements précédents, mais elle fonctionne comme un *Witz*. Max Schur s'interroge : « Pourquoi justement cette plaisanterie à cette époque ? Pourquoi Freud s'identifie à une femme en disgrâce ? Et pourquoi cette histoire introduit le prénom de la mystérieuse seconde femme de son père <sup>27</sup> ? »

### « Le poids des péchés du père <sup>28</sup> » et l'amour pour le père

Dans le *Séminaire XI* d'où j'ai prélevé mon titre, Lacan écrit : « Le père, le Nom-du-Père, soutient la structure du désir avec celle de la loi – mais l'héritage du père, c'est celui que nous désigne Kierkegaard, c'est son péché <sup>29</sup>. »

Freud hérite de ce qui a été caché dans la vie de son père, *unterdrückt*, tombé dans les dessous, et qui resurgit après la mort de son père et plus précisément quand il vient de s'occuper de sa pierre tombale et qu'il est allé à Orvieto voir les fresques du Jugement dernier de Signorelli.

C'est à ce moment qu'il laisse tomber sa *neurotica* et qu'il l'écrit à Fliess, signifiant qu'il renonce à sa théorie de la séduction par le père, avançant d'un grand pas dans son élaboration puisqu'il acquiert « la conviction qu'il n'existe dans l'inconscient aucun "indice de

25. S. Freud, « Lettre n° 69 », dans *Naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 193.

26. M. Schur, *La Mort dans la vie de Freud*, op. cit., p. 234.

27. *Ibid.*, p. 234.

28. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1964, p. 35.

29. *Ibid.*, p. 35.



réalité <sup>30</sup> de telle sorte qu'il est impossible de distinguer l'une de l'autre la vérité et la fiction investie d'affects <sup>31</sup> ». La vérité a donc structure de fiction, elle est même menteuse ; et s'impose à Freud que la réalité n'est que fantasme.

Comment ne pas en déduire que le statut de l'inconscient est éthique après cette démonstration ? En effet, à suivre Freud dans sa soif de vérité, il nous conduit à la réalité la plus refusée, la plus contenue, celle de l'hystérique, en tant qu'elle est, d'origine, « marquée par le signe de la tromperie <sup>32</sup> », nous dit Lacan.

Dans cette lettre à Fliess où Freud s'identifie hystériquement à cette « femme supposée savoir la jouissance dérobée, il se donne des ailes d'un nouveau désir de savoir », selon Michel Bousseyroux <sup>33</sup>. Rebecca est un signifiant non pas refoulé, mais caché, passé sous silence, comme le dit le terme allemand *unterdrückt*, dans les dessous du discours de l'Autre, puisque la famille, Amalia et les deux demi-frères plus âgés de Sigmund lui ont caché ce qui fait « trou » dans l'histoire familiale.

Si la vérité parle à travers Freud quand il raconte son histoire : « Rebecca, ôte ta robe ! », elle parle malgré lui, sans qu'il le sache ; mais le père dont il s'agit, c'est le père qui ne sait rien de la vérité, le père inconscient, « non pas celui qui ferme les yeux sur le désir, mais celui qui les fait ouvrir sur le réel <sup>34</sup> », nous dit Michel Bousseyroux. Ce père qui fait ouvrir les yeux sur le réel est celui du rêve : « Père ne vois-tu pas que je brûle ! » Dans son mot d'esprit qu'il apporte avec cette histoire juive en fin de lettre, Freud gagne à la main l'inconscient : « Père, ne vois-tu pas que, comme Rebecca mise à nu, je brûle... de savoir <sup>35</sup> ! »

Freud a su s'affranchir de ce « trouma » et, si le secret bien gardé de Rebecca était une réussite pour la famille, elle a fait l'insu-que-sait de l'Une-bévue, laissant surgir la voix de l'inconscient de Freud.

30. S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 191.

31. *Ibid.*

32. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 34.

33. M. Bousseyroux, *Structure et histoire*, op. cit., p. 16.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

L'hystérique est donc bien trompée dès l'origine, comme l'hystorisation de Freud l'illustre face à son « trouma » en 1897.

**1976, Lacan, de « l'hystérique parfait »<sup>36</sup> à l'hystérie analysante**

Quatre-vingts ans après la révolution freudienne de 1897, Lacan initie le séminaire intitulé *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, où il avance avec ses tores et sa topologie. Avec ce séminaire, il met la structure en avant et le 8 mars 1977 il écrit : « La structure ne veut rien dire que le nœud borroméen. »

Le choix de la structure, ici de l'hystérie, n'est qu'un choix de nouer d'une certaine manière le nœud et il se fait à l'heur (sans *e*) de l'hystoire (avec le *y* de l'hystérie) des premières années du *parlêtre*. Cela veut dire que Lacan met la structure borroméenne au chef de l'hystorisation de l'analyse, comme nous venons de le voir avec Freud, avec ce réel qui fait « trou » mais qui est toujours à la même place sans pouvoir se dire.

Si la structure n'est rien d'autre que le nœud borroméen, notre hystoire n'est rien d'autre que le tore ; ainsi, nous habitons sans le savoir un univers torique, et la seule révolution possible est celle que notre hystoire écrit en faisant tourner la parole autour du vide central du désir.

Lacan en arrive à redéfinir l'hystérie, qui est « aussi bien mâle que femelle »<sup>37</sup>, mais qu'il va féminiser pour y mettre son poids de l'autre côté ; il précise, « l'hystorique n'a en somme pour la faire consister qu'un inconscient »<sup>38</sup>. C'est « la radicalement Autre »<sup>39</sup>. Et il ajoute : « Elle n'est même qu'en tant qu'Autre. Eh bien, c'est mon cas, je n'ai qu'un inconscient », et plus loin, il dira qu'il est « un hystérique parfait, c'est-à-dire sans *sinthome*, sauf de temps en temps »<sup>40</sup>... Ce qui lui fera dire par ailleurs qu'il ne *s'hystorise* que de lui-même. Autrement dit, c'est bien avec son inconscient qu'il enseigne, il dira

36. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, leçon du 8 mars 1977, inédit

37. *Ibid.*, leçon du 14 décembre 1976.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

qu'il fait la « passe » ou qu'il reste analysant dans son enseignement. On peut le lire comme un encouragement à l'hystérie analysante.

L'hystérique est Autre, avec un grand A, au sens où elle est radicalement son inconscient, comme les patientes de Freud, dans leurs états hypnoïdes, Anna O. la première. Elles ne consistent que du tore de l'Autre, auquel elles sont enchaînées de par leur identification au père. Lacan subordonne l'identification hystérique à l'incorporation de l'amour pour le père, en cela il rejoint Freud qui qualifiait sa première identification « au père tout amour » mais sur un tout autre registre.

Dans *L'Envers de la psychanalyse*, nous pouvons lire : « Freud pointe que, tout à fait primordialement, le père s'avère être celui qui préside à la toute première identification, et en ceci, précisément, qu'il est d'une façon élu, celui qui mérite l'amour <sup>41</sup> », puis un peu plus loin dans le texte : « C'est la position du père réel telle que Freud l'articule, à savoir comme un impossible, qui fait que le père est nécessairement imaginé comme privateur. Il n'est pas du tout surprenant que nous rencontrions sans cesse le père imaginaire. C'est une dépendance nécessaire, structurale de quelque chose qui nous échappe et qui est le père réel <sup>42</sup> », c'est-à-dire ce qu'il y a de plus réel dans l'identification et qu'il appelle dans ce séminaire « l'armature ».

Lacan dit : « L'hystérie est soutenue dans sa forme de trique par une armature. Cette armature est en somme distincte de son conscient. Cette armature c'est son amour pour son père <sup>43</sup>. » C'est la « monture, c'est ce qu'[il a] désigné comme chaîne des générations » nous dit Lacan. Michel Bousseyroux nous fait remarquer qu'autrefois l'armature, c'était l'armure ; donc l'amour du père constitue l'armure des hystériques, et il ajoute : « Cet amour leur sert d'armature interne. C'est lui qui, telle une gaine orthopédique, soutient l'identification phallique <sup>44</sup>. »

Pour conclure, soulignons que du discours de l'hystérie à celui de l'analyste il y faut un quart de tour supplémentaire pour que le

41. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 100.

42. *Ibid.*, p. 149.

43. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait l'Une-bévue s'aile à mourre*, leçon du 14 décembre 1976, inédit,

44. M. Bousseyroux, *Structure et histoire*, op. cit., p. 26.

savoir de la structure viennoise en « place de vérité <sup>45</sup> » ; c'est en cela que la psychanalyse met le réel en place de commande.

Dans ce séminaire *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, Lacan dégage l'un de ses axes majeurs, qui concerne l'hétérogénéité des registres du réel et de la vérité ; si le réel dit la vérité, il ne parle pas et il faut en passer par le symbolique pour dire quoi que ce soit. Or Lacan nous rappelle depuis *Encore* que le signifiant ment, soit que le symbolique ne dit que des mensonges. Mais dans la leçon du 15 février 1977 de ce séminaire, il précise que « la *Verneinung* promue par la psychanalyse ne donne pas la vérité » ; on peut alors en déduire que le mensonge en devient son passeur comme « un dire qui secourt <sup>46</sup> » sur la vérité, soit ce « Savoir Absolu <sup>47</sup> » sur le réel du non-rapport sexuel.

C'est un effet de structure, que cette dite vérité du réel demeure impossible à dire, sinon qu'à mi-dire, comme le démontre la structure hystérique et comme Freud l'a fait dans son hystorisation avec ce *Witz* où apparaît le prénom de Rebecca en fin de lettre de son hystérie analysante !

45. J. Lacan, « Radiophonie », *op. cit.*, p. 445.

46. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait l'Une-bévue s'aile à mourre*, leçon du 15 février 1977, inédit.

47. *Ibid.*

## Lecture

---



## Bruno Geneste

### Cioran-la-passion \*

« Il est incroyable que la perspective d'avoir un biographe n'ait fait renoncer personne à avoir une vie <sup>1</sup>. » La phrase, teintée d'une amère et imparable ironie, est d'Emil Cioran. L'écrivain transfuge nous enseigne sur ce qui de la vie ne s'écrit pas. Fervent nihiliste, mais retenu par un reste de conception de vie, il n'a pas fait, à Ibiza en 1966, le grand saut au-dessus du littoral de la lettre alors que faisaient rage les dictées suicidaires du surmoi. L'écriture l'a sauvé, et ce dès 1933, pour l'installer penseur du suicide et spécialiste de la question de la mort. C'est l'aveu contenu dans la préface de son premier livre, *Sur les cimes du désespoir* :

« J'avais terminé mes études et, pour tromper mes parents, mais aussi pour me tromper moi-même, je fis semblant de travailler à une thèse. Je dois avouer que le jargon philosophique flattait ma vanité et me faisait mépriser quiconque usait du langage normal. À tout cela un bouleversement intérieur vint mettre un terme et ruiner par là même tous mes projets.

Le phénomène capital, le désastre par excellence, est la veille ininterrompue, ce néant sans trêve. [...] L'insomnie est une lucidité vertigineuse qui convertirait le paradis en un lieu de torture. [...] Voilà dans quel état d'esprit j'ai conçu ce livre qui a été pour moi une sorte de libération, d'explosion salutaire. Si je ne l'avais pas écrit, j'aurais sûrement mis un terme à mes nuits <sup>2</sup>. »

Comment présenter l'œuvre de Cioran autrement qu'en d'astucieux rébus <sup>3</sup> ? Disons avec Liliana Nicorescu <sup>4</sup> qu'elle est un immense

\* Intervention faite à la journée « Suite de lettres, fuite de l'être », organisée par le pôle Bordeaux région des Forums du Champ lacanien, le 2 octobre 2010.

1. Cioran, *Syllogismes de l'amertume* (1952), dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 751.

2. Cioran, *Sur les cimes du désespoir* (1932), dans *Œuvres*, op. cit., p. 17.

3. C. et C. Ballaré, *Emil Cioran, Aphorismes traduits en rébus*, Bordeaux, Finitude, 2009.

4. L. Nicorescu, « Transfiguration de la Roumanie », dans *Cioran, Cahier de l'Herne*, n° 90, Paris, Éditions de l'Herne, 2009, p. 103.

livre des leurres consigné sur les cimes du désespoir, celles de la perte d'une enfance paradisiaque menée sur la colline Coasta Boacii, non loin de Rasinari, en Transylvanie. De ses flancs se déversent des larmes dont l'acidité décompose les semblants de l'existence. Ces larmes sont celles d'un mauvais demiurge qui gémit sur sa chute *hors* du temps et ressasse l'inconvénient d'être né. Cioran : le détraqué de la vie, pour qui celle-ci « ne fonctionne vraiment que si on ne voit pas clair <sup>5</sup> » ; *l'indélibéré* des instants sans nombre où il ne fut pas ; le désarticulé du temps, resté à l'orée de l'existence : « J'ai vécu intensément mais sans pouvoir m'intégrer à l'existence <sup>6</sup>. » Le propos, d'une rhétorique typiquement cioranienne, intéresse le psychanalyste. Vivre intensément en étant exilé de l'existence est l'une de ses formulations dont il nous faudrait tenter de rendre compte. C'est ce que je propose d'examiner, le titre de cette journée, « Suite de lettres, fuite de l'être », me paraissant aller comme un gant à l'écrivain roumain.

Je procéderai en deux temps. Tout d'abord, et principalement, avec une mise en relief de la fonction de l'écriture (et de sa publication) chez Cioran et de la négativité qu'elle produit, résolvant la densité d'être qui l'affectait : *Cioran, le Desperado du Néant* avait espoir d'un vide autre que sa mise en bière... Ensuite, en considérant la dimension de nomination qui surgit du texte et des divers entretiens qu'a donnés l'auteur ; ces nominations, qui signalent qu'il n'a pas reculé devant sa psychose, viennent comme solution à l'effondrement mélancolique : « Porter un nom c'est revendiquer un mode exact d'effondrement <sup>7</sup> », dira-t-il, dans *La Tentation d'exister*.

### La Chute, Rasinari-Sibiu

L'enfance de celui sur le spermatozoïde duquel était inscrit le mot « malheur » peut se resserrer dans trois formules : Dieu est un vieux porc ; l'être manque à être ; le paradis est perdu.

« Dieu est un vieux porc. » C'est à l'occasion de la lecture par son père, qui était prêtre, d'un fragment de la vie de Raspoutine que

5. L. Tacou, « Entretien », dans *Cioran, Cahier de l'Herne*, n° 90, *op. cit.*, p. 412.

6. Cité par P. Bollon, « Cioran : la révélation de l'insignifiance universelle », *Le Magazine littéraire*, n° 400, juillet-août 2001, p. 58-59.

7. Cioran, *La Tentation d'exister* (1956), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 821.



se dénonce la facticité du Nom-du-Père : « Une telle énormité dans la bouche de mon père pour qui le sacerdoce n'était pas une plaisanterie, m'impressionna autant qu'un incendie ou un séisme. Mais je me rappelle aussi très nettement que mon émotion fut suivie d'un plaisir étrange, je n'ose dire pervers <sup>8</sup>. »

L'être manque à être. « Je sentis en cet après-midi de mon enfance qu'un événement très grave venait de se produire. Ce fut mon premier éveil, le premier indice, le signe avant-coureur de la conscience. Jusqu'alors je n'avais été qu'un être. À partir de ce moment, j'étais plus et moins que cela. Chaque moi commence par une fêlure et une révélation <sup>9</sup>. » S'il n'en précise pas les circonstances, on peut conjecturer que l'éveil du feu sexuel n'est pas étranger à l'épisode rapporté ici et dont l'affliction par la lucidité constituera à ses dires le final. Sur ce point, cf. *Histoire et utopie*, où Cioran s'en prend ouvertement à Prométhée, l'artisan mythique du renoncement à la jouissance : « La conscience, ils s'en passaient bien ; il vint la leur infliger, les y acculer, et elle suscita en eux un drame qui se prolonge en chacun de nous et qui ne s'achèvera qu'avec l'espèce. Plus les temps avancement, plus la conscience nous accapare, nous domine et nous arrache à la vie ; [...] Cela, il ne l'avait pas prévu ce philanthrope funeste qui n'a d'excuse que l'illusion, tentateur malgré lui, serpent imprudent et malavisé. Les hommes écoutaient : qu'avaient-ils besoin de comprendre ? Il les y contraignit, en les livrant au devenir, à l'histoire ; en d'autres termes, en les chassant de l'éternel présent. Innocent ou coupable, qu'importe ! Il mérita son châtement <sup>10</sup>. »

Enfin, le paradis est perdu. Le désespoir accable le jeune Emil à l'âge de 10 ans, lorsqu'il quitte en 1921 l'Éden bien singulier de Rasinari, village où il joue au foot avec les crânes déterrés par le fossoyeur ! Son père le place alors dans une famille saxonne à Sibiu pour son entrée au lycée. « Pendant dix ans, j'ai traîné, du matin au soir, dans une manière de paradis. Quand il fallut le quitter pour aller à Sibiu, dans la voiture à cheval qui m'y menait, j'ai connu une crise

8. Cioran, *De l'inconvénient d'être né* (1973), dans *Œuvres*, op. cit., p. 1308.

9. *Ibid.*, p. 1399. Ou : « Je me rappelle on ne peut plus clairement cet après-midi où, pour la première fois, en face de l'univers vacant, je n'étais plus que fuite d'instantanés rebelles à remplir encore leur fonction propre. Le temps se décollait de l'être à mes dépens. » (*Ibid.*, p. 1274.)

10. Cioran, *Histoire et utopie* (1960), dans *Œuvres*, op. cit., p. 1049-1050.

de désespoir dont je garde toujours le souvenir <sup>11</sup>. » « J'avais l'impression que l'on me conduisait à la mort. » Dès lors, futilité du progrès, quand c'est la Perte irrémédiable, autre nom de l'Impossible, qui ne cesse de dénoncer la vanité de tout objet substitutif et de toute substance épisodique : « Inanité du Progrès : toute acquisition nouvelle suppose une perte, un abandon, un refus de la chose qu'elle remplace. Le gain ne compense presque jamais la perte. Mais ce faux gain est inévitable, il attire tout le monde, personne n'ose le mépriser, en sorte qu'il est bien vrai de dire que le Progrès est fatal, mais fatal comme l'est une maladie, un fléau, un sinistre. »

### Apatride métaphysique, penseur organique

Mais le bouleversement majeur qui le damne à l'écriture, Cioran en fait l'expérience à l'adolescence. L'incident, qu'il ne mentionne à ma connaissance qu'une seule fois dans l'ensemble de ses écrits, est consigné en août 1966 dans le *Cahier de Talamanca-Ibiza*. L'amour secret pour une jeune fille (Cela Schian) lui a fait vivre deux ans de « tourments d'enfer » jusqu'à ce qu'il l'aperçoive au bras du « plus antipathique de tous ». « À partir de cet instant, je décidai qu'il fallait en finir, qu'il était indigne de moi d'encaisser la "trahison". Je commençai à me détacher de la fille, à la mépriser et finalement à la haïr. [...] Cet instant a décidé de ma "carrière", de tout mon avenir. Des années de complète solitude s'ensuivirent <sup>12</sup>. » Le véritable déclenchement de sa mélancolie est situable de cette rencontre. L'affrontement au désir de l'Autre qui l'accompagna lui fit concevoir la futilité des passions amoureuses. Dès lors, ce sera la lucidité sans trêve de l'insomnie qui engouffrera tout, jusqu'à son intérêt pour la philosophie. Cioran l'engouffré du manque dans l'Autre, « entraîné [...] dans cet abîme s'enfantant indéfiniment lui-même. C'est cela *s'engouffrer*, c'est-à-dire s'identifier avec le principe même de manifestation et de génération du gouffre lui-même <sup>13</sup> ».

*Sur les cimes du désespoir*, son premier livre, est une sorte d'adieu plein de rage et de dépit à une philosophie qui n'est que

11. G. Liiceanu, *Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran*, suivi de *Les Continents de l'insomnie, entretien avec E. M. Cioran*, Michalon, coll. « Fonds Perdus », 1995, p. 24 et p. 126.

12. Cioran, *Cahier de Talamanca*, Paris, Mercure de France, coll. « Le petit Mercure », 2000, p. 44-45.

13. *Ibid.*, p. 41.

« divertissement oiseux, incapable d'affronter un désarroi existentiel ». Heidegger, note-t-il, a bien failli également le berner, à accorder au langage une importance vertigineuse. « C'est précisément cet excès qui éveilla mes doutes, alors qu'en 1932 je lisais *Sein und Zeit*. La vanité d'un tel exercice me sauta aux yeux. Il m'a semblé qu'on cherchait à me duper avec des mots. Je dois remercier Heidegger d'être parvenu, par sa prodigieuse inventivité verbale, à m'ouvrir les yeux. J'ai vu ce qu'il fallait à tout prix éviter. [...] Les vrais problèmes échappent aux philosophes. Que font-ils en effet si ce n'est escamoter les véritables tourments <sup>14</sup> ? »

Non dupe, Cioran n'adhérera à aucune doctrine philosophique, leur reprochant à presque toutes, hormis peut-être celle de Bergson, d'avoir ignoré l'origine de l'idée, l'ancrage du signifiant dans le corps. C'est ce dont il va témoigner en s'instituant « secrétaire de ses sensations » : « Tout ce que j'ai abordé, tout ce dont j'ai discoursu ma vie durant, est indissociable de ce que j'ai vécu. Je n'ai rien inventé, j'ai seulement été le secrétaire de mes sensations <sup>15</sup> » ; « Tout chez moi commence par les entrailles et finit par la formule <sup>16</sup>. » La formule, une nécessité du bien-dire, car « le paroxysme des sensations, l'excès d'intériorité nous portent vers une région éminemment dangereuse, puisqu'une existence qui prend une conscience trop vive de ses racines ne peut que se nier elle-même <sup>17</sup> ». Les « sensations » qui font l'étoffe de l'écriture cioranienne sont principalement au nombre de trois : la presse de l'accablant surmoi, et ces deux affects du réel que sont la haine et le désespoir, connectés à l'exil de l'existence. J'y reviendrai.

C'est bien la ligne de fracture de la philosophie et de la psychanalyse que pointe Cioran. Si toutes deux s'accordent pour penser les *trumains* subordonnés au langage, là où le philosophe prône que le langage est la demeure de l'être, Lacan ironise : les parlêtres se croient des êtres du fait d'être parlants, mais rien n'est moins assuré, quand on conçoit que c'est la négativité même qui les fait parlants. Qui plus est, le réel et la jouissance contredisent l'ontologie. La critique de

14. Cioran, *Entretiens avec Sylvie Jaudeau*, Paris, Corti, coll. « En lisant en écrivant », 1990, p. 9-11.

15. Cioran, *Écartèlement* (1979), dans *Œuvres*, op. cit., p. 1486.

16. Cioran, *Cahiers*, Paris, Gallimard, 1997, p. 582.

17. Cioran, *Sur les cimes du désespoir* (1932), op. cit., p. 22-23.

Cioran à l'égard de la philosophie n'est pas sans rappeler celle que Lacan formulera le 8 juin 1966 lors de son séminaire *L'Objet de la psychanalyse* : « [...] je mets au défi quelque philosophie que ce soit de nous rendre compte à présent du rapport qu'il y a entre le surgissement du signifiant et ce rapport de l'être à la jouissance. Il y en a forcément un. Quel est-il ? [...] le sujet n'est pas immanent, mais latent, évanouissant au réseau du langage, là-dedans est prise la jouissance en tant qu'elle est jouissance sexuelle. C'est là l'originalité et l'abrupt, l'accent de ce que nous dit Freud. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Aucune philosophie, dis-je, actuellement ne nous rencontre. Et ces misérables avortons de philosophie que nous traînons derrière nous comme des habits qui se morcellent, ne sont rien d'autre, depuis le début du siècle dernier qu'une façon de batifoler plutôt que de s'attaquer à cette question qui est la seule sur la vérité et ce qui s'appelle, et que Freud a nommé, l'instinct de mort, le masochisme primordial de la jouissance. [...] Toute la parole philosophique foire et se dérobe <sup>18</sup>. »

À s'incarner, le Verbe ravage et fait jouir, il met le parlant aux prises avec la part de réel qui se produit sur le plan du corps et qui ne se laisse pas résorber par le signifiant. « L'être, c'est un corps », en viendra à dire Lacan dans le séminaire *Encore* <sup>19</sup>, ouvrant la voie de l'inconscient comme réel, non plus à déchiffrer, mais comme « ce qui de l'être vient au dire », reste anormale, reliquat indéchiffrable : morsure primordiale du Verbe, blessure de langue à jamais ouverte. Un dire, dire de l'effet de langage, aux confins de la chair meurtrie par le signifiant comme cause de la jouissance, donne lieu avec Cioran à une prose infiltrée des objurgations du surmoi.

### **Étouffoir de la lucidité, haine de l'être**

Écrivain du fragment, bordant sans relâche de l'indécence d'un aphorisme ce qui ne se relie à rien, Cioran en appelle au sensible comme lieu de la singularité et de la différence, loin du principe plotinien de l'Un. « S'il était vrai que "c'est dans l'Un que nous respirons" (Plotin), de qui nous vengerions-nous là où toute différence s'estompe, où nous communions dans l'indiscernable et y perdons

18. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIII, L'Objet de la psychanalyse*, inédit.

19. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 127.

nos contours ? En fait, nous respirons dans le multiple ; [...] il n'y a pas de salut par le "je". Exister, c'est condescendre à la sensation <sup>20</sup>. » Il n'y a pas de concaténation signifiante à faire sens de la jouissance du parlant, mais tout au plus d'un sujet dont il faut bien dire que ce n'est pas la préoccupation de Cioran <sup>21</sup>, pour qui l'identité est *néantité* <sup>22</sup>. Pas de « je » au bord de l'étant quand « toutes les eaux sont couleur de noyade <sup>23</sup> » et qu'y déferle le tsunami de l'objet petit *a* : « Je ne comprendrai jamais pourquoi l'on a pu qualifier le corps d'illusion... C'est là, de toute évidence, ne pas avoir conscience de la chair, des nerfs et de chaque organe. Cela reste, pour moi, incompréhensible, bien que je soupçonne cette inconscience d'être une condition essentielle du bonheur. Ceux qui demeurent attachés à l'irrationalité de la vie, asservis à son rythme organique antérieur à l'apparition de la conscience, ne connaissent pas cet état où la réalité corporelle est constamment présente à celle-ci. Cette présence dénote, en effet, une maladie essentielle de la vie <sup>24</sup>. » Malade en effet de la jouissance de l'être, hypocondriaque de l'extraordinaire densité de l'objet qui l'afflige d'un corps compact à l'extrême. C'est ce risque de suffocation par l'objet petit *a*, inefficace à condenser la jouissance et capable de « dilater la logique [...] jusqu'aux dimensions des mondes qui meurent <sup>25</sup> », qui mènera Cioran à l'écriture : « En tout, seuls comptent le commencement et le dénouement, le faire et le défaire. La voie vers l'être et la voie hors de l'être, c'est cela la respiration, le souffle, alors que l'Être comme tel n'est qu'un étouffoir <sup>26</sup>. »

Ce qui étouffe le parlant, n'est-ce pas cette vérité de la structure, cette *Spaltung* que nous impose l'entrée dans le langage ? Lacan nous le rappelle dans *Encore*. Supposer un au-delà et un en deçà au

20. Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p. 1022.

21. Dans l'élaboration de Lacan, on peut noter que la « Présentation des *Mémoires d'un névropathe* » est cruciale pour saisir le passage du concept du sujet, toujours représenté par un signifiant auprès d'un autre signifiant, à celui de parlêtre. Il y promeut la notion de sujet de la jouissance, polarité applicable dans ce texte à la seule psychose, mais qui pourra ensuite se subsumer à la catégorie du parlêtre, qui convoque la question de la jouissance pour tout parlant. Cf. en particulier J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 215.

22. Cioran, *Cahiers*, op. cit., p. 645 et 685.

23. *Ibid.*, p. 767.

24. Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, op. cit., p. 50-51.

25. Cioran, *Précis de décomposition* (1949), dans *Œuvres*, op. cit., p. 593.

26. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 1379.

langage est inéliminable. Si la première supposition, celle d'un au-delà se supportant de la seule écriture, est bien l'idéal de la mathématique, la seconde touche à l'être. Parce que le langage, dans son effet de signifié, n'est jamais qu'à côté du référent, il « nous impose l'être et nous oblige comme tel à admettre que, de l'être, nous n'avons jamais rien <sup>27</sup> ». Cioran en témoigne : « Toute ma vie, j'aurai vécu avec le sentiment d'avoir été éloigné de mon véritable lieu ; si le mot : exil métaphysique n'avait aucun sens, mon existence lui en prêterait un. On ne peut être moins de ce monde que moi – c'est pourquoi j'ai tant pensé aux larmes. [...] Sentir sa chair pleurer, son sang charriant des larmes, c'est de l'intérieur de pareilles sensations qu'on comprend Plotin quand il dit que l'existence ici-bas c'est "l'âme qui a perdu ses ailes <sup>28</sup>". »

Lacan, dans *Encore*, poursuit : « Ce à quoi il faut nous rompre, c'est à substituer à cet être qui fuirait le par-être, soit l'être para, l'être à côté <sup>29</sup>. » L'opérativité des semblants est restée hors de l'expérience cioranienne pour laquelle « tout ce qui n'est pas direct est nul » ; ce qui n'est pas venu au jour du symbolique pour faire lisière du réel a fait retour : au n'avoir rien de la castration première de jouissance ont répondu le n'être rien et la haine du par-être. Si la haine est, *dixit* Lacan, la seule passion lucide, c'est bien à ce titre de prétendre se passer d'un discours qui ne serait pas du semblant. L'écriture de Cioran, c'est l'écriture de la haine de l'être : haine de l'altérité de l'être et haine de l'être de l'autre, dégoût du produit de « la pestilence du Verbe » : « J'aime tout, l'homme excepté. Quand je pense à lui, je vois rouge <sup>30</sup>. » Pour Lacan, « 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 <sup>31</sup> ». Di-eu-re haï par Cioran pour l'avoir laissé *hilflos* face au pur sentiment d'être, sans l'appui possible du désir : « Je ressentais le besoin d'une explication décisive,

27. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 44.

28. Cioran, *Cahiers, op. cit.*, p. 342. La perte des ailes est quant à elle évoquée par Plotin dans les *Ennéades* pour désigner la « chute » de l'âme dans le corps.

29. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 44.

30. Cioran, *Cahiers, op. cit.*, p. 314. Cf. aussi *Le Mauvais Démon*, dans *Œuvres, op. cit.*, p. 1235 : « Après-midi de dimanche. Rues encombrées d'une foule hagarde, exténuée, pitoyable, – avortons de partout, restes des continents, vomissure du globe. »

31. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 110.

non pas tant avec les hommes qu'avec l'existence comme telle, qu'il m'aurait plu de provoquer en combat singulier, ne fût-ce que pour voir qui l'emporterait. J'avais, soyons franc, la quasi-certitude que j'aurais le dessus, qu'il était impossible qu'elle triomphe. La coincer, la pousser dans ses derniers retranchements, la réduire à néant. [...] Je réagissais en prophète, je m'attribuais une mission, dissolvante <sup>32</sup>. »

L'écriture devient avec Cioran la réponse à « une insulte qu'on a encaissée sans répondre », « une revanche de la créature et sa réponse à une Création bâclée <sup>33</sup> », qui a laissé le sujet en plan face à l'effet de langage : « Quand, seuls au milieu des mots, nous sommes hors d'état de leur communiquer la moindre vibration, et qu'ils nous paraissent aussi secs, aussi dégradés que nous, quand le silence de l'esprit est plus pesant que celui des objets, nous descendons jusqu'au point où l'effroi de notre inhumanité nous saisit. Désancrés, loin de nos évidences, nous connaissons soudain cette horreur du langage qui nous précipite dans le mutisme <sup>34</sup>. »

Alors, pourquoi déployer tant de haine ? Pourquoi écrire muni des armes de la négation, en meurtrier sachant « joindre à un tempérament de vampire la discrétion d'une anémone <sup>35</sup> » ? Parce que la haine *fait* la différence. Force motrice d'une disjonction de la Chose, c'est d'elle que vient le salut à une *corpsification* complète... quand sous chaque signifiant gît un cadavre. Elle est cette passion démiurgique qui vient soutenir le rêve d'« une pensée acide qui s'insinuerait dans les choses pour les désorganiser, les perforer, les traverser, d'un livre dont les syllabes, attaquant le papier, supprimeraient la littérature et les lecteurs d'un livre, apocalypse et carnaval des Lettres, ultimatum à la peste du Verbe <sup>36</sup> ».

### **L'être-en-moins, la lettre**

La solution au Verbe passe par la lettre. Je voudrais particulièrement insister sur la dimension d'« être-en-moins » et de vidage produite par l'écriture. L'être-en-moins, appelons-le l'Oubli que provoque

32. Cioran, *Exercices d'admiration* (1986), dans *Œuvres, op. cit.*, p. 1627.

33. *Ibid.*, p. 1625-1626.

34. Cioran, *Cahier de l'Herne*, n° 90, *op. cit.*, p. 215.

35. Cioran, *Syllogismes de l'amertume, op. cit.*, p. 793.

36. Cioran, *La Tentation d'exister, op. cit.*, p. 883.

l'opération de refoulement originaire, l'ek-sistence de l'inconscient soutenue par l'effectuation du Nom-du-Père qui fait choir dans les dessous les signifiants primordiaux ; comme le judaïsme n'a pu se construire qu'à partir de la destruction du Temple visible, « la vie n'est possible que grâce à l'oubli : il faut oublier tous les soirs pour entretenir l'illusion que notre vie se renouvelle tous les matins. L'insomnie vous oblige à faire l'expérience de la conscience ininterrompue <sup>37</sup> ». Cioran témoignait de cette « continuité absolue exaspérante » qui avait pris corps, le laissant « œil sans paupière » (Malcolm Lowry), ouvert sur la lumière crue des vérités irrespirables, « conscience en excès », et « homme porté à sa limite » implorant au Nom-du-Père, hélas forclos : « Qui me sortira de cette nuit qui circule dans mes veines ? »

L'acte d'écrire prendra cette fonction thérapeutique de créer du vide pour « faire sauter la tyrannie de ce cafard. D'où, conclut-il, la monotonie de [ses] livres, qui renferment les mêmes obsessions et le même combat <sup>38</sup> ». « Écrire, si peu que ce soit, m'a aidé à passer d'une année à l'autre, les obsessions exprimées étant affaiblies et à moitié surmontées. Produire est un extraordinaire soulagement. Et publier non moins. Un livre qui paraît c'est votre vie ou une partie de votre vie qui vous devient extérieure, qui ne vous appartient plus, qui a cessé de vous harasser. L'expression vous diminue, vous appauvrit, vous décharge du poids de vous-même, l'expression est perte de substance et libération. Elle vous vide donc elle vous sauve, elle vous démunit d'un trop plein encombrant <sup>39</sup>. »

Le seul homme lucide, ce « délirant soucieux d'objectivité » qui n'aurait parié terminer sa vie dans l'oubli total, celui que la maladie d'Alzheimer lui imposera, finira par ne plus écrire. Il en aura assez de calomnier l'univers, ne se considérant pas guéri de son délire, mais simplement fatigué. Freud, dans « Deuil et mélancolie », avait envisagé cette fin possible de l'épisode mélancolique : « Ce que la conscience connaît du travail mélancolique n'est donc pas la part essentielle de celui-ci [...]. Nous voyons que le moi se déprécie et fait rage contre lui-même, et nous comprenons aussi peu que le malade

37. G. Liiceanu, *Les Continents de l'insomnie*, op. cit., p. 130.

38. Cioran, *Cahiers*, op. cit., p. 555.

39. Cité par G. Liiceanu, *Itinéraires d'une vie* : E. M. Cioran, op. cit., p. 29.



à quoi cela peut conduire et comment cela peut se modifier. C'est plutôt à la part inconsciente du travail que nous pouvons attribuer une telle opération [...]. De même que le deuil amène le moi à renoncer à l'objet en déclarant l'objet mort et en offrant au moi la prime de rester en vie, de même chaque combat d'ambivalence un à un relâche la fixation de la libido à l'objet, en dévalorisant celui-ci, en l'abaissant, et même, pour ainsi dire, en l'abattant. La possibilité existe que le procès dans l'inconscient prenne fin, soit après que la rage s'est épuisée, soit après que l'objet a été abandonné comme sans valeur. Il nous manque d'apercevoir laquelle de ces deux possibilités met fin régulièrement, ou avec une fréquence prépondérante, à la mélancolie <sup>40</sup>. » Mais le propos freudien n'épuise pas la lecture que l'on peut faire de l'opérativité de l'écriture chez Cioran.

### La révélation et l'aventure du style

Pour obtenir ce résultat, ce – 1 salulaire, il lui aura fallu, comme à son ami Beckett, une révélation (*Offenbarung*). Beckett la reçoit en 1946, Cioran durant l'été 1947 à Dieppe, alors qu'il s'échine à traduire Mallarmé en roumain. L'interprétation tombe, impeccable : « Tu dois rompre avec ta langue et ne plus écrire désormais qu'en français. » Cette langue de juristes et de législateurs, spécialisée dans les soupirs de l'intellect, possède des vertus civilisatrices que n'a pas le roumain, langue libre à la grammaire mobile. *Exit lalangue* maternelle qui le cisaille et menace de le diluer dans l'informe, pour les raffinements d'une langue qui impose en permanence ses contraintes et régule les excès. La langue française, « discipline imposée du dehors », « [l]'a apaisé comme une camisole de force calme un fou. [...] le fait de [se] soumettre à une telle discipline linguistique a tempéré [son] délire <sup>41</sup> ».

Suivra la rédaction du *Précis de décomposition* (1949), des *Syllogismes de l'amertume* (1952) et de *La Tentation d'exister* (1956), comme autant d'expédients pour se désintoxiquer de la poésie et du lyrisme échevelé de la langue valaque. Cioran s'engagera dès lors dans ce qu'il nomme l'aventure du style. « J'ai écrit quelques livres en Roumanie

40. S. Freud, « Deuil et mélancolie » (1915), dans *Métapsychologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010, p. 121.

41. G. Liiceanu, *Les Continents de l'insomnie*, op. cit., p. 165-166.

[...] tel un animal mû par l'instinct. Je ne songeais jamais au style <sup>42</sup>. » Il passe d'abord la négation au crible de la logique : celui qui pense le Non trahit par le simple fait de vivre un irréfutable Oui à la vie ; il y a un point où la forclusion n'objecte pas à la vivance. Exister devient une protestation contre la Vérité, qui dans le système de Cioran ne confine pas au mi-dire mais à la Sé-vérité suffocante du surmoi. Exister s'égalise dès lors à *un acte de foi*, un véritable acte de se passer de l'Autre en s'en servant, c'est-à-dire en l'exécrant.

Il n'y a plus qu'à « être dupe ou périr », *vel* cioranien qui conduit à un pari sur le style. S'il est impossible de recréer les illusions déçimées et de vouer un culte aux apparences, on peut au moins composer avec l'inessentiel. C'est donc à l'art qu'incombe le salut, et le nihilisme aboutit à une esthétique mélancolique : « Dans une terre sans mélancolie, les rossignols se mettraient à roter <sup>43</sup>. » Pas d'autre solution que d'asseoir l'existence sur les semblants que découpe la lettre. Un esprit qui, « à se nier et se renier sans arrêt », « a perdu son centre », n'a d'autre recours que l'aventure du style. Syllogisme, épave de discours ou fragment, et enfin laconisme de l'interjection : style estampillé du surmoi au même titre que la sentence de l'aphorisme. Ce dernier tient une place particulière pour Cioran : « Ne cultivent l'aphorisme que ceux qui ont connu la peur au milieu des mots, cette peur de crouler avec tous les mots <sup>44</sup>. » Ersatz de point de capiton, il arrête la maladie de l'indistinction : « Dans ce monde, où les souffrances se confondent et s'effacent, seule règne La formule <sup>45</sup>. »

### Cioran-la-passion

Des noms, Cioran en a reçu et s'en est affublé tant et plus : prophète des temps concentrationnaires et du suicide collectif, porteur de la mauvaise nouvelle, sceptique de service attaché à la description d'un monde à l'agonie, ange de la perplexité, traître métaphysique, renégat de l'existence, héros négatif, grand décrépît, seul être lucide, homme le plus inactif de Paris, mauvais démiurge, etc. Cioran le pire de la jouissance, toujours : « Seule une prostituée sans client est plus

42. *Ibid.*, p. 103.

43. Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p. 765.

44. *Ibid.*, p. 747.

45. Cioran, *Précis de décomposition*, *op. cit.*, p. 651.

paresseuse que moi <sup>46</sup> » ; et plus existentiel que Kierkegaard : « La conscience est bien plus que l'écharde, elle est le poignard dans la chair <sup>47</sup>. »

Il n'a cessé de clamer un *(n)Ego* d'exception, et c'est d'ailleurs à quoi il faut accorder sa *Transfiguration de la Roumanie*, écrite en 1937, livre incendiaire qui lui valut d'être ramené dans le giron de l'antisémitisme. Or, pour le jeune Cioran, les Juifs ne sont pas la cause des malheurs de sa patrie, tout au plus ont-ils retardé sa transformation collectiviste par leur penchant matérialiste. Même s'il n'y avait eu aucun Juif en Roumanie, l'existence de ce pays de « spectateurs commodes de leur inertie » n'en aurait pas été moins misérable. Ce qui importe à Cioran, c'est que la place d'exception que « l'orgueil infini » des Allemands a assignée au Juif, il la revendique, non pour être cause du malaise, mais rédempteur de l'insignifiance de sa nation. Il faut à son pays un miracle, une transfiguration aussi miraculeuse que celle de Jésus sur le mont Thabor, transformation dont il se fait l'annonciateur <sup>48</sup>.

Quittant ensuite l'Histoire, il s'est fait le messager du Néant. Le Dieu de Cioran, c'est le Dieu-Néant, c'est le Néant fait Dieu, c'est le trou forclusif élevé à la dignité de Dieu : le Néant comme Nom-du-Père du Non-dupe ! Surtout, le Néant comme garantie qu'un réel existe comme point d'impossible du symbolique, sans quoi les injonctions du Verbe pousseraient le vivant dans le vide de cet objet, central quand il s'agit de mélancolie, l'objet petit *a*. Cioran, martyr moderne de l'inconscient (« qu'est-ce qu'une crucifixion unique, auprès de celle, quotidienne, qu'endure l'insomniaque <sup>49</sup> ? ») et... sauveur de Dieu. À faire résonner avec le Lacan d'*Encore* : « On nous explique le malheur du Christ par une idée de sauver les hommes, je trouve plutôt que c'est de sauver Dieu qu'il s'agissait, en redonnant un peu

46. G. Liiceanu, *Les Continents de l'insomnie*, op. cit., p. 89.

47. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 1299.

48. Sans doute l'intérêt que porte Cioran au Juif, qu'il réévoque un peu plus tard dans un magnifique passage de *La Tentation d'exister*, a-t-il partie liée à ce savoir que le Juif détient sur la livre de chair. Lacan le mentionne dans le *Séminaire X*, à la leçon du 23 janvier 1963 : « On peut faire tous les emprunts qu'on veut pour boucher les trous du désir, comme ceux de la mélancolie, il y a là le Juif qui, lui, en sait un bout sur la balance des comptes, et qui demande à la fin la livre de chair. » (*Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 146.)

49. Cioran, *Œuvres*, op. cit., p. 1279.

de présence, d'actualité, à cette haine de Dieu sur laquelle, nous sommes, et pour cause, plutôt mous<sup>50</sup>. »

Je voudrais donc, pour qualifier son mode de suppléance, donner à Cioran, ce bricoleur de l'Incurable, un nom de symptôme – dignité d'un mode exact d'effondrement – à l'entrecroisement de son délire messianique (S), de sa passion hypocondriaque (I) et de sa haine lucide (R) : *Cioran-la-passion*.

50. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 90.

## Chronique

---



## Petits riens

Claude Léger

### Le mariage pour tout x Φx

Aujourd'hui, ma bien chère fratrie <sup>1</sup>, nous allons traiter du mariage, enfin, du pariage de la Belle et de la Bête, ce qui ne va pas sans malentendu, puisque la Belle est censée être du féminin, tandis que la Bête serait du masculin. Or, ce n'est pas le cas. Donc, il y a bien trans-genre, ou, comme dit l'autre, c'est que « la lettre féminise ». D'aucuns pourraient penser que la Belle est une belle bouche, se rêvant amateur de jambonneau et de grosse bête, alors qu'elle serait plutôt végétarienne. Allez savoir si c'est du porc ou du cochon, du bœuf ou du bourrin, si l'on va fêter les noces nocturnes, sylvestres et sauvages d'une Titania et d'un Bottom à grandes oreilles <sup>2</sup>, ou bien, plus banalement d'un *Marriage à-la-mode* <sup>3</sup>, etc.

Plus sérieusement, il est de bonne théologie d'aborder la question des mariages de toutes sortes, au point que l'église et la synagogue elles-mêmes ne veulent échapper au débat. Nous sommes loin des disputes sur le sexe des anges et des démons. Il ne s'agit plus d'incubes et de succubes, remisés au musée Grévin. Il n'est pas encore question de mariages mixtes, dans la mesure où la mixité est à redéfinir grâce à la génomique et à je ne sais quelle retombée (dans l'atmosphère ?) de la Science, mais nous nous en approchons à grand

1. Ceci vaut pour « mes biens chers frères, mes bien chères sœurs » ou vice versa, puisque le vice se verse partout, *ainsi Dieuement*, dans et même sous la langue. Nous épargnerons au lecteur la fameuse *lalangue*, rendant à César ou plutôt à Lacan ce qui lui revient et même, pour quoi pas, au Lacamp de César. Il existe presque autant de camps de César que de morceaux de la Vraie Croix...

2. Cf. W. Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, acte III.

3. C'est cette série qui m'a fait connaître l'œuvre de Hogarth, à l'occasion d'une visite de la National Gallery de Londres, lors d'un « séjour linguistique » à la fin de ma sixième. J'avais trouvé très étranges ces scènes pour le moins débraillées, alors même que je venais, peu avant, de faire ma communion solennelle, déguisé en petit lord Fauntleroy.

pas : la solution à l'hétérité insupportable est peut-être à trouver dans la neutralité du pH ou dans l'azote liquide. Attention ! Il ne s'agit pas de neutraliser qui que ce soit, exception faite, bien entendu, des prêtres pédophiles, mais bien de prendre en compte, de façon on ne peut plus œcuménique, les conséquences de cette situation intangible, qui fait de l'Église « l'épouse du Seigneur », et non pas une ONG confessionnelle, *Papa Francesco urbi et orbi dixit*.

Toute cette histoire, au fond, c'est d'abord le mariage du Ciel et de l'Enfer ! Ce mariage, que William Blake, dans *The Marriage of Heaven & Hell* <sup>4</sup>, considèrerait comme celui de Désir et Raison : « Une même loi pour le Lion et le Bœuf, c'est Oppression <sup>5</sup>. »

*Emergency, emergency !* Nous sommes envahis par les *footnotes*. Ça va mal se terminer, cette affaire de mariages...

16 mars 2013

4. *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer*, écrit en 1790, fut traduit par André Gide en 1922, alors même qu'il envisageait son *coming out* avec la publication intégrale de *Corydon*. Il avait déjà publié à tirage limité ce manifeste pédérastique en 1920, peu après l'autodafé de ses lettres par Madeleine. Voir sur ce point le « Jeunesse de Gide » de Lacan dans les *Écrits*, où ce dernier ne manque pas de faire écho à Blake en évoquant chez Gide le « mariage de la psychologie et de la lettre », p. 747.

5. Cet aphorisme clôt la traduction de Gide. On ne peut pas ne pas y voir deux éléments du Tétramorphe d'Ézéchiël, repris dans l'Apocalypse de Jean (Apoc. 4 ; 7-8), qui fait un nœud à quatre des Évangiles, avec le Lion (le cri dans le désert), le Bœuf (l'animal sacrificiel), l'Aigle (l'œil perçant) et l'Homme (la pâte humaine). Jésus lui-même est identifié à deux bêtes : le poisson (ichtus) et l'agneau (de Dieu).







---

# Bulletin d'abonnement

conjoint *Mensuel* et *Agenda*, pour 9 parutions par an

---

Nom :

-----  
Prénom :

-----  
Adresse :

-----  
Tél. :

-----  
Mail :

Je joins un chèque de 70 € (dont 10 € de participation aux frais d'expédition)

à l'ordre de Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas 75006 Paris

Vente du mensuel au numéro : 7 €

• excepté pour les numéros spéciaux : 10 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation

n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse

n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris - Tél. 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](http://www.champlacanianfrance.net)

