

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° 79, mai 2013

Billet de la rédaction	5
Séminaire EPFCL à Paris 2012-2013	
<i>Que peut-on savoir du savoir inconscient ?</i>	
Nadine Cordova Naïtali, Le savoir, c'est une énigme	9
Albert Nguyen, Du savoir à l'insu	19
Luis Izcovich, Savoir-faire avec <i>lalangue</i>	31
Wanda Dabrowski, Un savoir insu qui peut s'écrire ?	39
Clinique	
Jean-Paul Bride, À propos de l'ineestimable objet de la transmission	49
RIP : Réseau institution et psychanalyse	
Dominique Marin, Introduction à la père-version	69
Lina Velez, La clinique sous transfert et l'institution	81
Chronique	
Claude Léger, Petite annonce	91

Billet de la rédaction

Billet du printemps !

Si le printemps signe le renouveau de la sève, autrement dit de la libido comme dirait notre bon vieux Freud, il est aussi un regain de désir pour notre travail d'École que notre *Mensuel* se plaît à vous présenter chaque mois.

À ce titre, il se fait témoin de l'actualité de son séminaire tenu à Paris, mais aussi de ses activités de ville ou de pôle ; le *Mensuel* réunit les travaux qui lui sont adressés pour une large diffusion de ses élaborations cliniques et théoriques.

Mais cela ne va pas sans nous rappeler ce que Lacan affirmait dans sa proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École : « Le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même [...]. Ceci n'exclut pas que l'École garantisse qu'un analyste relève de sa formation. Elle le peut de son chef. Et l'analyste peut vouloir cette garantie, ce qui dès lors ne peut qu'aller au-delà : devenir responsable du progrès de l'École, devenir psychanalyste de son expérience même ¹. »

À chacun d'en prendre acte, à sa guise, le *Mensuel* s'en faisant le passeur pour ceux qui souhaitent participer à ces avancées.

L'équipe de la rédaction du *Mensuel* vous invite à nouveau pour une lecture diversifiée de ce numéro et à nous adresser vos productions.

Éliane Pamart

1. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 243.

Séminaire EPFCL à Paris 2012-2013

Que peut-on savoir
du savoir inconscient ?

Nadine Cordova Naïtali

Le savoir, c'est une énigme *

Nous abordons aujourd'hui la dernière leçon du séminaire *Encore* qui date du 26 juin 1973. Je la resitue rapidement. Elle succède à la séance qui introduit les nœuds borroméens. Celle-ci n'est pas exploitée dans nos soirées bien qu'elle soit aux confins de notre thème. Lacan est là sur un chemin : une écriture mathématique du réel est possible à partir de simples ronds de ficelle, je le cite : « La mathématisation, seule atteint le réel – et c'est en quoi elle est compatible avec notre discours. » Il clôt la leçon par ces énoncés bien connus. « Le réel c'est le mystère du corps parlant. C'est le mystère de l'inconscient. »

J'ouvre donc la fin du séminaire. Écho bien sûr à la phrase de Lacan qui est juste avant ce que je vais essayer d'éclaircir, je le cite : « C'était un départ, sur lequel je pourrais peut être revenir aujourd'hui, en fermant ce que j'ouvrais alors ¹ [...]. » Ce qu'il ouvrirait c'est la formule : « La jouissance de l'Autre n'est pas le signe de l'amour. »

*

Premier paragraphe

Dans le premier paragraphe, Lacan pose les bases qui lui permettent d'avancer sa thèse concernant le savoir. Il dégage en trois phrases quatre termes et pas des moindres : amour, savoir, jouissance et discours, que je mets en résonnance avec « quatre points » (ce sont les mots de Lacan), jouissance, Autre, signe et amour qu'il a avancés

* Intervention faite à Paris le 21 février 2013 dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Que peut-on savoir du savoir inconscient ? ». Commentaire d'un extrait de la leçon du 26 juin 1973 du séminaire *Encore* allant de « J'ai quelque peu parlé de l'amour » jusqu'à « et pas pour rien dite ainsi » (Paris, Seuil, 1975, p. 125-126).

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 125.

à partir de sa formule d'ouverture dans le chapitre intitulé « L'amour et le signifiant » : il interroge alors la distinction qui existe entre le signe et le signifiant ².

« J'ai quelque peu parlé de l'amour. » Voilà la phrase qui démarre le commentaire. Il y a beaucoup de références à l'amour dans *Encore*. L'amour est réciproque, c'est une passion, il demande l'amour encore et encore ; par essence il est narcissique, il est impuissant, on ne peut en parler, mais on ne fait qu'en parler... Et sur le divan, il est le levier du dispositif d'une analyse qui porte le nom de transfert. « Si la jouissance n'est pas le signe de l'amour », l'amour, lui, fait signe. C'est le signe, dit Lacan, qu'on change de raison, qu'on change de discours. Il fait référence là au poème de Rimbaud « À une raison » qu'il a déjà cité dans *L'Acte analytique*, en affirmant que « c'est la formule de l'acte ». Je vous lis quelques lignes du poème que vous connaissez :

« Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie. Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur en-marche. Ta tête se détourne : le nouvel amour ! Ta tête se retourne, – le nouvel amour ³ ! »

Je trouve que le poème illustre bien l'adverbe « quelque peu » associé à l'amour, et je crois que Lacan ne l'utilise pas par hasard. Il y a quelque chose de fragmenté dans cette expression, d'incomplet et de réduit. La définition tire du côté d'un *ça suffit*, mais aussi d'un *pas assez*, qui appelle *encore*. On saisit de l'insupportable de l'amour (qui ne complète pas) *Ta tête se détourne*, mais *Ta tête se retourne* vers ce qui pourrait suppléer à ce qui ne peut pas s'écrire.

Cela nous amène à la conjonction « mais » qui débute la phrase suivante et fait coupure avec ce qui précède : « Mais le point pivot, – je cite Lacan – la clé de ce que j'ai avancé cette année, concerne ce qu'il en est du savoir [...]. » Si l'amour est « comme au pivot de tout ce qui s'est institué de l'expérience analytique », dit Lacan à la page 40, « le point pivot, la clé » du séminaire réside dans la question du savoir qui est au cœur de l'analyse et ses fins. C'est bien avec les

2. *Ibid.*, p. 40.

3. Suite du poème : « "Change nos lots, crible les fléaux, à commencer par le temps" te chantent ces enfants. "Élève n'importe où la substance de nos fortunes et de nos vœux" on t'en prie. Arrivée de toujours, qui t'en iras partout. »

pièges de l'amour et ses marques du passé qu'une analyse peut se dérouler. Mais c'est le savoir qui motive le transfert et pas n'importe quel savoir, le sujet supposé savoir. C'est donc sur une méprise qu'une prise est possible sur le savoir et sa chute. Ajoutons que Lacan dit qu'une cure n'est qu'une application particulière de la question de l'amour ⁴.

Ce petit mot de rien du tout, « mais », maintient qu'il existe un lien étroit entre l'amour et le savoir, et nous en éloigne : la fin de la phrase l'atteste. En reformulant que l'exercice du savoir « ne pouvait représenter qu'une jouissance ⁵ », Lacan oriente vers l'essentiel : l'articulation du savoir avec la jouissance est centrale dans la suite de son développement. Je le cite : « Et c'est à quoi je voudrais aujourd'hui contribuer par une réflexion... »

Vous remarquerez que Lacan ne dit pas la jouissance mais « une jouissance ». Elle ne peut ici que re-présenter la jouissance sexuelle, le savoir qui jouit. J'ajouterai que ce « une » témoigne aussi du fait que c'est au un par un que ça se joue et que ça se jouit. Le sujet, en se confrontant dans l'analyse à la butée de sa jouissance singulière qui a été traumatique, rencontre la butée de la structure même du signifiant et ce vers quoi « ça » s'ouvre.

Je ferai deux remarques :

– si la jouissance concerne le corps, que l'amour vise à la fois le sujet et l'être et que l'être ce n'est pas le sujet mais le corps parlant, alors – comme Lacan l'interroge – où se rejoignent l'amour et la jouissance sexuelle ⁶, puisque la jouissance de l'Autre, symbolisé par le corps, n'est pas le signe de l'amour ?

– si le savoir inconscient et la jouissance sexuelle sont solidaires et que Lacan avance d'abord que « la question de l'amour est liée à celle du savoir ⁷ » pour retourner à la fin de son séminaire à la formulation plus soutenue : « Le savoir a le plus grand rapport avec l'amour ⁸ », une autre question se pose : qu'est-ce qui noue l'amour, le savoir et la jouissance ?

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 131.

5. Ce point a été commenté par Nicole Bousseyroux, cf. le *Mensuel* n° 77.

6. À la fin de la leçon du 16 janvier 1973.

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 84.

8. *Ibid.*, p. 131.

Afin de poursuivre son raisonnement, Lacan a besoin d'un quatrième terme. Il convoque, dans la dernière phrase du paragraphe, le discours scientifique qui est d'origine lié à la psychanalyse. Lacan relève dans la leçon du 13 mars que celle-ci a surgi quand le discours scientifique s'est séparé « des supposés de l'âme antique ». Dès 1965, à partir de la question de la vérité dans « La science et la vérité ⁹ », Lacan se demande si le champ de la psychanalyse est scientifique ¹⁰. Quand il évoque la possibilité d'une production de savoir dans le discours scientifique, il considère qu'elle ne peut se faire que par tâtonnement – on pourrait dire par ânonnement –, puisque le discours scientifique se débarrasse du dynamisme du travail de la vérité, levier dans le discours analytique. On peut remarquer que la vérité quoique supposée dans la leçon n'est jamais citée par Lacan.

Arrêtons-nous, à ce titre, sur la fin de la phrase : « [...] ce qui peut se produire de savoir » dans le discours scientifique, et j'ajoute dans le discours hystérique, dont Lacan a pu dire que « c'est le discours scientifique lui-même ¹¹ ». On se souvient que, dans ce discours, c'est l'objet *a* qui est à la place de la vérité. Cette précision rappelle qu'il y a acquisition de savoir, mais non production de savoir dans le discours analytique. Le savoir, l'analyste l'acquiert en écoutant l'analysant. Car nul travail, affirme Lacan, travail analytique compris, n'a jamais engendré un savoir car il n'y a de savoir que de la jouissance. Ceci est éclairant notamment pour la clinique des enfants. On peut dire que le savoir est juste (*a*) prendre là où il est : dans le grand Autre ; là où il y a une faille, un trou, une perte, la fonction du langage opérant au regard de cette perte.

*

Deuxième paragraphe

Dans le deuxième paragraphe, Lacan commence son développement par cette affirmation sans détour : « Je vais droit à ce dont il s'agit – le savoir, c'est une énigme. » Elle est une réponse aux questions qu'il se posait dans *L'Envers de la psychanalyse* : « Qu'est-ce que

9. En se référant à la théorie aristotélicienne de la causalité, il pose que la science ne veut rien savoir de la vérité comme cause matérielle et ne la reconnaît que sous son aspect formel.

10. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 863.

11. Cf. le séminaire *Le Savoir du psychanalyste*.

la vérité comme savoir ? » Comment savoir sans savoir ? Il répondait alors : « C'est une énigme. »

Ici, l'énigme, je cite Lacan, « s'énonce ainsi –pour l'être parlant, le savoir est ce qui s'articule ». Cette assertion renvoie à la différence qu'établit Lacan entre l'énonciation et l'énoncé. L'énigme, c'est une énonciation, et je cite Lacan dans *L'Envers* : « Je vous charge de la faire devenir un énoncé. Débrouillez-vous avec comme vous pouvez – comme fit Œdipe –, vous en subirez les conséquences. » C'est une phrase énigmatique, menaçante même, voire moqueuse, qui pourrait bien concerner l'impossible, le réel.

Le savoir, c'est donc une énonciation qui s'articule et le savoir c'est/sait cette énigme. Il est là articulé à la chaîne signifiante, il parle tout seul de la jouissance par la voie/x du signifiant qui « est la cause de la jouissance ¹² ». Le sujet en analyse cherche une réponse à l'énigme qui le taraude ; le savoir tapis dans et entre les dits s'énonce « au titre d'un danger mortel », car la jouissance fricote avec le réel. L'énigme de la Chimère, créature malfaisante, n'est au fond que la présence de la jouissance qui insiste, inter-dite. C'est entre mi-dire et mi-corps que l'énigme s'énonce au corps parlant et au corps défendant.

Il ne reste plus à l'énonciation qu'à « mi-dire » la vérité ¹³, parce que le dit ne va pas sans le dire, parce que les dits ne peuvent la dire toute, quand ça s'énonce. Énigme et savoir échappent au « je » de l'énoncé, ça lui échappe.

Vous noterez à ce propos que Lacan ne dit pas que l'énigme ne s'énonce pas pour le sujet mais pour « l'être parlant ¹⁴ », parce que le sujet comme tel n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance ; il n'est que supposé à une phrase articulée, il est « l'effet intermédiaire » entre deux signifiants. Lacan oriente bien son propos sur la jouissance, le savoir et l'être – qui est tout près, dit-il, du signifiant « m'être ». Les verbes à la forme pronominale – « s'énonce », « s'articule » – employés dans le sens réflexif confirment ce point : le sujet n'y est pas, c'est une chimère. Lacan ne suggère-t-il pas un savoir séparé du sujet, un savoir sans sujet ?

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

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

14. Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 49.

« Le savoir est [donc] ce qui s'articule », et Lacan de réagir : « On aurait pu s'en apercevoir depuis un bon bout de temps » puisque le savoir est déjà là, on pourrait dire à portée de traces. Lacan insiste encore une fois sur l'erreur commise par Aristote concernant la philosophie de l'être et ses conséquences jusqu'à la science moderne ; Patrick Barillot a déplié ce point il y a quinze jours. Le savoir articulait des choses centrées sur l'être pensant sans prendre en compte que l'être est joué par la jouissance. Ce que soutient le discours analytique, c'est que l'être jouit. Une jouissance parle, parce que c'est un corps parlant.

Je continue le texte. « Or, il est évident que rien n'est, sinon dans la mesure où ça se dit que ça est. » Cet énoncé qui démarre avec la conjonction « or », puis continue avec « il est évident » amorce un tournant. Il confirme que le mythe de l'Être suprême est révolu ; il s'agit de prendre acte du présent de la structure de l'inconscient, conditionné par le langage. En effet, « dans la mesure où ça se dit » localise le lieu où réside le dit, le grand Autre, là où est à prendre le savoir. À cet égard, je ne peux pas m'empêcher de faire résonner cette petite phrase enfantine comme je l'entendais : « C'est toi qui l'as dit, c'est toi qui y es. » Mais reprenons la formulation de Lacan, car l'équivoque qui porte sur le où donne un éclairage supplémentaire : « [...] dans la mesure où, ça se dit que ça est ». La condition du « est » c'est que ça se dit. Si ça se dit, ça est. Si ça ne se dit pas, rien n'est. La copule « est » vient s'opposer à l'être tout. Ce « rien n'est/naît » peut ainsi s'entendre comme rien ne peut naître sans que ça se dise, et quand ça naît ça se dit et ça est.

Avant d'aborder le paragraphe suivant, je reviens à l'énigme qui par définition balaie deux pans. Le premier concerne une chose à deviner qu'on peut situer du côté du déchiffrement, de l'inconscient-langage, par rapport à ce que j'ai présenté. Puis il y a une seconde définition qui côtoie ce qui est difficile à comprendre, sans réponse, un « je ne sais pas » qui se dessine au fil de la leçon. Lacan, tout en rappelant les fondements de ses élaborations, déplace par petites touches le curseur.

Troisième paragraphe

Dans le début du troisième paragraphe, aux deux énoncés « le savoir, c'est une énigme » et « ça se dit que ça est » répond « S2, j'appelle ça ». Lacan fait équivaloir ça à S2, et le substantif *savoir* disparaît pour laisser place à la lettre S et au chiffre 2. Il poursuit : « Il faut savoir l'entendre. » Est-ce par hasard si *le savoir* substantif glisse au *savoir* verbe ? D'autant que Lacan avance que « le verbe se définit d'être un signifiant pas si bête ¹⁵ ». À ce stade, la formule précédente ne peut donc pas s'énoncer : « Or, il est évident que rien n'est, sinon dans la mesure où le savoir se dit que le savoir est ¹⁶. » Mais elle pourrait se dire : « Or, il est évident que rien n'est, sinon dans la mesure où S2 se dit que S2 est. » Et Lacan interroge ce S2 avec ces mots : « Est-ce bien *d'eux* que ça parle ? »

C'est dans la phrase suivante qu'il apporte une explication par un détour du côté du discours scientifique, en visant la linguistique. Ce qui est cohérent avec ce qu'il a avancé dans le premier paragraphe. N'oublions pas que sa réflexion vise l'articulation qui existe entre savoir et jouissance. L'idée communément énoncée est que, je cite Lacan, « le langage sert à la communication ». Mais « communication à propos de quoi [...] à propos de quels *eux* ? » J'évoque de nouveau « La science et la vérité » parce que Lacan a déjà soulevé le problème de la communication en psychanalyse ¹⁷. Il établit que le code de communication de la science suture le sujet qu'il implique. Rappelons tout de même que la communication cherche à mettre en relation, à faire passer un message de transmission avec l'idée de réciprocité, entre eux, au moins deux : le destinataire et le ou les destinataires. Elle « implique la référence » qui porte sur le signifié. Or pour Lacan le langage, dans son effet de signifié, rate toujours le référent. Cela pose encore une fois ce qu'il en est de la production de savoir dans le discours scientifique. Lacan donne un exemple qui ressemble beaucoup, dit-il, à une situation de communication (qui semble être une plaisanterie) : « L'abeille transportant le pollen de la fleur mâle à la fleur femelle. » On saisit que le message transmis est

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

16. *Ibid.*, p. 126.

17. J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits, op. cit.*, p. 877.

le pollen, l'insecte ne sachant pas qu'il participe à la reproduction des plantes !

Alors, que faut-il donc savoir entendre concernant « S2, j'appelle ça » ? Le savoir articulé à la paire S1-S2, le signifiant, la lettre, le chiffre 2 ? « Est-ce bien *d'eux* que ça parle. » Est-ce une phrase articulée qui s'inscrit dans la loi de la chaîne signifiante qu'il faudrait savoir entendre ? Ça peut parler de l'analyste et l'analysant, de deux êtres parlants, des amoureux, de la division du sujet, de l'être parlant et de sa jouissance ou de l'hommelette, néologisme de Lacan pour parler de la libido.

Eux, forme tonique du pronom « lui », « lui et elle » puisque en grammaire le masculin l'emporte sur le féminin, pourrait bien renvoyer à ce « heu ! » émis quand rien ne peut plus être articulé après un effet de surprise, quand un signifiant passe au signe. Lacan le définit comme un effet, et non comme le signe de quelque chose. Il est un effet du fonctionnement du signifiant ¹⁸, soit le sujet qui est, comme je l'ai relevé plus haut, un effet intermédiaire entre deux signifiants. Le signe est donc l'effet de cet effet – c'est comme ça que je l'ai saisi.

« Une chose est claire », dit Lacan, on peut d'ailleurs entendre qu'elle « éclaire » le champ analytique : le discours scientifique qui se fonde sur le langage et fait lien social n'est qu'un effort d'élaboration pour rendre compte de ce quelque chose qui n'a rien à faire avec la communication : *lalangue*. Lacan vient de jeter à partir du discours scientifique un pavé dans la mare. Le langage vient de perdre de sa consistance. Que devient la formule « L'inconscient est structuré comme un langage » ?

*

Quatrième paragraphe

Lacan poursuit dans le dernier paragraphe son avancée. *Lalangue* sert. Elle « sert à de toutes autres choses qu'à la communication ». Il fait référence à ce qu'il a dit précédemment : « Le langage sert à la communication. » Je rappelle que Jakobson décrit des fonctions du

18. Cf. *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, leçon du 16 janvier 1973.

langage, chacune servant justement à quelque chose dans le procès de la communication ¹⁹.

Il me semble également pertinent ici de compléter ce que dit Lacan sur la jouissance : « Elle ne sert à rien » puisqu'elle se réduit à n'être qu'une instance négative qui travaille à perte. Lacan met donc en tension explicitement *lalangue* et le langage en introduisant le concept de communication, mais aussi implicitement la jouissance, point d'où est parti son développement.

Alors à quoi sert *lalangue* ? De quelles choses parle Lacan ?

On apprend à ce moment de la leçon que l'inconscient est fait de *lalangue*, c'est sa matière. Dans *Le Savoir du psychanalyste*, Lacan avance que *lalangue* n'a rien à faire avec le dictionnaire, elle ne peut ni se ranger, ni s'ordonner, ni faire référence. Par conséquent, elle n'est pas structurée comme un langage et en ce sens n'a rien à faire avec la communication.

C'est pourquoi, en rappelant que *lalangue* s'écrit en un mot, Lacan souligne cette propriété : il n'y a pas de coupure entre *la* et *langue*, pas de « deux » mots, car elle est l'affaire de chacun. « Je l'écris, dit-il, en un seul mot, pour désigner ce qui est notre affaire à chacun », donc aussi de nous tous dans la singularité de « chaque un ».

En effet, Lacan donne une précision importante : ce qui est notre affaire à chacun, c'est exactement « *lalangue* dite maternelle », et Lacan d'ajouter « et pas pour rien dite ainsi ». Il me semble que la formule, au-delà du sens qui ramène à l'environnement maternel, fait écho et résonne autrement : « Rien n'est, sinon dans la mesure où ça se dit que ça est », pas sans *lalangue* dite maternelle, ce qui n'est pas rien. Car de cette *lalangue* entendue, chacun avec son corps a reçu des signifiants qui ne sont pas inscrits. Ils restent flottants et ne prennent pas corps. *Lalangue* est dépositaire de cet héritage « imperdu », là. Serait-ce là que peuvent s'éprouver ces choses qui servent ? Les affects sont ici convoqués.

19. Il est important de mentionner ici Gregory Bateson, dont les travaux sur la communication ont eu et ont un impact important dans le milieu psychiatrique. Lacan le cite dans la suite de la leçon. Je ne développerai pas plus ce point qui excède le passage qui m'est imparti.

*

En quatre paragraphes, Lacan donne les points-clefs d'une analyse. Il ramasse en un signifiant, *lalangue*, lapsus produit par Lacan dans *Le Savoir du psychanalyste*, ce qu'est peut-être tout simplement l'être parlant. Du chou-fleur de la bêtise – comme il définit l'être humain dans la conférence de Tokyo – se dégagent de l'inconscient fait de *lalangue* des saveurs de toute sorte... les meilleures et les pires... Nous pourrions alors reformuler notre question au regard de *lalangue* : que peut-on savoir de la saveur inconsciente ?

Il y aurait un savoir, qui ne se soutient pas de la vérité, qui ne s'interpose pas entre un signifiant et un autre signifiant, qui erre et qui sert ; l'expérience de l'analyse en témoigne. Le savoir S2 qui est en place de « sœur de la jouissance » est le seul moyen pour accéder à la jouissance singulière de l'être parlant. Celle-ci semble être le point de rencontre avec *lalangue*, particulièrement à la fin de la cure – ce qui peut produire ce S1, éclat de *lalangue*.

Quand un de ses dépôts surgit, il se passe quelque chose... La langue se décolle du palais pour que ça puisse passer...

Je reviens à l'amour qui a ouvert le commentaire pour le fermer sur ce que Lacan a appelé la formule de l'acte : « À une raison. » Ça retourne... Serait-ce une des « raisons » possibles pour perdre la raison signifiante pour ce qui ne se perd pas ? Je laisse le soin à mes cinq collègues de poursuivre l'exploration de la leçon.

Albert Nguyen

Du savoir à l'insu *

Je vais partir d'une phrase de l'extrait qui nous est imparti ce soir : « Mais l'inconscient est un savoir, un savoir faire avec *lalangue*. Et ce qu'on sait faire avec *lalangue* dépasse de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du langage ¹. » Je vais m'efforcer d'en tirer quelques conséquences.

L'inconscient a changé le statut du savoir et en même temps c'est l'éthique traditionnelle, dont Lacan a examiné la question avec le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, qui s'est trouvée interrogée, déplacée et profondément réorientée. Or, il revient sur la question de l'éthique au début du séminaire *Encore* en soulignant ce qui se présente comme un obstacle, le problème du « je n'en veux rien savoir » ; pas moins de quatre autres références ² seront faites à l'éthique analytique dans ce même séminaire.

Ce « je n'en veux rien savoir » contredit l'apparente quête du savoir de la demande. Mais mieux vaut en tenir compte car il est la source de nombre de refus, égarements et autres déviations dans le champ analytique. Il n'est tellement pas à oublier que Lacan, qui donc ouvre son séminaire avec ce « je n'en veux rien savoir », terminera sur le même point : « Il ne se peut pas que le sujet ne désire pas ne pas trop en savoir (sur ce qu'il en est de cette rencontre éminemment contingente avec l'autre) ³. »

Je ne vais pas refaire le chemin de Lacan mais marquer qu'en effet l'introduction du savoir inconscient dans l'éthique, à la suite

* Intervention faite à Paris le 21 février 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, p. 127.

2. *Ibid.*, p. 50, 54, 65, 91.

3. *Ibid.*, p. 132.

d'ailleurs de Freud, a mis en lumière le problème du mal par opposition à la recherche du bien que les philosophies développent. L'éthique et le mal donc.

Il faut que je dise quelques mots sur ce mal. Quel est-il ? Je laisse de côté le débat de savoir si le mal est premier, radical ou non en l'homme, pour mettre l'accent sur ce que l'analyse fait valoir : l'impossible amour du prochain comme de soi-même pour cause de mal en soi : qu'il prenne la figure de l'agressivité, la haine, la cruauté ou la destruction et jusqu'au crime dit, Freud, permet que l'analyse mette au jour cette jouissance délétère, « destrudo » que couvrent la honte, la lâcheté et la culpabilité inconscientes. Il en résulte que le maniement et le destin du transfert sont capitaux pour pouvoir prendre la mesure de cette dimension du mal.

Cet inconscient savoir, je reprends la phrase, est un savoir-faire, façon d'indiquer que l'analyste dans son action est impliqué : « Ce que vous faites, sait vous », sait s, a, i, t, cette autre phrase, je l'ai prélevée dans son séminaire *Les non-dupes errent*⁴ : l'équivoque s'entend. Dans cette leçon, Lacan interroge le savoir inconscient et le corréle à l'action, ce que « vous faites » en tant qu'analystes, et il interroge par là l'éthique qui la soutient, ce pourquoi il reprend encore le problème du bien et du mal.

Ce que je voudrais faire ce soir, c'est mettre en tension ce savoir et sa transmission, dont Lacan fait la pointe de ce séminaire alors même qu'il y a surtout parlé de l'amour, de la sexualité, des jouissances et de l'être, avec ce qui se présente comme reste à la fin de l'expérience : l'insu. Je souhaite pointer la tension entre ce qui est su, le savoir acquis dans l'analyse *via* le transfert (amour qui s'adresse au savoir) et l'insu à la fin. La question de l'insu – à distinguer de l'ignorance – aborde le champ où se produisent les conséquences d'une analyse : quelles suites pour l'analyse ?

Dans ce séminaire *Encore*, le savoir est confronté à la rencontre des corps, au réel qui interdit le rapport mais pas les affects qui, pour être énigmatiques, n'en sont pas moins présents. Et si Lacan a commencé avec l'amour, c'est sur la haine qu'il clôt le séminaire. Au passage, indiquons que la mise en avant du non-rapport et la mise au jour de la jouissance Autre changent la relation entre un homme et

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 décembre 1973.

une femme, mais aussi bien entre un homme et un homme, une femme et une autre femme, l'Autre restant l'Autre, radicalement. Pour le parlêtre, l'impossibilité d'écrire le rapport pose la question de ce qu'il met à la place : quelle sorte de réel l'analyse convoque-t-elle : le symptôme, la lettre, *lalangue* ?

Le savoir inconscient

Dans le séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* Lacan indique que la découverte du savoir inconscient change totalement le statut du savoir et, ajoute-t-il, « doublement » :

- le savoir de l'inconscient est inconscient en ce sens que du côté du sujet il se pose comme indétermination du sujet ;

- et, d'un autre côté, ce savoir, même inconscient, est dans une référence d'interdit fondamental : il y a quelque chose que le sujet ne doit point savoir. Et c'est là, dit Lacan, « constitution radicale et non d'accident ⁵ ».

Le savoir, le sujet, le troisième point que Lacan indique comme problème crucial, c'est le sexe.

On a donc un ternaire : le savoir, qui sait tout, sauf ce qui le motive, le sujet qui s'institue dans sa certitude d'être manqué à savoir, et le sexe d'où ressort ce qu'on ne veut rien en savoir, qu'il note « impossible de savoir ».

Vous vous rappelez certainement ce que Lacan indique dans cette leçon pour ce ternaire : dans l'analyse le jeu se réduit au rapport du sujet avec le savoir : sujet/savoir. Mais dans le jeu entre le sujet et le savoir il y a un troisième joueur, qui est la réalité de la différence sexuelle à laquelle le sujet substitue l'objet *a* : le sujet substitue l'objet à la réalité de la relation sexuelle. Fantasme et symptôme s'ensuivent ; « c'est ce rapport très particulier, dit-il, du sujet à son savoir qui s'appelle symptôme ⁶ », réponse au réel du sexe.

Savoir faire donc avec *lalangue* dans la phrase du *Séminaire XX*, je vais m'arrêter sur cette *lalangue*.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, leçon du 19 mai 1965.

6. *Ibid.*

Le savoir, *lalangue* et la vie

C'est dans le séminaire *Les non-dupes errent* ⁷ que j'ai pu saisir un peu mieux ce que l'utilisation par Lacan de ce vocable de *lalangue* ouvrait comme perspectives, par rapport au savoir inconscient et aussi par rapport à la vie et à la mort.

Lacan s'interroge dans cette leçon sur la vie et déconnecte le lien habituel de la vie et de la mort parce que, dit-il, l'expérience de la psychanalyse l'y conduit : « Elle réservera des surprises, cette vie, quand on aura cessé de parler comme des sansonnets, à savoir de s'imaginer que la vie ça s'oppose à la mort. »

Il n'y a aucune harmonie entre le sujet et le monde pour cause de savoir inconscient. Ce savoir, il le nomme « dysharmonique » et parasitaire. À partir de ce point, et contrairement à la biologie qui prend appui sur une théorie de la communication, il situe ce qui fait le support de la vie à partir de la jouissance du corps, qui trouve sa source où ?

C'est très clair dans cette leçon du séminaire : « Ce qu'implique l'expérience analytique c'est que 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. » Et il fait remarquer que cette animation est distincte de la jouissance du corps et provient d'une jouissance privilégiée qu'il qualifie de sérieux trifouillement, de chatouillis, de grattage, de fureur : elle porte un nom, c'est la jouissance phallique, hors corps.

Au fond, ce que Lacan articule, c'est le rapport du sens et de la jouissance phallique, dès lors que celle-ci se surajoute à la jouissance du corps. C'est là qu'est le problème, dans ce rapport sens/jouissance (*jouis-sens*), dont la solution nous est donnée : c'est que cette jouissance phallique « chatouille » le corps, précisément dans la mesure où il n'y a pas de rapport sexuel.

C'est en quoi le corps a la fonction de suppléer le défaut de savoir sur le sexe dans le rapport à l'autre, au partenaire sexuel : il n'y a aucun « rapport autre que par l'intermédiaire de ce qui fait sens dans *lalangue* » (donc pas de rapport naturel). Le sens sexuel, du symptôme par exemple, vient à la place du sexuel qui manque : le sens supplée.

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, op. cit., leçon du 11 juin 1974.

Nous attrapons ce sens par le moyen de l'équivoque qui donne une équivalence matérielle entre deux sens, et le sens émerge de l'existence de *lalangue*, du fait que « lalangue ex-siste ailleurs que dans ce qu'il croit être son monde ». Au fond, *lalangue*, elle est comme le savoir inconscient, elle est parasitaire : « Lalangue a le même parasitisme que la jouissance phallique par rapport à toutes les autres jouissances, et c'est elle qui détermine, dans le réel, comme parasitaire, ce qu'il en est du savoir inconscient. »

Se pose alors la question du rapport de la jouissance phallique et de *lalangue*. Réponse de Lacan, métaphorique : « La langue serait en rapport avec la jouissance phallique comme les branches à l'arbre », et à la page suivante : « Lalangue, n'importe quel élément de lalangue, c'est, au regard de la jouissance phallique, un brin de jouissance. Et c'est en ça que ça étend ses racines si loin dans le corps ».

Ce que je déduis de ce parasitisme, c'est que la vie n'est pas ce que Bichat en écrivait, la vie n'est pas issue de la mort. Certes la mort vient au terme de la vie, mais la vie, elle est extérieure, elle est séparée du sujet. Je saisis ainsi pourquoi Lacan dans « La troisième », après avoir mis la mort dans le rond du réel, y met la vie. C'est exactement pourquoi il n'y a pas la vie du sujet, mais simplement que le sujet est en-vie, il est en vie s'il accepte la relation avec ce qui lui vient du dehors, comme par exemple l'inconscient, ce savoir sans sujet. Il est en vie comme on dit en attente, en puissance. La vie est en tiers pour le parlêtre.

Quelques conséquences sont à tirer de ces parasitismes : *lalangue*, la jouissance phallique, la vie, des noms du réel.

La première conséquence que Lacan souligne est le rapport de la jouissance phallique et de la jouissance Autre dans le rapport au dire, je passe. La deuxième conséquence que je vais développer porte sur le lieu où s'élabore ce qu'on peut savoir du savoir inconscient, dans l'École donc, et pour ça, suivant le fil de la métaphore que Lacan utilise avec l'arbre, les branches et les racines, je vais m'attarder à ce que j'appellerai la métaphore du jardin.

Conséquences pour l'École : la métaphore du jardin

Je suis parti du « je n'en veux rien savoir » qu'il faut affronter au point d'impossible à savoir et je vais tâcher d'ordonner autant que faire se peut le « je n'en veux rien savoir », le savoir et l'insu.

Dans l'analyse, ce trajet du savoir et des affects qui l'accompagnent se fait sous transfert, mais notre intérêt pour la fin de l'analyse nous oblige à nous pencher non pas tant sur la fin du transfert que sur sa solution, son destin.

Mon hypothèse est que son destin dépend du savoir mis au jour dans la cure, mais qu'il dépend aussi beaucoup de la conclusion de la cure et de ce qu'éventuellement elle a pu laisser en plan. Sur ce point, je prolonge les notations que j'ai données sur le mal, si l'analyse n'a pas touché à cette dimension du mal, ne l'a pas explorée pour en faire saillir le ressort de haine, de sadisme, d'agressivité, alors la traversée du fantasme peut laisser de côté ce qui persiste au niveau du symptôme et de l'inertie de jouissance : honte et culpabilité inconsciente la sanctionnent.

Et c'est en quoi Lacan a pu mettre en avant l'affect maniaco-dépressif puis celui d'enthousiasme, particulièrement cet enthousiasme corrélé au désir de savoir, qui ne peut qu'être précédé par la mise au jour du rapport que l'analysant entretient avec ce mal qui n'est pas seulement celui venu de l'Autre mais en lui. C'est, me semble-t-il, ce que Lacan a pu énoncer en disant la nécessité de mettre la haine à sa place, comme dans ce séminaire il a pu dire qu'il n'y a pas d'amour sans haine. Ce sont donc les affects qui disent ce qui a été élaboré sous transfert mais aussi ce qui peut être resté en plan dans une analyse.

Le parcours d'une analyse fait que le savoir supposé est devenu savoir acquis et l'amour de transfert se résout au terme de l'élaboration de savoir : comment ?

C'est là à mon sens un point crucial : par la découverte, au sens du voile levé, de la cause analytique, de la chose analytique. Le lieu propice pour l'habitat de cette cause, c'est l'École (*l'École* si l'on veut), qui accueille dès lors un transfert qui n'est plus supposition de savoir mais lieu d'accueil de l'insu mis au travail : transfert de travail. En effet, force est d'admettre que, si l'analyse a des effets dans le sens de l'acquisition de savoir, elle a aussi des effets qui vont dans le sens de l'insu, de mettre au jour une insistance de l'insu. Une École a pour tâche d'élargir le savoir autour de l'insu, d'élaborer autour de ce trou de l'insu. Chacun admettra facilement qu'à la fin d'une analyse le sujet ne sait pas tout, et d'ailleurs cette dimension de *pas-tout* doit avoir été mise au travail au cours de l'analyse.

Et justement, ce sont les effets de ce *pas-tout*, ses conséquences, inconnus avant d'avoir effectué le parcours, qui sont en question :

- dans la vie du sujet et son rapport au partenaire ;
- dans la pratique de la psychanalyse ;
- dans la participation au travail d'École et au désir d'École, dans la relation aux membres de la communauté.

J'en viens à la métaphore du jardin. Le chemin qui conduit de l'amour de transfert au transfert sur la cause analytique débouche sur cet espace (est-ce passe) de l'École où se traite l'insu et s'élabore le travail, où se traitent les conséquences de la rencontre de cet Autre radicalement Autre, de cet Autre en tant qu'Autre qui reste toujours Autre, qu'il s'agisse du partenaire sexuel, de la jouissance, de l'analyste : traitement donc des conséquences du non-rapport, de la conséquence du parasitisme de l'inconscient.

L'École comme jardin. Il faut là signaler que les jardins ont un style, variable : jardin à l'anglaise, à la française, à la chinoise, style zen, tropical, méditerranéen, etc. Il me semble que le style de jardin qu'habite une École n'est pas indépendant de la conception de l'École. Amusons-nous un peu : le jardin de l'École peut bien être :

- dans le style « pap », politique – art – psychanalyse : jardin du maître ;

- ou dans le style « pip », politique – inconscient ou inconstance – psychanalyse : jardin de l'insatisfaction ;

- ou encore dans le style « pup », politique – université – psychanalyse : jardin de l'astudé.

Mais il peut être dessiné dans un tout autre style, appelons-le « pop », pas tant populaire que nouant psychanalyse – options d'École – politique. Là c'est la psychanalyse au chef de la politique et non l'inverse, c'est l'option de la passe en son centre. De là découle le troisième terme : la politique. Reste évidemment à dire ce que les deux premières lettres commandent à cette troisième : jardin pour le discours analytique.

Que trouve-t-on dans ce jardin « pop », qui comme tout jardin demande du soin, de l'attention, à quoi il convient d'ajouter tout ce que les expériences antérieures nous ont appris. Il faut faire attention aux taupes, courtilières et autres parasites. On peut y cueillir, à

intervalles réguliers, les fleurs de l'inconscient, les boutons du savoir, les nouvelles élaborations qui émergent de l'ensemble.

Que cette réussite, cette floraison nécessitent quelques conditions ne surprendra personne, et la première pour ce jardin-École concerne le savoir. Il ne suffit pas d'attendre les mouvements et les productions de la nature, le jardin se cultive. Et il se cultive notamment à partir de l'étude systématique des textes de Freud et de Lacan, des apports théoriques au sein de l'École, et il se cultive à partir des bévues. J'ajoute – en espérant ne froisser personne – en traitant les mouvements transférentiels, tout spécialement ceux qui voudraient faire passer un jardin à la française pour un jardin japonais.

On pourrait avoir la tentation ou décider de ne pas toucher à ces transferts, on pourrait penser qu'à interroger, mettre en question, voire remettre en cause, telle ou telle position prise par un analyste dans l'École, on malmènerait le transfert. Il me semble que c'est exactement le contraire, le transfert n'est pas un *noli me tangere* et Lacan ne reculait pas à dénoncer ce qu'il appelait déviations ou compromissions qui n'étaient pas sans rapport avec le « je n'en veux rien savoir »⁸.

L'École est le lieu d'accueil de l'insu et de ce que le savoir inconscient a pu provoquer pour chacun comme élaboration sur les questions épistémiques qu'elle a charge de faire valoir et d'élaborer. Le problème est qu'elle a aussi affaire au « je n'en veux rien savoir », et la question se pose alors de savoir comment elle traite ce « je n'en veux rien savoir ». Comment traite-t-elle les transferts mal résolus, les transferts latéraux, les symptômes qui se manifestent et témoignent, dans l'espace même de l'École, du démenti porté sur une séparation ?

Jusqu'où, jusqu'à quelle limite l'École peut-elle laisser se développer les effets nocifs de ce démenti ? Consent-elle à nourrir ce symptôme ou à contrario impose-t-elle une limite, un dire-que-non à cette jouissance symptomatique qui ne peut que s'accroître ? Le savoir repéré d'une position symptomatique peut-il se solder par une non-intervention ? Et d'où peut être énoncée une éventuelle intervention ? D'autant qu'il faut tenir compte de ceux qui, en cours

8. Cf. « La dissolution ».

d'analyse et aux prises avec leur propre tourment, ne sont pas spécialement orientés sur le désir de savoir.

Une École inclut certes dans son projet une certaine tolérance, une volonté de cohésion, une solidarité entre ses membres, mais je ne vois pas pourquoi elle aurait à tolérer, voire à encourager par son indécision, des agissements qui vont contre ses intérêts propres, à savoir la psychanalyse d'après Lacan. Lacan a su s'élever contre de tels égarements, au prix de gestes décisifs, au prix de forts remous. Les égarements transférentiels ne peuvent à mon sens qu'être stoppés.

Ce que l'on peut savoir du savoir inconscient suppose au minimum un désir, non seulement averti mais également orienté et bien fourni. Dire « désir » suppose le manque mis à sa place, et toute tentative de le recouvrir peut être résolue collectivement, ce qui je le concède n'est que difficilement assuré, tant cela requiert quelque engagement et la capacité de supporter et de gérer les conflits.

Une question de culture vient là : a-t-on jamais vu un jardinier piétiner les plants qu'il s'est donné le mal de faire pousser ?

Pour prendre un autre exemple, celui de la conduite automobile, lorsque la ligne jaune est dépassée, cela appelle sanction. Il y a aussi ce qu'on appelle la « deadline », la ligne rouge, elle n'a rien à voir avec le transfert comme supposition de savoir et elle ne doit pas être franchie. Franchir la « deadline », c'est, l'air de rien, faire la taupe, creuser des galeries souterraines qui dénaturent, défont, abîment le paysage : c'est toucher aux fondements, au sol, au *Grund*, aux textes fondateurs. Et c'est toucher, détruire ce qui touche à la vie du jardin, à l'eau qui le fait vivre, pour nous, la passe. La question est éthique. Et justement, qu'apprend-on de la passe sur le vouloir être analyste qui dépend évidemment du gain de savoir d'une analyse ?

Qu'apprend-on de la passe sur le vouloir être analyste ?

Nous connaissons la position de Lacan : pourquoi quelqu'un qui sait ce qu'est l'analyse peut-il encore vouloir être analyste ? Il pose la question le 1^{er} juin 1972 dans *Le Savoir du psychanalyste*⁹. Au cartel de la passe les témoignages apportent-ils des éléments de réponse à la question ? Sur ce point précis on peut parler, même si ce n'est pas plaisant, de déception.

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, Le Savoir du psychanalyste*, inédit, leçon du 1^{er} juin 1972.

Qu'est-ce qui s'entend dans le cartel ? Il s'entend par quels arcanes un analysant est passé pour se défaire de ce qui le retenait prisonnier et contrariait son désir. Il s'entend comment le symptôme a pu être réduit avec un accent mis sur la lettre, sur la fonction de jouissance du symptôme. Mais peu de choses émergent sur les conséquences qu'entraîne la découverte du non-rapport sexuel sur le désir de savoir, que pourtant Lacan épingle comme marque, trait à prélever sur un analyste ¹⁰, distingué du savoir de la science, sur le rapport à la psychanalyse.

Vouloir être analyste va avec le désir de savoir, va avec l'idée de mener quelqu'un au point où l'analyse a provoqué la survenue d'un enthousiasme, va aussi avec le travail d'École. Mais il faut bien se poser la question de savoir si ce que la passe en pratique mobilise comme preuves à établir du succès d'une analyse, comme capacité à repérer les moments cruciaux et la fin de la cure, comme attente de nomination, ne constitue pas le principal obstacle à ce qui fait le cœur de la proposition de la passe – et pas seulement de la proposition car Lacan y revient à de multiples reprises au cours de son séminaire – avec ce passage, ce changement de position de l'analysant à l'analyste. Et d'ailleurs quand bien même ce passage serait repéré, il ne préjuge en rien de ce que ce passant sera comme analyste, seule la suite le dira.

On a évoqué des raisons de « vouloir être analyste » : la cicatrice que laisse une analyse, l'analyse parfaite qui détourne l'analysant de la psychanalyse. On pourrait discuter : ce qu'on appelle cicatrice de l'analyse ne devrait-il pas plutôt prendre le nom de béance, de coupure, de division ? L'analyse parfaite ne vire-t-elle pas à la sublimation ?

Mais au fond, qu'est-ce qui décide quelqu'un à s'asseoir derrière un divan pour y passer ses journées ? Ne serait-ce pas « un désir de transmission », je le mets entre guillemets, qui certes ne saurait être lié à la fascination du cerne de l'horreur de savoir, mais au contraire à quoi ouvre ce savoir de l'horreur comme condition d'un désir de savoir.

10. J. Lacan, « Note italienne » (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

Lacan, toujours dans cette leçon du *Savoir du psychanalyste* ¹¹, évoque le vertige de la position d'analyste, mais aussi, sans plus le développer, la tentation. Que serait cette tentation à partir de ce savoir de l'horreur, de ce mal qui répond à l'impossibilité du commandement d'amour ?

Je conclus. À propos du savoir inconscient, Lacan a parlé de « chancre », quelque chose qui donc s'ajoute et ne se cache pas dans les profondeurs, de savoir emmerdant, de savoir sans sujet. Ce qui est certain, c'est que le rapport du sujet à son savoir ne va pas sans dire. Reste l'insu que la bévue n'oblitére pas, elle indique seulement la direction de l'inconscient réel. On peut de ce fait ne pas aimer son inconscient, c'est même recommandé, mais ce n'est pas une raison pour le haïr.

11. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, Le Savoir du psychanalyste*, op. cit.

Luis Izcovich

Savoir-faire avec *lalangue* *

Le commentaire qui me revient concerne deux phrases situées dans la dernière leçon du séminaire, qui est une leçon très importante. C'est ce qui est confirmé par le fait qu'on lui consacre six séances de notre séminaire, comme Nadine Naïtali l'a évoqué la dernière fois.

Je commence par une question de méthode. Que l'on fasse référence ou pas au contexte dans lequel se situe une phrase, il est incontestable qu'on la commente en tenant compte du contexte. C'est ce que Lacan avance dans d'autres textes de la même période, ce que la phrase introduit de nouveau par rapport à l'ensemble du séminaire, par rapport à des thèses des séminaires précédents et finalement ce qu'on sait de la fin de son enseignement. Autrement dit, on commente en faisant un choix et il y a plusieurs accents possibles. Un des accents que j'ai choisi est de tenter de saisir ce que ces phrases apportent comme modification à ce qu'on peut espérer d'une analyse. Si c'est cet accent que j'ai choisi, c'est parce que je trouve que ce que Lacan introduit là modifie ce qu'il a pu dire auparavant à ce propos, et cela modifie aussi la façon dont, dans une analyse, on peut produire ce qu'on peut désigner comme des effets analytiques dans le réel.

Lacan lui-même, arrivant au terme du séminaire, fait le choix de l'accent, soit ce qu'il convient de retenir comme étant l'axe de son séminaire. Alors que ses commentaires sur l'amour sont décisifs, la question de la sexualité déterminante, il préfère souligner le savoir comme jouissance. Et c'est sur ce point qu'il décide de revenir.

* Intervention faite à Paris le 21 février 2013 dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Que peut-on savoir du savoir inconscient ? ». Commentaire d'un extrait de la leçon du 26 juin 1973 du séminaire *Encore* allant de « Si j'ai dit que le langage » jusqu'à « au titre du langage » (Paris, Seuil, 1975, p. 126-127).

Posons donc un préalable : le savoir est le point pivot mais, dans l'introduction de la leçon, Lacan évoque plus précisément que son accent, c'est l'exercice du savoir comme jouissance.

L'ajout du terme d'« exercice » a son importance car, à partir de là, on pourrait, si on voulait tenir compte du travail de l'année, remanier le titre de notre séminaire et l'intituler : « Savoir-faire avec le savoir inconscient ». Car il est certain qu'à l'épistémique, soit à l'analyse comme didactique propre à toute analyse, doit se joindre la dimension de ce que Lacan articule comme crucial à partir de ce moment-là, soit le savoir-faire mais aussi, comme il le dit dans la « Lettre aux Italiens » au même moment, le savoir-être de l'analyste.

Ceci est important pour deux raisons. La première tient à ce qu'on peut considérer comme constant chez Lacan, c'est-à-dire invariable tout au long de son enseignement, c'est qu'une analyse qui touche à son terme dépend de la prise de position du sujet.

La deuxième raison tient au fait que c'est dans le savoir-faire qu'on peut déceler le savoir acquis par l'analyse mais qui reste incommunicable. La question est en effet de savoir comment capter ce qui existe comme élément de la langue qui la détermine mais qui ne s'articule pas. C'est par rapport à ces éléments épars qu'il a introduit le terme de *lalangue*, qui définit ces éléments épars. Maintenant, il s'agit de saisir quel usage un sujet fait de *lalangue* et quelle incidence peut avoir la pratique analytique sur cet usage.

De la *lalangue*, on peut isoler deux dimensions : il y a ce qui se répercute en savoir-faire et ce qui se capte par le langage. La question est que le langage est une solution, car un langage capte quelque chose, mais est aussi un problème.

Le langage résout quoi ? Il est une solution à l'inarticulable. C'est ce que veut dire que le langage est élaboration. Mais déjà le terme d'élaboration indique ce que le langage ne réussit pas, soit qu'il ne réussit pas complètement à articuler l'inarticulable. On pourrait donc dire que ce que Lacan apporte dans le commentaire qui me revient est qu'il y a une double faillite du langage. La première est indiquée par sa référence au discours scientifique. Il y a une faillite dans la transmission propre à ce discours, du fait qu'il néglige l'inconscient. La deuxième est inhérente au langage, car même à l'intérieur

du discours analytique, qui, lui, tient compte de l'inconscient, le langage s'avère impuissant.

Il y a donc une double objection à la communication et donc à la transmission, d'une part en raison de l'inconscient et d'autre part du fait du langage. Concernant le langage, il y a, comme on dit en anglais, un *gap*, un intervalle entre les éléments épars et ce qui se capte à des fins de communication. Si le langage permet l'usage d'une référence commune, et permet donc de communiquer – c'est cela la solution –, il n'en reste pas moins qu'il ne permet pas de capter *lalangue* et, en ce sens, cela reste d'un niveau qui est de l'ordre d'une élaboration.

Le terme même d'élaboration indique déjà un écart avec le réel. On pourrait penser qu'il indique la symbolisation du réel, donc un écart entre le symbolique et le réel, ou plutôt ce qui du réel peut passer au symbolique. Mais on s'aperçoit que, dans la phrase que je dois commenter, la proposition de Lacan montre un autre écart car il va minimiser la valeur du langage en introduisant la thèse du langage en tant qu'élucubration de savoir sur *lalangue*.

Poser l'élaboration faite par le langage comme de l'ordre d'une élucubration, c'est forcément rabattre le statut du langage d'une fonction symbolique – thèse soutenue par Lacan avec la notion d'une parole pleine – à une fonction imaginaire, et donc relativiser encore ce que la parole peut capter du réel de *lalangue*. Si *lalangue* est notre affaire à chacun, selon la proposition de Lacan, on peut déduire que notre affaire à nous, en tant qu'analystes, est de cerner un savoir qui ne soit pas d'élucubration.

Donc, on remarquera des conséquences bien précises pour la psychanalyse, elles entraînent un changement jusqu'à la conception qu'on peut se faire de l'association libre. La question est : à quelles conditions l'association libre pourrait-elle être autre chose qu'une élucubration ?

Autrement dit, à travers ces formulations, je trouve qu'il y a une différence claire avec les propositions de Freud. Car nous ne sommes plus là à la question des limites de la parole, à ce que la parole n'intègre pas. Cela, c'est le niveau qu'en effet Freud avait déjà introduit, la limite – au sens par exemple des limites de l'interprétation – qui indique le réel du symbolique.

À partir du langage comme élucubration de savoir sur *lalangue*, ce qui est posé est la dévaluation radicale de la parole, ce qui exige de repenser la psychanalyse, au moins si on choisit l'orientation de Lacan. Ce qui est touché, ce sont donc le statut de l'inconscient, le statut de l'interprétation et la finalité même de l'analyse.

Allons plus loin. Si dans cette leçon il est question du discours scientifique, Lacan n'adopte pas sa conception disons classique, soit comprise jusque-là, à savoir que le sujet pour la psychanalyse est le sujet en tant que forclos par la science. Cette dernière conception suppose que la psychanalyse est la pratique consistant à donner la parole au sujet là où la parole est exclue. Mais ici, quand Lacan pose qu'à la base il y a ce qui de l'inconscient n'est pas à communiquer, il introduit une dimension nouvelle. Ce n'est pas suffisant de dire qu'il s'agit de donner la parole au sujet, il s'agit plutôt d'aller à l'encontre de ce qui ne s'élabore pas. Cela change, j'insiste, le statut même de l'association libre. Car si, par définition, *lalangue* ne sert pas au dialogue, il y a une nécessité à revoir la pratique de l'association libre comme moyen d'accès à l'inconscient.

Dès lors, cela a une incidence sur la question : que peut-on savoir du savoir inconscient ? Plus radicalement, cela a une incidence sur cette autre question : peut-on savoir quelque chose autrement que par le langage ? Car le langage est savoir mais condamné à tomber en désuétude, et soulève donc la question de ce qui reste du savoir et même à quoi sert le savoir. Cela ne permet pas de déduire que la production de savoir par le langage est à négliger. Mais il s'agit d'accéder pour l'analysant à un autre niveau, soit de faire l'expérience dans l'analyse que la production du savoir s'avère vaine quant au savoir-faire avec le réel. Cela ne fait pas de l'analyste un désabusé du savoir, plutôt il est analyste si on lui a fait sentir, dans son analyse, que l'essentiel de sa position tient à ce qui reste à savoir. Car ce que l'analyste lui fait sentir est qu'il y a un « tu peux savoir plus » que ce que tu peux dire avec le langage. La question devient donc : que peut-on savoir de ce qui échappe à l'élaboration sur l'inconscient ? Ce serait là le seul savoir qui ne soit pas d'élucubration. Ce serait un savoir sur la *lalangue*.

Ce serait quoi, un savoir sur *lalangue* qui ne soit pas d'élucubration ? Remarquons que Lacan donne une réponse car il pose que l'inconscient est un savoir, un savoir-faire avec *lalangue*. Dès lors la

question devient : comment peut-on accéder à un autre savoir-faire que celui déjà là à l'entrée en analyse ? La réponse se déduit dans ce que Lacan introduit ici, à savoir que, si le langage élabore, il ne suffit pas, il est essentiel de tenir compte de ce qui s'éprouve, soit les affects, à condition, ajoutons-nous, qu'ils relèvent du réel.

D'ailleurs, le renversement de Lacan concernant le statut du savoir dans ce séminaire l'amène à définir le savoir, non pas comme le signifiant qui répond à l'énigme du sujet, conception classique chez lui, mais, au contraire, comme le savoir qui est énigme. Le savoir énigme, c'est forcément un S1, c'est en quoi il y a renversement car avant il était S2, donc effet d'élaboration.

Cela veut-il dire qu'on n'attend plus d'une analyse la réponse à une énigme ? C'est certain qu'il y a une réponse apportée dans l'analyse et, en même temps, il y a ce qui reste comme énigme. D'ailleurs Lacan pose, dans cette leçon, que la jouissance de l'Autre a toujours un versant énigmatique mais aussi évoque que *lalangue* nous affecte et que ses effets sont des affects.

Comment ne pas tenir compte du fait qu'il y a une dimension imprévisible concernant le devenir des affects dans l'analyse et, en même temps, une dimension énigmatique concernant leur émergence dans la fin ? Si on admet la part d'énigme dans la jouissance de l'Autre, et même ce qui du savoir reste comme énigme, on doit conclure que le savoir-faire que Lacan introduit dans cette leçon est un savoir-faire avec la contingence.

Donc, se pose la question des affects. Il conviendrait de faire une distinction à l'intérieur des affects énigmatiques. Par définition, un affect énigmatique est indice du réel. Mais il y a des affects énigmatiques corrélés à l'Autre et des affects du réel mais sans Autre. Prenons l'angoisse, mais c'est aussi valable pour la colère et on pourrait élargir la série. L'angoisse est affect du réel, elle peut faire énigme sur ce qui l'engendre, mais son point d'origine, soit ce qui la suscite, c'est le désir de l'Autre. À l'opposé, les affects énigmatiques de fin ne trouvent pas leur point d'origine dans l'Autre. Ils correspondent donc à une véritable énigme dont la source et l'éprouvé sont du côté du sujet. Ils peuvent se mettre en évidence dans le transfert mais seulement dans la zone de l'analyse où l'on constate la chute du sujet supposé savoir. Ils peuvent aussi émerger après l'analyse. Ce qui est certain,

dans les deux cas, c'est qu'ils ne constituent pas un appel à l'interprétation. Le signe, c'est qu'ils objectent à toute prise par le signifiant de l'Autre. Ces affects énigmatiques relèvent de l'indéchiffrable.

Il se pose ici une question concernant les affects qui ne sont pas index du réel : en quoi seraient-ils déchiffrables car, par définition, ce qui est déchiffrable est de l'ordre du refoulé ? Autrement dit, la question est ce qui distingue la prise dans l'analyse des affects qui sont par définition trompeurs, de la prise des affects du réel. Il y a pour les affects trompeurs la nécessité de montrer en quoi ils sont affects d'aliénation. Donc, on interprète leur fonction qui est de faire exister l'Autre. Avec les affects du réel, on n'interprète pas. Néanmoins il s'agit de faire sentir à l'analysant, si c'est un affect de fin, qu'il ne s'agit pas d'un affect comme les autres. Le faire sentir, on le trouve, même si cela peut étonner, sous la plume de Lacan dans la « Note italienne » et cela comporte une dimension décisive. Et je crois que c'est par ce « faire sentir » que les affects de fin acquièrent le statut d'un savoir dans le réel, soit un éprouvé qui n'est pas mensonger. Par le langage-élucubration, on capte les effets imaginaires de *lalangue*. Par les affects de fin, on attrape les effets réels.

Je reviens à la question du savoir-faire. Le terme comporte une proximité avec le savoir-vivre et, en même temps, il s'en écarte. Car pour le savoir-vivre, comme on dit le savoir-vivre en société, il suffit d'appliquer les codes, le manuel de savoir se comporter. Le savoir-faire, nécessairement, tient compte de cette dimension mais intègre le savoir-faire avec la jouissance énigmatique, la sienne propre et celle de l'Autre. Et pour cela, il n'y a pas de manuel. C'est pourquoi j'avais parlé à l'occasion de ce qui s'invente dans une analyse. Ce qui s'invente n'est pas sur un fond d'inexistence, ce n'est pas pure invention, mais c'est une invention qui se fonde sur la marque de *lalangue*. C'est d'ailleurs d'autant plus une invention que, comme le dit Lacan, « ce qu'on sait faire avec *lalangue* dépasse de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du langage ¹ ». Il y a donc toujours, même avant l'analyse, un savoir-faire propre au sujet car, comme l'indique Lacan, l'inconscient est un savoir-faire avec *lalangue*.

Ce qu'il reste à prouver, c'est comment une analyse change ce savoir-faire, en quoi il diffère de celui du début. Dire que cela dépasse

1. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 127.

de beaucoup le langage, c'est proposer encore autre chose que l'énonciation, ou le dire. Car l'énonciation et le dire ont en commun le fait qu'ils relèvent d'une déduction. Tandis que le savoir-faire n'est ni témoignage par la parole, ni ce qui guide les dits de quelqu'un. C'est – je m'avance avec cette formulation – un savoir sur le propre dire. En ce sens, c'est ce qu'on peut considérer comme étant le plus analytique des effets d'une analyse. Si on pose l'idée, je la pose en tout cas, que le savoir-faire change avec l'analyse, il faut par conséquent en tirer une autre conséquence, à savoir que l'analyse, c'est autre chose que de déchiffrer l'inconscient jusqu'à l'irréductible, soit jusqu'au réel du symbolique. Il y a donc un autre réel, qui n'est pas l'impossible logique mais qui est d'un autre niveau, c'est un savoir qui ne s'articule pas par le langage, indéchiffrable, mais qui constitue la véritable affaire de l'analyse. Pourquoi ? Parce que l'enjeu est de déterminer, à la fin du parcours, s'il s'est produit véritablement un virage concernant le savoir-faire.

Et cela implique de tenir compte de deux dimensions. La première est la façon dont le savoir-faire a été affecté par l'analyse, car c'est un fait qu'il y a des sujets auxquels l'analyse permet d'apercevoir en quoi consiste leur savoir-faire qui était en place avant même l'analyse. Pour d'autres, il y a ce qui change, soit il y a un savoir-faire nouveau. La deuxième dimension consiste à saisir en quoi cette affectation par l'analyse – en quoi consiste la véritable marque analytique – se traduit en un savoir-faire qui est forcément une conduite, mais pas prescrite par l'Autre.

Par conséquent, si on pose que le langage est élucubration, c'est parce qu'il n'accède pas au statut de savoir-faire avec *lalangue*. Cela tient à une raison fondamentale : c'est l'inconscient qui comporte un savoir-faire avec *lalangue*. Ceci ne permet pourtant pas d'opposer un savoir-faire de sortie d'analyse à un savoir-faire inexistant au départ. Ce qui définit l'inconscient est le savoir-faire avec *lalangue*, sauf que ce qui est attendu comme changement dans une analyse, c'est un autre savoir-faire. Cela implique que de ce savoir-faire, on ne peut pas rendre complètement compte, il dépasse ce qu'on en peut articuler.

Il faut remarquer deux conséquences majeures pour l'analyse. Du côté de l'analysant, il y a une impossibilité à parler de son savoir-faire. Même quand il tente de faire de la poésie, ce n'est pas plus

assuré que ce soit un indice du savoir-faire avec *lalangue*. Ce qu'il peut transmettre est différent de ce qu'il peut savoir. Mais plus essentiellement, la question se pose du côté de l'analyste et de ce qui fait effet dans son action, car rien n'assure que déchiffrer l'inconscient affecte le savoir-faire de l'inconscient. Dire qu'on déchiffre l'inconscient et que cela permettra un nouveau savoir-faire, c'est une supposition. Autrement dit, la question qui se pose est : à quelles conditions le déchiffrement ne tombe-t-il pas sous le coup de l'élucubration ?

Bien sûr, si on pose que l'inconscient est hypothèse, nécessairement le déchiffrement l'est aussi. Au fond, le déchiffrement est une mise en suspension du savoir articulé par l'analysant dans l'attente que se produise un nouveau savoir-faire. Cela dit, ce n'est pas pareil de déchiffrer avec l'idée de réduire la quête de sens jusqu'à obtenir son épuisement, que de déchiffrer dans la perspective de produire une différence radicale entre ce qui est de l'ordre du signifiant et ce qui constitue son soubassement, soit *lalangue*. Si on vise cet écart entre le signifiant et *lalangue*, si on radicalise cette différence, on a une chance de produire un dire qui ne se traduise pas en pure élucubration.

C'est d'ailleurs ce que Lacan va laisser comme programme à la fin de la leçon et je suis obligé d'anticiper la conclusion pour dire ce que je retiens comme proposition quant au problème de l'élucubration. C'est une solution qui implique le savoir-faire, les affects et l'impossible. Il pose en effet comme essentiel ce qu'il désigne comme « l'appréhension éprouvée de l'inexistence ² ». Avec l'appréhension, le sujet se saisit, sait faire, il cerne, il prend position. Avec l'éprouvé, nous sommes dans ce qui est de l'ordre de l'affect. Avec l'inexistence, nous sommes dans la question d'avoir produit l'impossible.

Autrement dit, Lacan logiquement conclut sur ce à quoi doit nous mener une analyse : un savoir faire avec les affects mais sans recours à des enveloppes, à des écrans de discours qui cachent ce qui n'existe pas.

2. *Ibid.*, p. 132.

Wanda Dabrowski

Un savoir insu qui peut s'écrire * ?

Pour introduire, je dirai qu'envisager de parler de l'écriture est ce qui a résonné pour moi, quant à l'enjeu qu'emporte cette question « que peut-on savoir du savoir inconscient ? ». En effet s'indique, il me semble, une limite, dans le « que peut-on savoir... », qui ne va pas sans effort ou plutôt un certain courage pour s'y confronter au cœur de l'expérience de la cure. D'où une difficulté bien réelle ce soir pour tenter de dire ce que j'ai approché de la pertinence de ce que Lacan a conceptualisé sur l'écriture et la lettre, sans trop faire ritournelle des formules.

Par ailleurs, le redoublement du mot « savoir » laisse augurer qu'il ne relève pas de la même considération. Question encore et encore posée parce que le fait de savoir que l'inconscient donne lieu à des formations comme le rêve, le lapsus, le mot d'esprit, ça ne dit pas pour autant ce qu'est l'inconscient, pas plus d'ailleurs que le fait de savoir qu'il existe ou d'avoir mené à son terme une analyse ne laisse quitte de ses effets. L'inconscient n'est pas homogène à tout le reste du savoir. C'est sous la forme de l'intrusion dans la linéarité de la parole qu'il se manifeste comme énigme, déplaisir, voire inquiétante étrangeté, il est de ce fait dysharmonique, hétérogène, impossible à saisir et ne relève en rien de la méconnaissance. Dans son texte « D'un dessein », Lacan spécifie son retour à Freud, de l'ordre de la redite, qui diffère d'un retour aux sources, qui s'accompagne « d'une exigence de lecture », je le cite : « Notre retour à Freud a un sens tout différent de tenir à la topologie du sujet, laquelle ne s'éluide que d'un second tour sur elle-même. Tout doit en être redit sur une autre face pour que se ferme ce qu'elle enserme, qui n'est certes

* Intervention faite à Paris le 21 mars 2013 dans le cadre du séminaire de l'EPFCL 2012-2013, « Que peut-on savoir du savoir inconscient ? ».

pas le savoir absolu, mais cette position d'où le savoir peut renverser des effets de vérité ¹. »

L'accent est ainsi mis sur la topologie du sujet divisé, sur ce qu'il appelle « un joint qui reste béant dans notre vie ² », et où chez Freud tout doit être redit et non répété sur une autre face, ce qui évoque la bande de Möbius. Comment entendre que le savoir puisse renverser des effets de vérité ? Il s'agit du savoir inconscient en tant qu'il y a du savoir sans qu'aucun sujet le sache et peut-être n'est-il point trop hasardeux d'envisager que Lacan avance qu'au-delà des effets de vérité et des effets de sens il y a des effets de non-sens, des effets d'être. D'autant que, dans ce texte toujours, Lacan dégage ce qu'« implique d'affrontement à la vérité » la lecture des textes de Freud, et il poursuit : « Précisément en ce que la vérité qu'elle apporte, celle de l'inconscient, doit à la lettre du langage, à ce que nous appelons le signifiant ³. » La primauté du signifiant et sa logique révèlent qu'« aucun réel n'y prend sa part plus que le sexe ⁴ », et il ajoute, je le cite de nouveau : « Il en résulte la présentification nécessaire d'un trou qui n'est plus à situer dans le transcendantal de la connaissance ⁵ [...]. » C'est bien le réel du sexe qui a comme conséquence de par le trou qu'il produit l'incomplétude du savoir.

Si j'ai pris ce texte comme départ dans ce travail, c'est parce qu'il souligne combien est centrale la question de la jouissance et de l'être et que c'est précisément sur ces points qu'une certaine lecture de Freud a fait l'impasse. De lecture orientée par le réel c'est ce qu'il s'agit aussi dans l'expérience, lecture avec les oreilles nous dit Lacan, qui ne va pas sans le désir de l'analyste que soutient l'acte, et qui amène à ce qu'il y ait toujours du savoir qui reste à prendre, l'Autre demeure intarissable, mais l'Autre étant radicalement Autre, le dire impossible reste ex-sistant. *L'Encore* du savoir ne se réduit pas parce que, nous dit Lacan, « peut-être y aurait-il meilleure jouissance, accord de la jouissance et de sa fin ⁶ ».

1. J. Lacan, « D'un dessein », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 366.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 364.

4. *Ibid.*, p. 365.

5. *Ibid.*

6. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 109.

La vérité est menteuse, elle ment sur ce qu'est le réel que Lacan a extrait du dire de Freud, l'impossibilité du rapport sexuel, mais il y a une autre difficulté qui réside dans le fait que ce réel produit sa propre méconnaissance, le rapport sexuel ne pouvant s'écrire, le *parlêtre* ne peut que parler et parler. Il y a un point de non-savoir, comment et que faire du savoir de ce non-savoir ? « Le corps fonde l'être ⁷ », précise Lacan, et l'âme n'est autre que « ce qu'on pense à propos du corps », cette pensée étant dominée par « l'inertie du langage ⁸ ».

Comment l'être peut-il savoir ? C'est là que Lacan convoque l'écriture puisqu'il n'y a pas d'autre idée sensible du réel que se supportant de l'écriture. C'est précisément à partir du séminaire *Encore* que devient caduque l'opposition parole écriture, parole jouissance : « L'inconscient c'est que l'être en parlant jouisse ⁹. » Colette Soler a démontré comment à partir de là Lacan bat en brèche la bipolarité de la structure avec d'un côté le sujet de la chaîne manque à être, manque à jouir, évanouissant, dont l'être est toujours ailleurs, et de l'autre côté le corps lieu du savoir inconscient, avec ses symptômes, sa jouissance, et l'objet. Parole et jouissance se trouvent alors « coextensives » et intéressent les deux pôles de la structure. Dans l'expérience selon la règle de l'association libre le sujet « parle avec son corps ». Lacan passe ainsi de la conception de l'être comme produit par le signifiant à l'être comme effet du signifiant qui véhicule une jouissance, le sujet ne pouvant jamais rejoindre son être. Se trouvent ainsi privilégiés les effets de la jouissance sur le réel plutôt que les effets de vérité. Cela se traduit au niveau de l'expérience en ce que, quand le sujet a élaboré du savoir, cela ne témoigne pas de la fin.

Cette question porte donc sur le savoir acquis dans l'expérience, acquis quant au sens, mais pour certains sujets ce n'est pas satisfaisant, quelque chose de plus essentiel n'a pas été touché, quelque chose insiste qui peut par exemple les laisser par trop rivés à une jouissance délétère ne permettant pas qu'émerge l'affect de satisfaction. Ce qui insiste là est relatif à l'horreur de savoir, savoir radicalement hétérogène au sujet qui relève de l'inconscient réel, dont Lacan dit dans la « Note italienne » qu'il faut l'inventer, que « ce savoir n'est pas du tout

7. *Ibid.*, p. 99.

8. *Ibid.*, p. 100.

9. *Ibid.*, p. 95.

cuit ¹⁰ ». Cette horreur de savoir hors sens peut se cerner mais la difficulté est qu'il ne dépend pas du désir ou de la volonté du sujet.

Il y a en quelque sorte deux impossibles, un qui se démontre en tant qu'il constitue la limite de la logique, c'est l'impossible à dire, et un dont la démonstration est impossible, qui relève de l'inconscient réel et qui s'atteint par l'affect. C'est un savoir que l'inconscient impose, laissant le sujet hors de prise, et dont la caractéristique est celle de surgissement. Cela peut se dire autrement, c'est ce que propose Albert Nguyễn : il y a deux réels, un qui tient au sexe et un qui tient au vivant. Les lois du langage et le déploiement de la chaîne signifiante amènent à la traversée du fantasme, à la prise en compte du réel, à un aperçu du non-rapport sexuel, mais l'au-delà de ce réel, c'est la jouissance qui gît dans le symptôme.

Du réel, il n'y a nul langage, mais écriture, d'où, pour Lacan, la prise en considération de ce qui s'écrit quant aux effets que produit la parole analysante, puisque la question est de savoir si par la parole il est possible d'accéder à quelque chose qui ait valeur de certitude et qui puisse être tenu pour du réel. « Ce qui s'écrit » dans une cure pour un analysant, Colette Soler a indiqué combien ce participe présent introduit une dimension temporelle ouvrant à la potentialité de changements, je la cite : « Le participe présent du temps qu'il faut pour que le dire de l'analyse produise trace d'écrit ¹¹ », ce qui exclut le « c'était écrit » qui se situe du destin et tout aussi bien le « ça s'est écrit » qui fermerait ce qu'une analyse peut amener à l'ouvert et à la contingence.

L'inconscient ne peut s'interroger que de la référence à l'écrit. Dans « Litraterre », Lacan définit ainsi l'écriture : « L'écriture est dans le réel le ravinement du signifié, ce qui a plu du semblant en tant qu'il fait le signifiant. Elle ne décalque pas celui-ci, mais ses effets de langue, ce qui s'en forge par qui la parle ¹². » Avec la parole sous transfert supportée par le dire de la demande, l'insistance des dits, les tours des dits rendent possible l'écriture de signifiés fixés par de la jouissance.

10. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 310.

11. C. Soler, « La psychanalyse, pas sans l'écrit », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 10, *La Parole et l'écrit dans la psychanalyse*, Paris, PUF, 2011, p. 29.

12. J. Lacan, « Litraterre », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 17.

Lalangue, en un seul mot, que Lacan a promue est relative à la jouissance qui stigmatise la rencontre du réel du vivant et de la langue de l'Autre, faite de brins de jouissance, d'alluvions, qui viennent se déposer, cristalliser dans la lettre. Ce qui de *lalangue*, pour un sujet, va pouvoir émerger, va pouvoir être extrait, ce sont des restes des bribes que l'Autre a transmises.

Il y a chez tout sujet des traces de *lalangue*, des traces qui se retrouvent au niveau de l'inconscient réel et qui se signalent sur un mode très particulier, plutôt singulier, le mode de la bévue. C'est ce passage de *lalangue* à l'écriture qui ouvre à ce que l'analyse vise le hors-sens et les brins de jouissance de *lalangue*. Ainsi peuvent émerger dans l'analyse, et ce du côté de l'innommable, des lettres qui valent comme effet de *lalangue*, comme brins de jouissance qui font du sujet un Un singulier. Produit par l'inconscient réel, d'où sans sujet, ce n'est pas un savoir refoulé mais un savoir de surgissement, qui ne se raccorde en rien avec tout ce qui pouvait se savoir avant, qui ne se déduit pas. La lettre est du côté du savoir sans sujet et, du fait de sa « littéralité », « identique à elle-même », elle fait subsister cette jouissance relative au sujet. Elle démontre, aussi bien que la calligraphie chinoise à laquelle Lacan s'est référé, que c'est la fonction de la trace qui opère ; l'écriture loge la jouissance, elle « donne os à toutes les jouissances [...] elle souligne ce qui était certes accessible, mais masqué, à savoir que le rapport sexuel fait défaut au champ de la vérité ¹³ ».

Si l'expérience analytique a des incidences sur le réel de la jouissance d'un sujet, c'est parce que la parole fraye un sillon qui produit de nouvelles inscriptions. Mais cette jouissance non déchiffrable, qui authentifie une singularité, quel accueil le sujet peut-il lui faire ?

Ce qu'il en est de la dimension propre de la lettre hors sens, la littérature peut en révéler certains aspects dans le risque d'une écriture permettant qu'affleure un réel. Il en est ainsi du roman de Marguerite Duras, *Le Vice-consul* ¹⁴. Confrontée à une douloureuse épreuve d'écriture, Marguerite Duras interrompra son manuscrit pour écrire *Le Ravisement de Lol V. Stein* et ne l'achèvera qu'ensuite.

13. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 149.

14. M. Duras, *Le Vice-consul*, dans *Œuvres complètes*, tome II, Paris, NRF Gallimard, 2011, p. 545-657.

Dans son texte *Écrire*, où elle précise qu'elle pense souvent au *Vice-consul* et qu'elle ne l'a jamais abandonné, elle associe son expérience d'écriture à un « travail de forçat », et précise : « Ce livre a été le premier livre de ma vie. C'était à Lahore, et aussi là, au Cambodge, dans les plantations, c'était partout. *Le Vice-consul* débute par l'enfant de quinze ans qui est enceinte, la petite Annamite chassée de chez sa mère et qui tourne dans ce massif de marbre bleu de Pursat [...]. C'était un livre très difficile à faire. Il n'y avait pas de plan possible pour dire l'amplitude du malheur parce qu'il n'y avait plus rien des événements visibles qui l'auraient provoquée. Il n'y avait plus que la Faim et la Douleur ¹⁵. »

Roman complexe dont la trame narrative déploie des sens hypothétiques et fuyants, *Le Vice-consul* se déroule dans un cadre colonial qui a partie liée avec « l'amplitude du malheur » toujours là, la mort qui rôde... « L'Inde est un gouffre d'indifférence dans lequel tout est noyé [...] si on reste, comme on ne peut pas voir les choses en face, il faut [...] inventer, oui, inventer une façon de les regarder, trouver, comment ¹⁶ [...] ». Tels sont dans le texte les propos de l'ambassadeur de France et qui situent toute la problématique du roman. Celui-ci se présente sous la forme de séquences de longueurs inégales, les deux premières étant consacrées au périple de la mendicante cambodgienne enceinte et chassée par sa mère, périple qui réapparaît aux sixième et huitième séquences.

Cette marche désorientée de la mendicante, cette longue et interminable déambulation le long du fleuve qui la porte, cette errance, Marguerite Duras, lors d'entretiens avec Xavière Gauthier, la qualifie d'« errance très précise, très jalonnée de noms [...] à travers le Siam, le Laos d'abord, le Cambodge, le Siam, la Birmanie [...] jusqu'à ce qu'elle s'abîme dans Calcutta, mais elle s'abîme, elle se fond à Calcutta ». Elle poursuit : « J'ai très peur que le mot "abîmer" soit mal... mal entendu. Elle s'embrase à Calcutta comme le vice-consul s'embrase dans la lèpre [...]. Comme Anne-Marie Stretter s'embrase à elle, la mendicante, c'est-à-dire à... à la faim, à la douleur. Tout ça finit en un seul bloc ¹⁷. » C'est en lisière de ce réel de folie,

15. M. Duras, *Écrire*, Paris, NRF Gallimard, 1993, p. 40.

16. M. Duras, *Le Vice-consul*, *op. cit.*, p. 605.

17. M. Duras et X. Gauthier, *Les Parleuses*, Paris, Éditions de Minuit, 2011, p. 212.

de meurtres, de misère que se tient et se noue le tragique parcours de la mendicante avec les personnages appartenant au groupe diplomatique de Calcutta qui sont en scène dans les autres séquences du texte. Mais ce qui est très puissant dans la narration, c'est la rupture qu'opère Marguerite Duras : c'est un narrateur écrivain qui décrit la déambulation folle et « le manque de parler » de la mendicante, qui se trouvera supplanté par un nouveau narrateur, inconnu, hors du récit, devenant simple personnage, sans annonce préalable de cette substitution. Dire la folie de la mendicante amnésique ne se peut, et c'est le recours à l'écriture qui peut approcher au mieux le réel.

Autre personnage, Anne-Marie Stretter, incarnation du désir, qui entretient une relation équivoque avec le vice-consul et dont Marguerite Duras dit : « Elle est l'amante de tous, elle est la prostituée de Calcutta ¹⁸. » Son côté insaisissable qui intrigue se trouve estompé par ses préoccupations inhérentes à sa fonction d'ambassadrice, que ce soient ses attentions altruistes ou ses fonctions divertissantes et familiales. Or dans le texte quelqu'un s'interroge : « Que dissimule cette ombre qui accompagne la lumière dans laquelle apparaît toujours Anne-Marie Stretter ¹⁹ ? » Marguerite Duras avec une grande subtilité fait émerger à quel point elle n'habite pas son existence, immobilisée dans la résignation ; elle souligne ses contradictions, sa sérénité empruntée, sa solitude extrême, « le vide de son regard d'exilée ²⁰ ». Si la misère de l'Inde l'affecte elle n'en est pas pour autant submergée : « Je pleure sans raison que je pourrais vous dire, c'est comme une peine qui me traverse, il faut bien que quelqu'un pleure, c'est comme si c'était moi ²¹. » Ce sont ces traits d'une absence au monde et à elle-même, témoins d'une blessure, qui la mettent dans une proximité immédiate avec la mendicante.

Anne-Marie Stretter est la seule, dans le récit, à pressentir le passé du vice-consul, Jean-Marc de H, homme révolté qui a tué les lépreux endormis dans les jardins de Shalimar, devenant ainsi « l'homme de Lahore ». Je laisse à Marguerite Duras le soin de décrire son personnage : « *Le Vice-consul* c'est un livre que partout on a crié sans voix. Je n'aime pas cette expression mais quand je relis le livre,

18. *Ibid.*, p. 168.

19. M. Duras, *Le Vice-consul*, *op. cit.*, p. 600.

20. *Ibid.*, p. 590.

21. *Ibid.*, p. 650.

je retrouve ça, quelque chose comme ça. C'est vrai, il hurlait chaque jour le vice-consul [...] mais d'un lieu pour moi secret. Comme chaque jour on prie, lui il hurlait. C'est vrai ça, il criait fort et dans les nuits de Lahore il tirait sur les jardins de Shalimar pour tuer. N'importe qui, mais tuer. Il tuait pour tuer. Du moment que n'importe qui c'était l'Inde entière en état de décomposition. Il hurlait chez lui, à la Résidence, et quand il était seul dans la nuit noire de Calcutta désert. Il est fou, fou d'intelligence le vice-consul. Il tue Lahore toutes les nuits ²². » Le vice-consul, hanté par les morts de Shalimar, dans sa marginalité et sa solitude, dans sa lucidité extrême sur le mal, dans sa colère, est le pendant d'Anne-Marie Stretter dans son absence à l'existence, dans son attitude de refus accompagnée de silence qui ne va pourtant pas sans percevoir le côté « inévitable de Lahore ». Maurice Blanchot traduit ce que le vice-consul pourrait dire à Anne-Marie Stretter : « Nous devrions nous confondre. Si nous nous distinguons, ce n'est presque que par des subterfuges, des ruses pénibles, mais à chaque instant se glisse entre nous une identité fuyante qui rend ma présence fausse et la vôtre nulle ²³. »

Le cri du vice-consul qui brise la trame du récit et des échanges entre les deux personnages, cri où se précipite le silence, est aussi ce qui constitue le point où ils se rencontrent... « Le cri, comme l'écriture (de même que le vif aurait toujours déjà excédé la vie), tend à excéder tout langage ²⁴... »

C'est de ce lieu « sauvage » que Marguerite Duras écrit, où il s'agit de faire émerger ce « non-écrit » qui est l'écrit même, elle le dit ainsi : « On rejoint une sauvagerie d'avant la vie. Et on la reconnaît toujours, c'est celle des forêts, celle ancienne comme le temps. Celle de la peur de tout, distincte et inséparable de la vie même. On est acharné. On ne peut pas écrire sans la force du corps. Il faut être plus fort que soi pour aborder l'écriture, il faut être plus fort que ce qu'on écrit. C'est une drôle de chose, oui. C'est pas seulement l'écriture, l'écrit, c'est les cris des bêtes de la nuit, ceux de tous, ceux de vous et de moi, ceux des chiens ²⁵. »

22. M. Duras, *Écrire*, op. cit., p. 25.

23. M. Blanchot, *Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, 1948, p. 99.

24. M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, NRF Gallimard, 2011, p. 86.

25. M. Duras, *Écrire*, op. cit., p. 29.

Clinique

Jean-Paul Bride

À propos de l'inestimable objet de la transmission *

Nous allons ici nous intéresser particulièrement à la famille Schreber, la famille de Daniel Paul Schreber, l'auteur des célèbres *Mémoires d'un névropathe*, connu sous l'appellation de « président Schreber » en référence à ses fonctions de magistrat, dans l'étude de cas que lui consacre S. Freud au nombre des *Cinq psychanalyses*, ou celle que développe J. Lacan dans le *Séminaire III*.

En effet, de la lecture de quelques travaux très documentés parus depuis lors, concernant l'illustre lignée des Schreber dont la mention insiste si fortement dans les *Mémoires*, nous retiendrons à tout le moins ceci : l'insupportable charge pour D. P. Schreber – dernier descendant mâle de la lignée – d'avoir à en soutenir le nom, voire d'avoir à répondre de ce nom, ainsi qu'il ressort nettement des trois occurrences pathologiques qui ont donné lieu à hospitalisation.

Dans la perspective élargie d'un questionnement sur la transmission à l'œuvre dans le lien social, plusieurs idées peuvent alors s'imposer en une sorte de télescopage :

- l'idée élémentaire de l'importance de la généalogie (mythique et familiale), pour ne pas dire sa primauté, comme organisatrice du lien social et fondatrice de l'individuation subjective ;

- l'idée d'un paradoxe au regard de la conception courante de la transmission en ce qui concerne la famille de D. P. Schreber, soit une lignée prestigieuse très assurée d'elle-même, bien au fait de sa généalogie, fort soucieuse de postérité, capable de maintenir son rang d'excellence au travers des générations, et qui à cet égard aurait

* Intervention faite dans le cadre du stage « Psychose et lien social » du CCPO (collège clinique psychanalytique de l'Ouest) à Rennes le 24 mai 2012.

jusqu' alors une transmission réussie, mais qui aboutit finalement à la catastrophe subjective que nous savons chez celui qui – après le suicide de son frère aîné – en sera le dernier tenant : D. P. Schreber, ultime porteur du nom ;

– l'idée qu'au regard de ce paradoxe nous disposons de plusieurs données pour le résoudre. Ainsi ces indications de J. Lacan à la fin du *Séminaire III* reprises dans « D'une question préliminaire » sur l'effet désastreux d'une usurpation, imposture, mystification de la part de quiconque venant en position de père est tenu pour le Père en personne, Dieu le Père en quelque sorte. De même cette considération due aux travaux de P. Legendre notamment dans *L'Inestimable Objet de la transmission*, à savoir qu'il y a sous l'égide du Père une coïncidence propre à la culture occidentale (judéo-romano-chrétienne) entre d'une part la généalogie mythique (au principe de toute culture) et d'autre part la généalogie familiale (assujettie au système de parenté locale), soit est une source possible d'imposture et de désastre subjectif si du moins l'écart de l'une à l'autre n'est pas rigoureusement respecté.

Voilà donc pour le télescopage des idées condensées dans le choix de ce titre, et que le présent essai ne fera que déployer, avec cependant en arrière-plan, et focalisant en quelque sorte le champ de la réflexion, cette référence ultime du père au Dieu de l'Ancien Testament tel que J. Lacan l'évoque ultérieurement.

Sur le montage monothéiste

Il y a une difficulté à distinguer l'éminente fonction paternelle de la fonction symbolique elle-même telle qu'elle est isolée par l'anthropologie, fonction dont elle réalise seulement un cas de figure bien qu'elle puisse passer pour son principe même, nonobstant d'ailleurs la vraisemblable antériorité d'une civilisation matriarcale en Occident qui objecterait à la qualification paternelle de cette fonction essentielle.

Il y a en effet une difficulté à distinguer cette fonction-là, dite paternelle, de sa manifestation incarnée dans l'exercice individuel d'un rôle familial et social avec laquelle elle est aisément confondue, d'autant que le système de dénomination privilégie le patronyme comme classificateur de parenté, et d'autant plus encore que la coïncidence

du père et du géniteur en une même personne s'impose depuis longtemps – quoique l'Antiquité réserve déjà de notables variations à cet égard –, contrairement à d'autres cultures qui décalent cette autorité vers un autre membre de la parenté.

Ce qui se trouve ainsi occulté pour ne pas dire refoulé c'est la dimension mythologique dont relève le personnage paternel : « Le père représente une représentation ; il représente ce qui, au niveau juridique de la société tout entière, représente la notion même de père, c'est-à-dire le Père absolu, le principe de différenciation dans la reproduction de l'espèce parlante ¹ », nous rappelle P. Legendre. Toujours est-il que, dans la culture monothéiste et patriarcale référée au Livre, laquelle nous porte encore, le tiers symbolique, plutôt que de prendre figure de totem, prend figure non moins mythique de père sous couvert du Dieu unique origine de toute chose... que nous y croyions ou pas. De fait, « personne ne sait qu'il est inséré dans le père ² », nous dit J. Lacan dans le *Séminaire III*, ou mieux encore, sur le mode humoristique : « Vous êtes tous, et moi aussi avec vous, insérés dans ce signifiant majeur qui s'appelle le Père Noël. Avec le Père Noël, cela s'arrange toujours, et je dirais plus, ça s'arrange bien ³. »

Soit donc le « montage monothéiste » comme un « équivalent totémique ⁴ », selon la formulation de P. Legendre, reprenant alors à titre de métaphore exotique la notion rénovée de totémisme : débarrassée de son imputation de pensée primitive, naïve et infantile, il s'agit d'y reconnaître un principe logique de classement et de division pour le sujet, organisateur de la généalogie sous l'égide d'un ancêtre absolu... celui-ci prendrait-il figure de jaguar ou de nénuphar. Ainsi entendons-nous ceci avec C. Lévi-Strauss : « Du soleil et de la lune, on peut dire la même chose que des innombrables êtres naturels que manipule la pensée mythique : elle ne cherche pas à leur donner un sens, elle se signifie par eux ⁵ ». Autrement dit, la pensée y prend appui de signifiants essentiels, méconnus comme tels par ses acteurs, l'architecture ainsi constituée étant en effet transparente à elle-même.

1. P. Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission*, Paris, Fayard, 1993, p. 314.

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III*, Paris, Seuil, 1981, p. 361.

3. *Ibid.*, p. 362.

4. P. Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Paris, Mille et Une Nuits, 2004, p. 23.

5. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, p. 261.

Mais encore faut-il que la référence à la condition de l'animal parlant, au genre humain comme tel dépassant tout sujet, soit instituée et opérante dans le langage même comme loi de l'espèce influant au sujet un principe de filiation par où opèrent le sacrifice de sa toute-puissance en même temps que la reconnaissance de sa propre place.

C'est très précisément cet office que remplit entre autres la généalogie comme inscription forcée et « forçage juridique ⁶ », et cela sur un double registre : d'une part en mettant en perspective la référence absolue, à travers une idole, au versant mythique de la filiation sous l'égide d'un ancêtre absolu, d'autre part en établissant le principe de la filiation sur le versant familial, distinguant pour chacun les places assignées suivant les nominations de la parenté. D'où il ressort que la fiction généalogique, quelle qu'elle soit, objecte à une confusion incestueuse autant qu'elle récuse l'autofondation d'un sujet, valant dès lors comme condition même de sa constitution. Elle objecte formellement à une logique inconsciente qui ignorerait le principe du tiers exclu, lequel n'admettra pas que je puisse être à la fois fils et père de mon père, non plus que père et frère des enfants de ma mère. Où l'on voit qu'une articulation minimale reposant sur la distinction de trois générations est ici requise (cf. Ênée portant son père sur son dos et conduisant son fils par la main) au-delà d'un atome de parenté qui serait restreint à l'enfant et au couple de ses géniteurs.

À cet égard l'ordonnateur de la filiation importe peu, et nous pouvons situer là le totem en équivalence avec le père, au départ de la généalogie des signifiants dont procède la généalogie familiale, comme tenant lieu et figuration d'un point d'origine insaisissable.

Extraction du Nom-du-Père

Quant au concept du Nom-du-Père mis par J. Lacan au principe de la fonction symbolique dans son efficacité subjective, voyons simplement comment il se dégage initialement de sa contextualisation anthropologique.

Dans « Fonction et champ de la parole », partant d'une référence aux structures élémentaires de la parenté d'après les travaux de

6. P. Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission*, op. cit., p. 45.

C. Lévi-Strauss, J. Lacan évoque la « loi primordiale [...] impérative en ses formes mais inconsciente en sa structure [...] celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livrée à la loi de l'accouplement ⁷ ». À préciser qu'elle est identique à un ordre de langage, « car nul pouvoir sans les nominations de la parenté n'est à portée d'instituer l'ordre des préférences et des tabous qui noue et tisse à travers les générations le fil des lignées ⁸ », faute de quoi ce serait « la confusion des générations qui, dans la Bible comme dans toutes les lois traditionnelles est maudite ⁹ ». Et de poursuivre alors : « C'est dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui depuis l'orée des temps historiques identifie sa personne à la figure de la loi ¹⁰ ». Soit donc une première extraction du nom du père (nota : typographié en italique dans le texte des *Écrits*) à partir du contexte anthropologique.

Puis, dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », le nom du père est extrait du même contexte mais porté au-delà de la simple fonction de support, et profilé finalement d'après la religion, au terme d'une brève démonstration en trois temps. Tout d'abord, nul peuple, quelles que soient ses croyances, ne peut ignorer le rapport de l'enfantement avec un coït préalable. Cela étant, il n'empêche que la paternité puisse être attribuée à quelque esprit, selon le système symbolique local qui structure la vie sociale. Si bien que l'attribution paternelle au géniteur supposé, dans notre culture, apparaît ressortir finalement au même procédé, au même tour de force, au même artifice culturel.

Ce en quoi la reconnaissance de paternité s'avère relever d'une opération purement signifiante, voire spirituelle : « L'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom-du-père ¹¹ » (nota : cette fois avec majuscule et tirets intercalaires). D'où l'affirmation qui suivra dans

7. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, Paris, 1966, p. 277.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 278.

11. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 556.

le *Séminaire IV* : « L'analogie entre le père et le totem : ils ont à suppléer à ce signifiant du nom du père ¹². »

Mais pour pousser cette invocation jusqu'à son répondant ultime, au-delà de la représentation du Notre Père de la liturgie chrétienne qui s'impose de prime abord, venons-en au *Séminaire IV* où nous trouvons ceci : « Nous supposons, et il faut partir de cette supposition, qu'il y a quelque part quelqu'un qui peut assumer pleinement la position de père, et lui peut répondre : je le suis, père ¹³ », et Lacan de poursuivre : « Le seul qui puisse répondre absolument à cette question du père en tant qu'il est le père symbolique, c'est celui qui pourrait dire comme le dieu du monothéisme l'a dit : "je suis celui qui suis" mais c'est une chose qui, mis à part le texte sacré où nous le rencontrons, ne peut être littéralement prononcé par personne ¹⁴. »

Soit un nécessaire point de supposition, dont le tenant lieu est alors un chiffre (au sens d'une écriture secrète), un tétragramme en l'occurrence : HYWH, que nous lisons ordinairement Yahvé. Nom réputé imprononçable comme tel – en ce que son énonciation est impossible à quiconque – quoique la lecture puisse y intercaler des voyelles et permuter les consonnes, délivrant alors la signification de l'Être et de l'ouverture du temps... Rien de moins, soit « l'Être été, étant, à être ¹⁵ ».

Cela dit, au terme de cette brève extraction du Nom-du-Père sur fond d'anthropologie structurale et référence biblique, nous voici dès lors suffisamment avertis pour saisir la pertinence d'un recours explicite à Dieu chez D. P. Schreber pour parer à l'effondrement en cours.

Construire l'Autre-Dieu

Suivons ici J. Lacan dans le *Séminaire III*, précisément dans sa mise en perspective du travail du délire comme un effort de D. P. Schreber pour « construire l'Autre-Dieu ¹⁶ », appelant logiquement cet « être premier, garant même du réel ¹⁷ » à la place de l'Autre, pour autant que cet Autre est manifestement en passe de désintégration.

12. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV*, Paris, Seuil, 1994, p. 210.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 205.

15. D. Sibony, *Les Trois Monothéismes*, Paris, Seuil, 1992, p. 127-128.

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III*, *op. cit.*, p. 324.

17. *Ibid.*, p. 82.

Le délire, loin d'être un phénomène marginal, y apparaît comme un mode de rapport du sujet avec l'ensemble du langage, avec le fonctionnement total du langage de l'ordre symbolique et du discours, nécessité à l'encontre de la décomposition et l'envahissement du signifiant ainsi que de la désorganisation de l'expérience corporelle, le délire valant alors pour tentative de restauration d'un « point de convergence significative ¹⁸ ».

Et de préciser que la précipitation du désordre tient à l'appel, voulu par les circonstances, à un signifiant primordial dont le sujet ne disposerait pas, en l'occurrence celui du père avec un grand P, dans le cas de D. P. Schreber, non pas que le mot correspondant fasse défaut car celui-ci est évidemment disponible dans le lexique du sujet, mais son élévation comme signifiant au second degré et répondant de l'ensemble en quelque sorte, sa transcendance pourrait-on dire. Soit ce qui sera ensuite formulé dans « D'une question préliminaire... » en termes de forclusion du signifiant du Nom-du-Père, dont l'appel en opposition symbolique au sujet déterminerait le déclenchement de la psychose.

Aussi le rétablissement du rapport dérangé à l'ensemble du langage passera-t-il chez D. P. Schreber par l'attribution du désordre à Dieu en place d'Autre, à commencer par les phénomènes élémentaires d'extranéisation tel le commentaire permanent des actes et de la pensée, dont le flux envahissant assure du moins une sorte de rémanence subjective. L'unité est alors préservée quelque part, en vertu de cette attribution ordonnée de la présence parlante au lieu de l'Autre, en dépit de son propre désarroi d'où ne subsiste guère qu'un « sujet Schreber en tant que réalité organique, corps morcelé ¹⁹ ». Dès lors « l'unité qu'il ressent dans celui qui tient ce discours permanent devant lequel il se sent comme aliéné... Il l'appelle Dieu. Là on s'y reconnaît ²⁰ ».

Là on s'y reconnaît en effet, à cette condition près de se référer non pas à une divinité ordinaire mais très électivement au Dieu de la tradition judéo-chrétienne, soit « un Dieu qui s'annonce par le verbe ²¹ ».

18. *Ibid.*, p. 319.

19. *Ibid.*, p. 82.

20. *Ibid.*, p. 140.

21. *Ibid.*, p. 283.

Ce en quoi, notons-le bien, l'effort de D. P. Schreber pour construire l'Autre-Dieu est pertinent, à s'inscrire pleinement dans la filiation totémique propre à notre culture, celle du monothéisme patriarcal. De même se pourrait-il qu'il dise vrai sur l'autre versant de la filiation, là où son délire s'étaye de la généalogie familiale en situant plusieurs générations avant lui le dol supposément à l'origine du « meurtre d'âme ²² » dont lui-même pâtit, et vaudrait-il de s'intéresser alors à l'histoire de la famille Schreber.

La remarquable famille Schreber

Il s'agit d'une famille de la grande bourgeoisie intellectuelle du royaume de Saxe (avant l'unification de l'Allemagne sous la férule prussienne), une grande famille dont la généalogie peut être établie jusqu'à remonter au xvi^e siècle. Une lignée d'hommes illustres, cultivés,

22. D. P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1957, p. 13, 35, 36, 39...

Précisons que le « meurtre d'âme » (*Seelemord*) ne relève pas d'une invention de la langue chez D. P. Schreber mais de la reprise à usage de métaphore délirante d'une notion juridique périmée (fondée sur un fait divers du début du xix^e siècle) pour désigner un crime : attenter à l'intégrité physique et mentale d'autrui par voie de brutalité ou empoisonnement (et autres moyens supposés dans le cas de Gaspar Hauser, rapt, séquestration, privation sensorielle) avec pour effet une atteinte des facultés intellectuelles et de la capacité de procréation le cas échéant, ce qui se traduirait dans le délire en termes d'idiotie et d'éviration. Par ailleurs, l'expression trouve également une origine théologique dans la violente polémique engagée à l'encontre du pape par M. Luther, lequel est très présent dans les *Mémoires*, même implicitement dans la référence à des formulations bibliques passées par la traduction en allemand (dont le fameux « laisser en plan »). De plus, cet usage polémique de l'expression avait encore cours lors des querelles religieuses contemporaines de D. P. Schreber dans le royaume de Saxe et l'empire allemand.

Notons aussi qu'il en est de la surdétermination de cet élément délirant comme de bien d'autres, à savoir qu'il supporte une extrême condensation de composants biographiques, généalogiques, historiques, littéraires, musicaux et autres, ainsi que l'interpolation des registres distincts de la théologie, du juridique ou du médical, si bien qu'au final le tissu serré du délire apparaît tramé d'un parallogisme rigoureux, dont seule une véritable analyse herméneutique permettrait de rendre compte, à considérer alors le délire comme relevant de l'intertexte de plusieurs textes, sinon d'une vaste bibliothèque allemande, selon l'expression de D. Devreese qui s'y emploie méthodiquement.

Remarquons enfin que nous trouvons en quelques lignes une explicitation épurée du « meurtre d'âme » par D. P. Schreber lui-même. Dans sa « Lettre ouverte au Pr. Flechsig », laquelle a introduit le texte des *Mémoires* une fois leur rédaction achevée.

connus pour leurs écrits (notons que Schreber dérive de *Schreiber* – du verbe *schreiben* : écrire –, soit celui qui écrit, non pas l'écrivain au sens littéraire mais le scripteur, l'écrivain). Une succession d'« éminents lettrés », selon le grand-père, et cela du moins sur les quatre générations précédant directement D. P. Schreber, car des générations antérieures nous savons peu de chose si ce n'est quelques particularités remarquables.

Ainsi l'institution vers 1600 d'une « Fondation Famille Schreber » ayant à charge d'attribuer une bourse d'étude à qui en présenterait la demande et ferait valoir sa descendance la plus directe par rapport à l'aïeul réputé fondateur de la lignée, au point limite et indépassable de la reconstitution généalogique, confondu avec la figure mythique de l'Ancêtre pour ainsi dire. Notons que le père de D. P. Schreber, Moritz Schreber, avait lui-même bénéficié de cette bourse, qui lui avait permis de poursuivre ses études, mais non ses fils pour lesquels il avait pourtant présenté la demande alors qu'ils ne se trouvaient pas dans la même nécessité, et dans un temps où celle-ci avait déjà été attribuée à un descendant en ligne indirecte ne portant pas même le nom de Schreber – soit une décision qu'il renonce cependant à contester non sans notifier la préséance généalogique de ses fils.

Autre particularité : un arrimage explicite à la puissance paternelle au point de faire redonder la référence à Dieu le Père dans la succession des prénoms théophores (cf. Gottfried, Gottlieb, Gotthilf, Gottlob : joie, amour, aide et louange de Dieu) durant plusieurs générations précédant immédiatement D. P. Schreber.

Autre particularité encore, deux générations avant D. P. Schreber : un anoblissement est intervenu dans la famille, non pas à l'endroit du grand-père mais de son frère aîné de quinze ans plus âgé, enfant d'un premier mariage, médecin de formation, naturaliste réputé, titulaire d'une chaire de sciences naturelles et d'économie à l'université d'Erlangen, personnage très illustre devenu von Schreber mais resté sans descendance.

Soit donc un rehaussement du nom d'un côté qui vaudrait pour amoindrissement de l'autre, par défaut de la particule qui vient dès lors à manquer, d'autant que le grand-père déjà faisait pâle figure dans cette lignée d'hommes illustres, de par une moindre position sociale et l'absence d'œuvre écrite, ce désavantage étant redoublé

encore par une probable iniquité d'héritage matériel au bénéfice du frère aîné. Le grand-père de D. P. Schreber apparaît ainsi en position de parent pauvre dans la lignée, accusant la place d'un dol, lequel pourrait bien porter à conséquence par sa transmission aux générations suivantes, si l'on en juge par les traces portées de cette histoire dans le délire même, moyennant un jeu complexe de déplacements, condensations et allusions, ainsi que de translations entre lignées, avec pour pivot une requalification du dol en « meurtre d'âme » et pour aboutissement le report du conflit originaire sur les lignées supposées antagonistes des Schreber et des Flechsig.

Car c'est précisément à cette époque du XVIII^e siècle que D. P. Schreber dans son délire situe l'origine probable du meurtre d'âme dont il pâtirait lui-même dans le droit fil d'une histoire antérieure, marquée, dit-il, d'une « conjuration contre la lignée des Schreber ²³ », une « lutte de prestige ²⁴ » où « l'ambition et le désir de domination ²⁵ » sont à l'œuvre, « sans doute dans l'intention de refuser désormais à cette lignée toute postérité, ou du moins de lui refuser le choix de (telles) professions ²⁶ ».

On remarquera que les aspirations nobiliaires s'y font également jour, au travers de l'affublement du titre de « margraves de Tuscie et Tasmanie » que s'arrogerait la lignée des Schreber. Et l'on notera par ailleurs pour trace de ce dol, dans la succession généalogique elle-même, une censure portant sur le prénom jusqu'alors transmis sur six générations à partir du réputé fondateur : Johann, prénom du demi-frère rival, désormais proscrit dans la descendance du grand-père.

Mais observons toutefois que dans ce litige quelque chose demeure à l'avantage du grand-père, à savoir que son union est féconde, à l'inverse de son illustre demi-frère, et il vaut de noter que l'antique souci de paternité en termes de renommée et de descendance – ici clivé sur les deux branches de la famille – trouvera dans le délire sa conciliation finale, ainsi dans les toutes dernières pages

23. D. P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, op. cit., p. 38.

24. *Ibid.*, p. 36.

25. *Ibid.*, p. 45.

26. *Ibid.*, p. 38.

des *Mémoires* où D. P. Schreber s'assure de l'une et de l'autre : « une nouvelle lignée » et « une renommée ²⁷ ».

Et pour se faire une idée précise de cette illustre lignée supposément engagée dans une lutte de prestige, et dont il échoit pour charge à D. P. Schreber de transmettre et soutenir le nom, voire de servir le fantasme familial d'œuvrer pour la postérité, on se reportera à l'article précurseur paru dans *Scilicet* sous le titre « La remarquable famille Schreber » et autres travaux cités en référence, d'où proviennent nos informations biographiques. Cependant, à défaut de pouvoir dresser ici l'instructive galerie de portraits qui s'imposerait, présentons du moins en quelques mots le père de D. P. Schreber.

Médecin orthopédiste, Daniel Gottlieb Moritz Schreber est un adepte et promoteur de la gymnastique médicale, de la gymnastique en chambre, de l'exercice en plein air ainsi que de l'action bienfaisante du soleil. Novateur sinon inventeur en matière d'appareils de rééducation orthopédiques, il préconise « également l'usage de divers équipements coercitifs visant à prévenir chez l'enfant toute déformation ou déséquilibre du développement. Il se veut éducateur inflexible, parant à toute déchéance physique et morale à la mesure du relâchement de la volonté. Mais il vise plus généralement "la recherche en soi de tout ce qui peut être reconnu comme défaut de fond inné ²⁸ » ». Il est ainsi l'auteur de nombreux ouvrages hygiénistes dont il se fait vainement le propagateur auprès des autorités, persuadé de faire œuvre de salubrité publique en accord avec les plans divins. À la suite d'un accident auquel seraient imputables de violentes migraines chroniques, il consacre les dix dernières années de sa vie à cette abondante production, ayant cessé progressivement son activité professionnelle et s'étant éloigné de la vie de famille qui s'assombrit à la mesure de son retrait. Son nom reste attaché à l'équivalent de nos jardins ouvriers bien qu'il n'en fût pas l'instigateur, et sa réputation supposée de praticien pédagogue et réformateur éclairé est vraisemblablement le fait d'un cercle restreint de zélateurs.

27. *Ibid.*, p. 237.

28 D. G. M. Schreber, « Une étude : la remarquable famille Schreber », *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 307.

L'épreuve du Nom

Compte tenu de l'importance accordée au nom dans le texte des *Mémoires*, et dans la perspective de l'héritage de cette lignée soucieuse de postérité qui ferait l'objet d'un complot, nous proposons ici une lecture de l'occurrence des trois épisodes morbides comme autant de mises à l'épreuve du rapport au nom de Schreber, pour qui a la charge de le porter et de le transmettre.

En 1884, c'est une brutale dévaluation du nom qui s'impose. Le nom de Schreber est traité comme nul et non avenu à l'occasion d'une candidature malheureuse de D. P. Schreber au parlement. En effet, après parution d'articles dithyrambiques dans un journal louant les « capacités exceptionnelles » du candidat, assurant même que « son éminente personnalité serait l'ornement du Reichstag », le même journal conservateur fait place à une violente attaque d'un autre candidat du même bord : « Ne votez pas pour l'inconnu Schreber ²⁹. » Le coup est rude, qui vise le sujet en ravalant son patronyme. Le message est d'ailleurs redoublé d'un lourd sous-entendu dans la suite du texte, selon lequel D. P. Schreber n'aurait pas fait preuve de sa valeur, contrairement à son concurrent, et que par conséquent il n'aurait pas sa place au parlement.

Il y a là comme un déni de reconnaissance personnelle, certes, mais aussi bien une injure (au double sens de l'injustice et de l'outrage) au nom des Schreber, disqualification, atteinte à la lignée peut-on entendre déjà. D. P. Schreber ne peut qu'accuser le coup – redoublé par le verdict des urnes peu de temps après – non seulement quant à son amour-propre blessé à la mesure de la haute idée qu'il se fait de lui-même, mais aussi quant à la mise à mal de l'aura exaltée parcourant les générations, laquelle double en quelque sorte le nom propre.

Il est permis de penser que l'onde de choc retentit déjà sur la lignée, mais sans la remonter encore jusqu'à trouver son point de butée trois générations au-dessus, en un dol initial du même type (conjuguant déni de reconnaissance et spoliation) tel qu'il apparaîtra ultérieurement dans le délire lors du second épisode, pour y situer le

29. H. Israëls, *Schreber père et fils*, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1986, p. 183.

prototype du meurtre d'âme, à entendre comme « métaphore délirante nodale ³⁰ ».

Toujours est-il que pour lors c'est l'anéantissement qui menace ; il n'y a pas de délire mais un état confusionnel, des idées hypochondriaques sévères et le sentiment de mort imminente. Là intervient une première hospitalisation, qui durera six mois, suite à quoi le président Schreber pourra réintégrer ses fonctions et poursuivre une carrière prometteuse. Se considérant alors comme guéri, étant honoré dans la vie sociale, les années qui suivent sont cependant marquées d'une déception de ses espoirs de descendance.

En 1893, c'est une nomination à haut risque qui lui échoit. À l'occasion de sa promotion à la Cour de cassation du Land de Dresde, en tant que président de Chambre, D. P. Schreber doit répondre à une nomination qu'il reçoit, semble-t-il, comme impératif d'excellence et de perfection. Sans doute aussi doit-il répondre à son propre nom comme commandement d'excellence, voire en rehausser l'éclat, un siècle après l'élévation d'un aïeul à la noblesse d'empire. Cette ambition virile dont il dit investir sa profession serait alors mobilisée non seulement dans une demande de reconnaissance par ses pairs mais aussi bien dans une quête de renommée, soit la perspective de s'illustrer et de se faire un nom dans la magistrature.

De fait transparaît là déjà une collusion identificatoire du patronyme et de la fonction avec l'image orgueilleuse de soi, laquelle sera tout à fait patente ultérieurement, lorsque dans le délire il en viendra par exemple à provoquer le soleil en se désignant lui-même comme le président Schreber, censé en imposer aux astres.

Pour l'heure, il est donc promu à des fonctions importantes et adoubé en quelque sorte par la plus haute autorité en la matière, le ministre de la Justice en personne l'ayant avisé de sa nomination, nous précise-t-il. Rappelons d'ailleurs que D. P. Schreber avait précédemment été distingué par les autorités, ainsi lorsqu'il fut détaché à Berlin en 1878, à l'âge de trente-six ans, pour contribuer avec d'autres magistrats à l'unification juridique des corps judiciaires des États allemands. Et c'est donc assez naturellement qu'il place cette entrée en fonction, à cinquante et un ans, sous le signe de l'ambition avouée

30. D. Devreese, « Anatomie du meurtre d'âme », dans *Schreber et la paranoïa*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 84.

de s'imposer par son indiscutable excellence, d'entrée de jeu, auprès de collègues souvent plus âgés et en tout cas plus expérimentés que lui, vis-à-vis desquels il est cependant placé en position d'autorité symbolique en tant que leur supérieur hiérarchique.

Mais c'est non seulement au prix d'une épuisante surcharge de travail mais aussi, laisse-t-il entendre, au prix de s'effacer comme personne par la discrétion qu'il s'impose alors dans ses relations, au profit de la représentation obligée d'une fonction étroitement corrélée au patronyme et partie constituante du nom propre. Soit une position qui n'est pas sans risque, que de s'astreindre à une impersonnalité égalant la perfection de la représentation, en éludant la jouissance de sa position : c'est là se mettre à la merci du défaut d'une accommodation sur l'image idéale qui viendrait à lui être signifié.

De fait, un mois seulement après son entrée en fonction et alors que les difficultés initiales d'installation seraient sur le point d'être surmontées, nous indique-t-il, débute une longue maladie de nerfs attribuée au surmenage mental. Mais nous n'en savons guère plus quant aux prémices – aucun événement ou incident décisif n'étant rapporté – sinon que ce nouvel épisode se situe à la même période que le précédent et à l'approche de la date anniversaire du décès de son père, et qu'il est amorcé par une insomnie tenace assortie de l'intrusion de bruits parasites qui dès lors ne le quitteront plus. Quant au déclenchement proprement dit, il apparaît tout du moins que la rencontre avec l'éminent P^r Flechsig – celui-là même qui l'avait soigné précédemment – aurait précipité les choses dans la semaine qui suit la première alerte, puisque les troubles aigus se déclarent peu après la consultation et en rapport avec l'impuissance du traitement à les juguler, en dépit de la promesse infatuée d'une prompte guérison au moyen de la cure de sommeil qui devait débiter le jour même. Raptus suicidaire, angoisse, surexcitation et idées morbides répondent d'abord à cet échec et marquent l'entrée dans cette nouvelle phase qui va bientôt prendre une extrême ampleur. Intervient donc une hospitalisation d'urgence, prolongée d'un internement de neuf années terribles, durant lesquelles s'élabore en plusieurs étapes un délire fantastique systématisé à thème de rédemption, qui prend le relais de l'épisode initial de type hypocondrie délirante et mélancolique, l'ensemble étant alors intégré au large tableau de la paranoïa à cette époque.

Mais on ne saurait méconnaître ici, quant à l'évolution et à l'amplification du délire, l'importance décisive de la destitution professionnelle de D. P. Schreber, laquelle bien que longtemps ajournée par les autorités intervient six mois seulement après son internement et prend immanquablement valeur d'arrêt de mort pour qui fait corps avec son identification dans le lien social. Soit une « banqueroute de son identité de haut magistrat saxon ³¹ ». Ici prend place la pseudo-hallucination de l'annonce de sa mort dans le journal, s'agissant en réalité de la parution de l'avis de nomination de son successeur au poste précédemment occupé.

Toutefois, au décours de cette longue hospitalisation engagée en catastrophe, D. P. Schreber viendra à rédiger les fameux *Mémoires d'un névropathe* et, au terme de ce prodigieux effort, parviendra au rétablissement de sa capacité juridique – en gagnant un procès en main levée de tutelle – et obtiendra finalement son élargissement de l'asile.

Notons qu'il aura ainsi réalisé son nom à se faire l'écrivain (*Schreiber*) des *Mémoires*, d'où ressurgit comme auteur putatif le ci-devant « Dr. en droit Daniel Paul Schreber, Président de chambre près la Cour royale de cassation de Dresde », en attente de la renommée exceptionnelle que devrait lui valoir ce travail. Le fait est qu'au terme de cette opération un sujet s'est rétabli, et l'on peut se hasarder à considérer qu'il a réussi là un nouage singulier qui met en continuité la lettre, la nomination et la renommée, et cela à la faveur du courant porteur d'un fantasme familial de vocation réformatrice en dévouement à la postérité.

« Je ne puis reconnaître de sens à ma vie que celui-ci : de convaincre le reste des hommes de la justesse de mon prétendu délire, et de réussir par là à amener l'humanité à une intelligence plus exacte de ce qu'il en est de l'être même de Dieu ³² », écrit-il alors qu'il s'apprête à quitter l'asile, constatant cependant comme à regret que le reflux des phénomènes surnaturels risque de compromettre ce projet, lequel en effet ne sera bientôt plus d'actualité.

En 1907, c'est une injonction à répondre du nom qui lui est adressée. Il s'est alors rétabli et mène semble-t-il une vie sociale et familiale paisible, désormais en retraite et dégagé des impératifs

31. D. Devreese, *L'Acte manqué paranoïaque*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 110.

32. D. P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, *op. cit.*, p. 281.

antérieurs, tandis que les deux épisodes précédents – dont persistent des troubles à bas bruit – peuvent à présent être évoqués comme une épreuve passée où, suivant ses propres termes, son esprit fut enchaîné par une grave maladie. Mais voici que D. P. Schreber se trouve malheureusement appelé par les circonstances à une place intenable. En effet, le voici sommé de répondre de la légitimité à se réclamer du nom de Schreber, en l'occurrence du nom de son père – comme isolé de la généalogie – dans le cadre trivial d'un litige qui oppose alors pour une question de legs plusieurs associations se référant à feu le Dr Moritz Schreber.

Dérision d'un nom propre qui est alors passé dans une expression de sens commun, imposture ou mascarade d'une réputation surfaite du Dr Schreber par ses épigones, attribution indue de paternité quant aux jardins qui portent son nom, tout cela, D. P. Schreber ne peut l'ignorer qui participait d'une comédie sociale qui avait peut-être satisfait jusqu'alors au désir d'élévation de la veuve de Moritz, ce qui tendrait à occulter pour ce fils dévoué – supplantant alors le juriste – la réelle portée d'une décision dans cette querelle au regard de la filiation.

On se souviendra ici de la question brièvement apparue dans les *Mémoires* de ce qui fonde un nom propre, celui-ci n'échappant pas même à l'interrogation illimitée de la cause pour chaque chose, de sorte qu'un questionnement ultérieur risque d'ouvrir à nouveau un abîme.

Toujours est-il que D. P. Schreber commet à ce moment-là une imprudence lourde de conséquences, pour ne pas dire une erreur de jugement fatale : dérogeant aux dispositions testamentaires, sans en trahir l'esprit pour autant, il donne droit à la réclamation particulière de telle association non inscrite initialement pour bénéficier d'un legs, se faisant *de facto* juge de la légitimité à se réclamer du nom, répondant en fait au nom du père, et s'exposant ainsi au risque que sa position soit questionnée en retour, qu'un défaut de répondant soit avéré et sa faillite précipitée.

De fait, il est alors nommément mis en cause dans un article de presse associative sur le mode d'une interprétation tendancieuse de sa décision, ce qui le met en porte-à-faux vis-à-vis des associations agréées, d'autant qu'il avait été précédemment mis en demeure de trancher au titre de la famille sur cette question de légitimité entre

associations concurrentes, et ce en des termes assez brutaux puisqu'il était alors question d'un « usage abusif », de « détournement », voire d'une usurpation ³³ du nom de Schreber, appel étant fait au devoir de mémoire à l'égard de l'illustre défunt et au souci de sa dignité. Aussi D. P. Schreber, usant de son droit de réponse, rédige-t-il une déclaration à la fois formelle et embarrassée pour se justifier et tenter de lever le malentendu. Mais la ligne est franchie, il s'est lui-même placé hors jeu de sa filiation en légitimant cette sorte de recours en reconnaissance de paternité engagé à l'endroit de feu le Dr M. Schreber.

Quelques semaines plus tard, il demande à être hospitalisé, présentant une rechute, et prenant ses dernières dispositions. Mais il faut ici préciser qu'entretemps l'appoint de son épouse – comme interlocuteur et partenaire électif – lui a fait défaut, celle-ci ayant subi une attaque d'apoplexie et perdu la parole pendant quelques jours, ce qui aurait précipité chez lui les manifestations d'insomnie et d'agitation anxieuse ainsi que le pressentiment d'effondrement, selon le témoignage de ses proches. Qui plus est, depuis six mois déjà, à la suite du décès de sa mère, D. P. Schreber traversait de nouveau une période de surmenage et d'insomnie en rapport avec les multiples calculs auxquels il se livrait en exécution des dispositions testamentaires de la veuve du Dr M. Schreber. Et l'on peut supposer que cet événement-là, s'il n'est tout à fait décisif en lui-même, eut cependant pour effet en la circonstance de le priver d'un étayage : celui de la présence réelle de la mère comme supportant la fonction généalogique, pour la part qui lui incombe dans une transmission croisée relevant des deux lignées.

D. P. Schreber est donc hospitalisé pour la dernière fois et décèdera trois ans plus tard, en 1910, à l'asile psychiatrique de Leipzig-Dösen, ayant refusé les visites de sa famille. Et pour le peu que nous sachions de cette période il est permis d'indiquer que D. P. Schreber s'abîme alors dans une dégradation progressive avec la conscience douloureuse de son état, où se mêlent idée de damnation, expression alternée de désespoir et de foi et protestation d'innocence, ainsi qu'il apparaît dans les quelques traces griffonnées qui nous sont parvenues. On remarquera aussi, à ce point de raréfaction et de détérioration de l'expression et de l'écriture, une signature inattendue du nom

33. H. Israëls, *Schreber père et fils*, op. cit., p. 221.

de Schreber sur l'un de ces feuillets laconiques, ou encore un étonnant sursaut d'affirmation de sa qualité de fonctionnaire intègre ³⁴, ce qui donne à penser qu'à cette dernière extrémité un sujet en perdition tente de s'assurer encore d'un improbable président Schreber au moment de sombrer.

Ainsi donc, pour en revenir à un point de vue d'ensemble sur les trois épisodes pathologiques de 1884, 1893 et 1907, nous pouvons les considérer comme autant d'occurrences d'une mise à l'épreuve du nom, avérant le rapport défectueux au nom de Schreber, pourrions-nous dire, en ceci que le nom venu du père et des aïeux serait dépourvu de répondant en raison d'un défaut de transmission du manque inhérent à la nomination.

Nous considérerons alors que ces trois situations vérifient la configuration dramatique de déclenchement établie par J. Lacan dans les termes d'un appel au signifiant primordial qui ne peut être reçu. En l'occurrence, pour D. P. Schreber les agents de cet appel, de cette convocation, de cette intimation insoutenable pourraient être identifiés successivement comme suit : le rival conservateur aux élections de 1884, le collège des magistrats chevronnés lors de la nomination de 1893 et le président de la Fédération des Associations Schreber en 1907. Cela étant dit jusqu'à plus ample informé, notamment pour le deuxième épisode où manque encore la précision d'une cause occasionnelle.

Et pour conclure à présent en renouant avec nos considérations de départ qui portaient à relativiser une équivalence simple du tiers symbolique et du père, avançons ceci : le cas du président Schreber s'avère particulièrement exemplaire en ce que la primauté structurale de la fonction du père, au principe de notre culture, se révèle et se vérifie par déduction rigoureuse de son inflation imaginaire dans le délire comme des circonstances spécifiques du déclenchement de chaque épisode pathologique.

Moyennant quoi, au regard du totem comme métaphore exotique, le père vaudrait lui-même comme métaphore ethnocentrique au titre de ladite fonction symbolique, transposée du champ anthropologique dont elle provient et ultimement prolongée à l'endroit de la fabrique du sujet, inestimable objet de la transmission.

34. D. Devreese, H. Israëls et J. Quackelbeen, *Schreber inédit*, Paris, Seuil, p. 109, p. 117.

**RIP : Réseau institution
et psychanalyse**

Dominique Marin

Introduction à la père-version *

Déclin des pères

Je vais, à partir de ma pratique en institution, vous parler de quelque chose de très classique malgré le contexte. De l'enfant et de ses symptômes bien sûr, de la mère et de la fonction du père malgré son déclin. Déclin que Lacan avait annoncé dans un article sur la famille écrit en 1938 à la demande de Wallon et publié dans l'*Encyclopédie française*, dans le tome VIII, connu depuis sous le titre *Les Complexes familiaux*. Lacan développe un chapitre sur le « déclin social de l'ïmago paternelle », déclin dont il ne s'afflige pas au contraire de nos contemporains, parfois psychanalystes, même s'il lui attribue de provoquer « concentration économique, catastrophes politiques » et « crise psychologique ». Le déclin de la figure du père, les catastrophes sociales et l'évolution de la névrose vont ensemble, comme l'affirme encore cette citation qui met le père au cœur du processus : « Ces névrosés [...], semblent avoir évolué dans le sens d'un complexe caractériel où, [...], – il est le noyau du plus grand nombre des névroses – on peut reconnaître la grande névrose contemporaine. Notre expérience nous porte à en désigner la détermination principale dans la personnalité du père, toujours carente en quelque façon, absente, humiliée, divisée ou postiche ¹. » La grande névrose repose-rait sur la dégradation de la personnalité du père d'autant plus que la structure familiale se réduit à ses éléments de bases biologiques, père, mère et enfants.

* Conférence publique tenue le 9 novembre 2012 à Millau, pôle Tarn Aveyron Lot, dans le cadre d'un séminaire sur la psychanalyse avec les enfants et les adolescents, coordonné par Didier Castanet.

1. J. Lacan, *Les Complexes familiaux*, Paris, Éditions Navarin, 1984, p. 73.

Depuis 1938, la composition de la famille s'est encore modifiée, les familles monoparentales et les familles recomposées sont légion, des familles homoparentales apparaissent de plus en plus. Le contexte actuel du déclin de l'ïmago paternelle semble parfaitement illustré dans le dernier film de Pascal Bonitzer, dans lequel Jean-Pierre Bacri incarne le père tout à fait contemporain d'un garçon d'environ 11 ou 12 ans, Noé. Même s'il s'occupe de son fils, il est loin de parvenir à le tempérer lorsque cela s'impose, notamment quand il proteste contre sa mère, « cette connasse » qui ne fait pas attention à sa santé, elle fume trop à son goût, et qu'il ne voit que rarement. Le père a beau élever la voix, on constate qu'il n'en impose pas beaucoup. De même, auprès de sa femme, il joue plutôt le rôle humiliant de celui qui est incapable de la retenir. Voilà plusieurs semaines qu'elle rentre tard chaque soir, prise par son travail de metteur en scène. Pour compléter le tableau, il faut relever la lâcheté du père de Noé à affronter son propre père, conseiller d'État, dont il ne parvient pas à obtenir l'aide attendue. Au lieu de cela, il recueille l'aveu des tendances bisexuelles décomplexées de son père ! Rien de brillant dans ce film sur les pères. Lorsque enfin Noé comprend qu'entre ses parents ça ne gaze plus, il interroge son père : « Mais vous allez divorcer ? » Celui-ci, toujours en grande difficulté à dire vrai, tente de noyer le poisson jusqu'à ce que son fils lui réponde : « De toute façon, dans ma classe, je suis le seul à avoir mes deux parents. » Noé donne un véritable aperçu de la famille d'aujourd'hui. Même la cellule de base est éclatée. Noé est bien à l'ïmage de bon nombre de jeunes adolescents : il se débrouille seul, il est plutôt grossier, à la limite de l'in-subordination. On ne sait rien de lui, mais on peut supposer qu'il n'a pas vraiment d'interlocuteur adulte de qualité à sa portée.

En tout cas le déclin du père, son peu de poids, ne se mesure pas seulement à faire acte d'autorité auprès d'un fils si jeune et si grossier, mais plutôt à son impuissance à retenir sa femme et à surmonter sa division à l'égard de son père. En fait, je suis en train de vous suggérer que l'évolution des enfants, leur comportement relativement distant à l'égard de l'autorité à la maison comme à l'école, ne relève pas seulement du déclin de l'autorité paternelle mais de la fonction paternelle en tant qu'elle concerne la dimension du désir du père.

Symptômes de la défaillance paternelle

De quoi se plaint-on aujourd'hui à propos des enfants, surtout à l'école, quand on dit qu'ils parlent mal, n'écoutent rien, font n'importe quoi et veulent tout sans attente ? On leur reproche tout simplement d'être dans une volonté agie de jouir sans limite au lieu de parler. Mais parler suppose un interlocuteur disponible. L'abondance des écrans de téléphone et d'ordinateur n'arrange sûrement pas le peu de lien social avec des adultes de moins en moins présents pour un véritable échange. Communiquer avec la terre entière *via* Internet ne remplacera jamais un lien de paroles.

Pour avoir exercé dans un service de consultations en pédopsychiatrie, pendant presque vingt ans, comme tous ceux qui ont une expérience des enfants, j'ai pu constater que certains sont affectés par des symptômes sans paraître en souffrir. Leur comportement gêne l'enseignant et les parents, sans que l'enfant s'en plaigne. Ces symptômes ont tous certainement une utilité pour l'enfant même si, et c'est la raison pour laquelle je parle de symptôme entre parenthèses, ils ne peuvent rien en dire.

Par exemple, ce petit garçon que sa mère-célibataire conduit vers moi en raison d'une énurésie. Nous sommes dans le cadre de la plus grande carence apparente du père, son absence réelle. Comme sa mère me dit qu'il faut que je l'aide à se débarrasser de son énurésie qui le fait souffrir, je l'interroge : « Comment savez-vous qu'il en souffre ? » Elle réplique aussitôt devant lui : « Je le sais puisque, quand je lui dis le matin de venir dans mon lit, il me répond : "Je ne peux pas, j'ai encore mouillé mon pyjama." » Il a suffi que j'interprète l'énurésie comme une manière de décliner son invitation à venir dans son lit, façon de dire que ce n'est pas sa place, pour que cette jeune femme, d'un air embarrassé, parle d'un homme qu'elle fréquente mais dont elle taisait l'existence à son fils. Le gamin s'est mis à sauter de joie en disant quelque chose comme « Chouette, maman a un amoureux ! ». J'ai entendu cette exclamation joyeuse comme un effet du sujet au désir et comme la fin possible de cette jouissance encombrante qu'est l'énurésie. Plus besoin de pisser au lit si maman a un amoureux, c'est lui qui s'occupera d'elle. Effectivement, l'énurésie a disparu à la suite de cette unique séance.

Je pourrais donner quantité d'exemples de ce type de consultations miraculeuses. Beaucoup concernent des symptômes imputés à l'enfant par l'adulte qui s'en plaint. Toutes les « guérisons » soudaines sont dues à une parole, non de l'enfant, mais du partenaire Autre qui supporte son symptôme, paroles qui répondent à la défaillance de la fonction paternelle. Ces exemples concrets suggèrent que la fonction paternelle permet un nouage entre désir, jouissance et parole. Nouage nécessaire pour que la parole parvienne à maintenir un écart vivifiant entre désir et jouissance. Pensez aussi à ce que Lacan disait du petit Hans de Freud. Il a la phobie des chevaux faute d'avoir peur de son père, ce qui lui aurait sûrement permis de prendre un peu de distance avec sa mère. Hans aussi avait une mère qui l'invitait le matin à la rejoindre dans son lit.

Nom-du-Père et signification phallique

Pour nous y retrouver dans la structure de l'inconscient, nous avons la fonction père et la fonction symptôme telles que Lacan nous les a enseignées. Je voudrais tenter de cerner pas à pas la nomination relative au principe de réponse du père, pour reprendre une formulation qui est, je crois bien, de Michel Sylvestre, principe que Lacan étend au symptôme.

Dans la dernière leçon de son séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, le 16 juin 1971, Lacan explique : « Ce qui est nommé Père, le Nom-du-Père, si c'est un nom qui a une efficace, c'est précisément parce que quelqu'un se lève pour répondre ². » L'efficacité du Nom-du-Père consiste dans le fait de répondre, que quelqu'un, pas forcément le père, réponde à l'énigme du désir de l'Autre primordial, place supportée généralement par la mère.

Le Nom-du-Père permet au sujet *infans*, qui ne parle pas encore, d'imputer les allées et venues de l'Autre primordial, sa mère, à son désir du phallus dont le père est censé être le porteur. Le phallus n'est pas à prendre ici comme un organe mais comme un signifiant. Une phrase de « La signification du phallus » dans les *Écrits*, article rédigé en 1958, l'exprime de façon explicite : « Si le désir de la mère est [souligné par Lacan] le phallus, l'enfant veut être le phallus pour

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 172.

le satisfaire³. » Il ne s'agit pas de satisfaire la mère mais son désir. Le signifiant phallique oriente le désir et localise la jouissance.

Commencent alors les ennuis du sujet névrosé. Car la présence du signifiant du Nom-du-Père instaure un leurre lié au phallus comme ce qui pourrait répondre de son être. Pensez à ces très jeunes enfants sans cesse en train d'essayer d'attirer l'attention de leur mère : « Maman, tu as vu comment je cours vite, comme je saute loin, comme je suis fort, comme je suis belle... » On sent parfois dans ces tentatives comme le désespoir de ne pas parvenir à se montrer suffisamment intéressant pour leur mère sommée de ne regarder et de n'écouter que leur enfant. L'enfant sait bien que cette place de capture du désir de la mère est instable, intenable.

Le signifiant du Nom-du-Père pousse le sujet à tenter d'occuper la place du phallus pour la mère avant de le déloger de cette place, paradoxe qui suggère la complexité du mécanisme et son impasse.

La petite fille qui voulait la main de sa mère

Voici un petit aperçu pris dans la clinique ordinaire, lorsque la signification phallique est inscrite dans l'Autre. Il s'agit d'une famille dont la composition est tout à fait classique et que je choisis comme exemple pour montrer que l'efficace du Nom-du-Père n'est pas automatiquement activée par la présence du père. Il faut autre chose qui relève de la dimension du dire.

Une jeune femme vient demander secours au centre médico-psychologique où je la reçois car elle est obligée, chaque nuit depuis un an, de tenir la main de sa fillette de trois ans afin de l'endormir. Toutes les tentatives du père sont restées vaines : explications, interdictions, menaces. Après un entretien avec cette jeune enfant pleine de vivacité, je conclus qu'elle est complètement indifférente aux doléances de sa mère, ça n'est vraiment pas son problème ! Elle n'exprime aucune interrogation, ni aucun désir de faire entendre quoi que ce soit à l'Autre, rien ne me semble justifier un autre entretien.

Je propose à la mère de revenir seule et la reçois une première fois sans rien saisir de plus consistant. Quelques jours plus tard, elle vient m'annoncer que tout est définitivement résolu, elle en est persuadée.

3. J. Lacan, « La signification du phallus », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 693.

Elle me livre une invention de son cru au moment du coucher. Tout en tenant la main de sa fille, elle lui a expliqué qu'il y a quelques années de ça, bien avant qu'elle ne vînt au monde, son père, qui n'était pas encore son père mais un jeune homme célibataire et amoureux d'elle comme elle de lui, son père donc a été trouver son grand-père dans le dessein de lui demander sa main. Au moment où elle lui explique cette curieuse expression, *demandar la main d'une femme*, sa fille réagit brusquement : elle repousse violement la main de sa mère et se tourne dans son lit. Depuis, cette jeune enfant n'a plus jamais sollicité sa mère le soir. J'en ai confirmation deux ou trois ans plus tard. La petite famille s'était même agrandie. Comme quoi, le mari ne s'est pas contenté de la main de sa femme ! Si cette remarque vous fait sourire, c'est bien parce que la signification phallique teinte ordinairement la façon d'interpréter le discours de l'Autre.

Cette jeune femme ne manquait pas de perspicacité, elle a bien entendu que mon invitation à parler était une façon d'interroger son désir dans cette affaire... d'aller au lit. L'histoire de la demande en mariage m'est apparue comme une heureuse réponse, dans la mesure où elle s'appuie sur le Nom-du-Père qui existe aussi bien dans le discours où la mère se situe, au niveau du grand-père maternel, que dans le support qu'elle incarne pour son enfant, lorsqu'elle lui livre cette histoire. Lacan parle d'une existence *mondaine* du Nom-du-Père, il faut d'abord qu'il soit présent dans le monde environnant l'enfant avant de se montrer efficace pour le sujet.

Comment comprendre le symptôme de cette fillette et sa levée ? Il convient de revenir aux différents niveaux d'intervention de la fonction du père.

Paradoxe et impasse du Nom-du-Père

La fonction paternelle opère un nouage entre loi et désir en nommant l'Autre comme le lieu d'une jouissance d'abord interdite. Lacan le dit autrement lorsqu'il parle de la mère : « C'est en tant que la loi l'interdit qu'elle impose de la désirer, car, après tout, la mère n'est pas l'objet en soi le plus désirable ⁴. » L'interdit désigne, voire impose, l'objet comme objet du désir. Si le père noue simplement loi et désir, alors logiquement, plus il interdit et plus il force à désirer ce

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 126.

qui est interdit. Rien de plus facile à vérifier avec un jeune enfant. Il suffit de lui interdire une chose pour qu'il ne cesse de la désirer ardemment. Combien de contes sont structurés de cette façon ? Rappelez-vous : « Toutes les clés, sauf celle-ci... etc. »

C'est sans doute ce qui s'est passé pour la petite fille qui voulait la main de sa mère. Ses parents ont bien évidemment essayé de faire jouer l'interdiction soutenue par le père, comme les livres de psychologie domestique le suggèrent aujourd'hui. En vain. Ce qui a fonctionné est un récit, celui de la demande en mariage. Il s'agit d'une nomination du corps de la mère comme interdit, dans le sens que, entre les dits de la mère, s'énonce l'impossible du corps de l'Autre, une béance sous l'aspect très imagé de la main demandée par le père. La nomination fait trou dans le réel de la jouissance dans laquelle je suppose la petite fille prise au point de ne pouvoir lâcher la main de sa mère. Les mouvements d'humeur qu'elle manifeste en rejetant la main de sa mère et en lui tournant le dos, en boudant, semblent une manifestation du sujet, son décrochage de la jouissance du corps de la mère parce qu'elle se révèle trouée, sans prise. Elle en a réellement perdu la main.

Interdit et impossible ne se confondent pas mais l'un implique l'autre. L'interdit, seul, soumet le sujet à des effets surmoïques aliénants, il impose le désir dans sa visée de jouissance alors sans bornes. Lorsqu'on dit que le père interdit la mère pour l'enfant, on croit avoir tout dit de la fonction du père. Or la fonction du père ne peut pas être réduite à sa face d'interdiction en quoi consiste le fait de désigner la mère comme étant sa femme. L'interdit doit être relayé par une nomination qui opère un trou dans le réel, ce que Lacan appelle *La chose* comme corps mythique de la mère et que plus tard il écrira *a-chose* pour signifier qu'il s'agit de ce que nous avons pris l'habitude de convoquer dans notre terminologie comme l'objet petit *a*. Cela s'éclaire davantage si l'on va au-delà de la référence au désir de la mère cerné par le Nom-du-Père.

La père-version comme garantie du père comme symptôme

La nomination en question ne concerne pas seulement le désir de la mère et donc le phallus, mais aussi et surtout le désir du père. Le cas de la petite fille peut aussi illustrer la fonction du père que

Lacan rapproche de celle du symptôme dans la leçon du 21 janvier 1975 du séminaire *R.S.I.*, dont je lis un passage souvent cité : « Un père n'a droit au respect, sinon à l'amour, que si le dit, le dit amour, le dit respect, est, vous n'allez pas en croire vos oreilles, père-versement orienté, c'est-à-dire fait d'une femme objet *a* qui cause son désir. Mais ce que c'te femme cueille en *a*, si je puis m'exprimer ainsi, n'a rien à voir dans la question ! Ce dont elle s'occupe, c'est d'autres objets *a* qui sont les enfants auprès de qui le père pourtant intervient, exceptionnellement dans le bon cas, pour maintenir dans la répression, dans le juste mi-Dieu si vous me permettez, la version qui lui est propre de sa perversion, seule garantie de sa fonction de père, laquelle est la fonction, la fonction de symptôme telle que je l'ai écrite là, comme telle ⁵. » Il vient en effet d'écrire le symptôme comme une fonction mathématique $f(x)$, rapprochant son écriture de celle non du sens mais de la lettre.

Il s'agit ici de jouissance et il faut noter que le juste mi-Dieu, qui est aussi un juste mi-dire, constitue la version du père, sa perversion comme la seule garantie de sa fonction de père comme symptôme. Si le symptôme est lettre, et non pas seulement signifiant qui renvoie à l'ensemble des autres signifiants, soit à l'Autre, c'est bien qu'il constitue en lui-même une sorte de séparation du sujet avec l'Autre. Le père est un symptôme très utile, comme n'importe quel autre symptôme. Pensez à l'énurésie du garçon qui lui permet de refuser d'aller dans le lit de sa mère.

Mère et femme-symptôme

Le séminaire *R.S.I.* peut apporter un double éclairage sur l'histoire de la petite fille. Dans la version, disons courte, du Nom-du-Père, la main de la mère appartient au père, il l'a demandée et donc marquée comme sienne, bref, la mère est interdite parce qu'elle est désignée comme l'objet de son désir. Souvent, dans les séances de contrôles que j'ai la chance de mener avec de jeunes cliniciens exerçant auprès d'enfants, j'entends ces tentatives louables de raisonner l'enfant : « Mais enfin ! Ta mère est la femme de ton père, il faut la laisser dormir avec son mari, etc. » Les parents de l'enfant dont je

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, R.S.I.*, éditions de l'Association freudienne internationale (publication hors commerce), p. 63.

vous parle avaient usé de tous les arguments œdipiens à leur portée. Le père s'y était mis de ses explications : « Ta mère est d'abord ma femme. » Cela n'a fait qu'enflammer le symptôme de sa fillette. Ce qui a opéré relève d'autre chose que de l'interdit ou que de la nomination du désir de la mère référé au phallus.

Dans la version symptôme, c'est-à-dire dans la père-version, la mère est nommée comme objet cause du désir du père et non pas seulement comme objet de son désir. C'est ainsi que j'entends le mi-Dieu dont parle Lacan dans cette leçon, « le juste mi-Dieu dit à l'insistant, soit le juste non-dire ⁶ », qui est le contraire de seulement préférer la loi et de poser l'interdit inhérent à la possession. L'explication de la mère de l'expression *demander la main d'une femme* la situe certes comme objet cause du père mais aussi et surtout comme une femme parmi d'autres, dans une dimension Autre.

Dans la foulée de ce « juste non-dire » du père qui fait d'une femme l'objet cause de son désir, Lacan énonce qu'elle peut également occuper la place de symptôme, ce qui me semble-t-il accentue la version du père comme nomination. « Dire qu'une femme c'est un symptôme, [que] comme jamais personne ne l'avait fait jusqu'à présent, j'ai cru devoir le faire. »

Il s'agit toujours du symptôme comme jouissance que Lacan redéfinit alors : « Le symptôme n'est pas autrement définissable que comme la façon dont chacun jouit de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine ⁷. » Si un homme fait d'une femme son symptôme et qu'elle s'y prête, il peut jouir, non d'elle directement, mais de son propre inconscient. Il en est ainsi, aussi, pour une femme qui consent à occuper cette place.

Mais, même lorsque le symptôme prend la consistance du corps d'une femme pour les deux partenaires, – l'une, la femme, consent à se faire le symptôme de l'autre, l'homme –, il demeure insuffisant pour faire union. Chacun jouit de son rapport à l'inconscient et en plus les places sont dissymétriques. Quand Lacan explique qu'« il n'y a pas de rapport sexuel » qui puisse s'écrire entre les termes d'homme et de femme, il s'appuie sur le fait que « ce ne sont que des signifiants ⁸ »,

6. *Ibid.*, p. 64.

7. *Ibid.*, p. 98.

8. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 34.

soit des semblants. Ils ne disent rien de ce qu'est, au sens d'être, un homme ou une femme. L'acte sexuel n'assure rien quant à l'être sexué de chacun.

Si le symptôme est une façon de jouir de l'inconscient et supplée le rapport sexuel qu'il n'y a pas, Lacan ajoute une dernière condition pour qu'il soit réellement un symptôme : y croire. « Ce qu'il y a de frappant dans le symptôme, dans ce quelque chose qui, [...], se bécote avec l'inconscient, c'est que on y croit ⁹. » Il faut y croire au sens de croire à « des êtres, ajoute-t-il, en tant qu'ils peuvent dire quelque chose ». Il invoque alors la pièce de Jean Giraudoux, *Ondine*. Une femme symptôme pour un homme est donc en rapport avec son mode de jouir de l'inconscient parce qu'il y croit, voire, dans l'amour, il la croit.

Ainsi faut-il corréliser le *juste non-dire* de la fonction père à une femme mise en place non seulement d'objet cause de son désir mais aussi de symptôme-jouissance, en tant qu'il y croit dans l'amour. Ce n'est donc pas au Père Noël qu'il convient que les enfants croient mais à la père-version qui peut les guider dans le rapport entre les sexes. Cette croyance implique qu'au-delà de la mère il y a une femme en position de symptôme du père.

Il ne s'agit pas d'un symptôme ordinaire dans le sens de ce qui est insupportable et dont on veut se débarrasser au plus vite, sinon Lacan aurait parlé de la mégère du père qui, certes, est bien un symptôme. Il s'agit du partenaire comme symptôme réduit à sa part d'ombre inanalysable. La femme-symptôme dépasse la femme interdite par le père car elle introduit à la dimension du *pastoute* et d'abord, comme l'écrit Lacan, de « *pas toute* à lui ¹⁰ » et qu'il reconnaît comme telle. Lorsqu'un homme nie la dimension de *pastoute* d'une femme cela fait généralement retour dans le réel sous la forme d'une jalousie paranoïaque qui peut aller jusqu'à la jalousie de ses propres enfants. Une femme peut elle-même complètement nier la dimension de *pastoute* en centrant son existence sur son objet *a*, son enfant, lorsqu'elle décide seule de ce que doit être son avenir. Il faut relire *La Promesse de l'aube*, récit autobiographique de Romain Gary qui, dès le plus jeune âge, se fait la promesse de devenir l'homme

9. J. Lacan, *R.S.I.*, op. cit., p. 65.

10. J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 466.

important et célèbre que souhaite sa mère. Il faut aussi revoir *Black Swan*, l'histoire filmée de cette jeune ballerine dont la mère a sacrifié sa carrière de danseuse pour faire de sa fille une étoile. Ces mères, par leur désir entièrement causé par leur enfant, unique cause de leur existence, illustrent ce que Lacan appelle le « nommer à », soit le fait qu'un enfant peut être simplement « nommé à être quelque chose ». Il s'appuie sur l'évolution historique en train de s'accomplir lorsqu'il tient son séminaire d'où est extraite cette thèse, soit au fait qu'« à ce Nom-du-Père se substitue une fonction qui n'est autre que celle du nommer-à ¹¹ ». En fait, de 1938 à 1974, Lacan n'aura eu de cesse de nous éclairer sur le déclin du Nom-du-Père et sur sa fonction de symptôme.

La père-version nomme la femme-symptôme comme *pastoute*, favorisant ainsi le détachement de l'enfant de sa mère pour ouvrir au désir. Les sujets qui décident de se régler sur la père-version se donnent la chance de ne pas verser dans le ravalement de la vie amoureuse, qui est toujours rabaissement de la femme en objet sexuel consommable comme n'importe quel objet du marché (d'où mon antipathie pour le Père Noël !), et qui est aussi ravalement du lien amoureux comme ce qui ne compte pas davantage, si l'on s'en tient aux innombrables sites de rencontres : 228 000 « sites de rencontres sérieuses » trouvés en 0,23 secondes sur mon ordinateur (on pourrait finir par y croire, au Père Noël !). Pour ceux qui préfèrent ne pas s'en remettre seulement au Père Noël pour s'orienter dans la construction de leur partenaire symptôme, les éléments que je viens d'apporter peuvent servir d'appui, ils ne sont pas déterminants par eux-mêmes. Ils constituent quelques jalons rendant propices les conditions de départ, que certains enfants peuvent rejeter ou bien surpasser lorsqu'ils font défaut comme l'annoncent les changements radicaux de la famille du XXI^e siècle. « Insondable décision de l'être ¹² », écrit Lacan.

11. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, leçon du 19 mars 1974, inédit.

12. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits, op. cit.*, p. 177.

Lina Velez

La clinique sous transfert et l'institution

La nouvelle organisation dans le champ de la psychiatrie, plus particulièrement dans la pédopsychiatrie, se confronte à un obstacle parce qu'elle remet en question l'objet qui l'a fondée. « Cet objet a été la rationalisation de la folie. La psychiatrie classique lui donna le nom de "Psychose", terme générique, englobant à quelques exceptions toutes les formes de réponses à ce que la pensée ne pouvait accepter, appréhender et intégrer de la rencontre d'un sujet avec la sexualité, qu'il s'agisse du corps propre, de celui de l'autre, de la procréation et de ses conséquences symboliques et sociales ¹. » Les institutions de soins avaient été définies comme un dispositif de protection, d'aide et de soin au plus près de la population. Ainsi, c'est sur la base du concept fondateur de la psychiatrie institutionnelle – celui du transfert – que s'est développée cette politique de secteur. Le transfert est un concept qui ne se limite pas à un procédé technique et qui s'oppose à toute saisie objectivante. Que devient la clinique, celle qui se fait au chevet du malade, quand le mode de gestion qui articule la réforme de la psychiatrie est un mode de gestion compatible ? Quelle est la spécificité des institutions de soins aujourd'hui ? À quoi se trouvent-elles confrontées ?

Malaise dans la clinique institutionnelle

Une institution de soins ne se réduit pas à une structure administrative. Elle est un ensemble vivant inscrit dans une histoire à laquelle chacun peut se référer. Au-delà des réunions et des synthèses, le dynamisme d'une équipe provient de son style, de cette façon spécifique de travailler à plusieurs qui permettra ou non d'analyser,

1. C. Léger, « L'évaluation en psychiatrie », dans *Réseau Institution et Psychanalyse*, hors série, décembre 2012, p. 164.

d'inventer et de construire les conditions d'un changement subjectif des personnes qu'elle accueille.

L'institution s'appuie sur la transmission de son histoire, le temps d'avant lui sert de point d'appui pour légitimer celui d'aujourd'hui. Elle est donc dans une dialectique, toujours en train de se reconstruire, et n'a de cesse d'être remaniée. François Tosquelles disait que tout un travail était nécessaire pour que les institutions ne deviennent pas des établissements, c'est-à-dire des lieux où les échanges seraient figés à partir de ce qui est prescrit par la tradition. Mais ces institutions initiées dans les idéaux des années 1970 ne semblent plus être d'actualité.

La pratique clinique institutionnelle s'est construite dans le temps nécessaire à l'intrication de la clinique avec l'institution. L'institution était vouée à être un outil thérapeutique à partir de l'observation clinique, des conditions d'un déclenchement, des phénomènes élémentaires et de la construction de cas. Ces éléments permettaient de reconnaître les patients en tant que sujets et acteurs de la vie institutionnelle. Qu'en est-il de l'institution d'aujourd'hui ? Depuis quelques années nous assistons au passage d'une pratique centrée sur le malaise du sujet vers une pratique gestionnaire centrée sur le contrôle des actes, des conduites et des comportements. La remise en cause incessante du travail fait que l'institution se trouve aux prises avec de l'immédiateté et en oublie ses propres conditions d'existence. Posons-nous la question suivante : l'organisation proposée actuellement dans un souci de rationalisation des institutions ne serait-elle pas en train de se substituer à l'institution elle-même ? L'institution peut-elle se gérer comme une entreprise ? La question se pose de savoir comment redonner une dimension institutionnelle à une vie collective. Comment réintroduire des conditions institutionnelles conciliables avec le désir du sujet ?

« L'évaluation est un mode par lequel un pouvoir (politique ou administratif, général ou local) exerce son empire sur les savoirs ou les savoir-faire qui président aux différentes activités en prétendant fournir la norme du vrai ². » Nous sommes face à une idéologie de l'évaluation qui tente de normaliser les comportements. Lorsque les cliniciens se mettent à questionner ce modèle, c'est-à-dire cherchent

2. Y.-C. Zarka, dans la revue *Cités*, n° 37, *L'Idéologie de l'évaluation*, Paris, Puf, 2009, p. 4.

à mettre en évidence le conflit d'intérêts que l'évaluation génère, ils sont souvent niés dans la pertinence de leurs propos parce que ces derniers ne relèvent pas du discours ambiant. En exigeant que les cliniciens de l'écoute se transforment en acteurs de l'évaluation, en faisant entrer leurs compétences dans des protocoles et en multipliant les actes qui permettent de légitimer leur travail, un glissement s'est opéré dans lequel les interventions de ces cliniciens sont régulées par une pratique managériale où la gestion semble prendre le pas sur la clinique.

L'appréciation des dispositifs de prise en charge de la détresse psychique est à l'ordre du jour. L'évaluation, surtout si elle est imposée, ne garantit en rien que l'institution de soins soit pensée par ses praticiens, comme lieu d'accueil et comme lieu de réponse à la demande des sujets en souffrance.

Ainsi voudrait se mettre en place une évaluation objective des hommes et de leurs actes, ayant pour finalité d'améliorer la chaîne de production des soins. Elle tente d'effacer ce fait : c'est toujours un sujet qui évalue ; aussi ses jugements et ses croyances toujours subjectifs sont-ils inéliminables des échelles de cotation.

Les enjeux de cette évaluation sont multiples : choix budgétaires opérés par les organismes de contrôle et par les élus, luttes d'influences visant à faire prévaloir une réponse thérapeutique unique.

La conséquence est la remise en cause des pratiques et de leurs références théoriques : les hypothèses de la psychanalyse et le discours analytique.

Prises en étau entre les exigences réglementaires de « bonnes pratiques » et les demandes plus ou moins explicites des tutelles, les institutions sont contraintes de s'adapter, d'inventer des solutions nouvelles aux problèmes actuels qui ne soient pas seulement une soumission aux injonctions scientistes modernes.

Qu'appelle-t-on la clinique dans l'institution de soins ?

C'est à cause d'un point d'insupportable que la pratique collective de l'institution se met en place. Les soins, l'assistance deviennent nécessaires lorsque le délire, l'exclusion menacent la vie du sujet. L'institution vient en place d'un lien social devenu impraticable.

Elle est un lieu qui se positionne en s'appuyant sur ce qu'enseigne la clinique. C'est le réel en jeu dans chaque position subjective. Cette spécificité est en train de disparaître et les questions qui traversent les institutions inscrites dans le champ médico-social et sanitaire sont de moins en moins orientées par le discours analytique.

Être attentif à la parole du patient, c'est maintenir ouvert l'espace de la singularité, bien que les institutions tendent vers un idéal porté par le social qui a tendance à atténuer cette parole. Le sujet de l'inconscient résiste à cela, il veut faire valoir sa singularité, en mettant son grain de sable dans cette machine sociale qui cherche, au fond, à le normaliser. Cette attention à la singularité de chacun renvoie à la clinique différentielle, à la distinction entre psychose et névrose, où l'on ne vise pas à établir un classement, mais plutôt à apprendre de chaque cas, à entendre ses dires dans leur spécificité. C'est donc une volonté de repérer ce qui fait problème pour un sujet dans sa position par rapport à l'autre et au monde.

Or, la dimension du sujet ne semble plus avoir de place quand il s'agit de mettre en œuvre un projet thérapeutique qui repose sur l'évaluation et les protocoles. La menace est bien d'assister à un passage de la technique vers la finalité. Notre époque d'idéologie de l'évaluation ne pouvait pas faire l'économie de l'élaboration d'une mesure des pratiques cliniques.

Par ailleurs, le médico-social et le sanitaire semblent devoir en effet composer avec l'accréditation qui place ainsi les établissements dans un nouveau rôle de prestataire de services soumis à une démarche-qualité efficace et rationnelle. Le risque de ce glissement est de déplacer les priorités, c'est-à-dire que cette démarche-qualité cesse de n'être qu'un outil et devienne un but. Pouvons-nous penser qu'à terme cette modalité se référera davantage au respect de la démarche qu'à l'amélioration des pratiques ? S'il y a un risque à évaluer, il existe un risque encore plus grand à subir les faits sans prétendre les analyser ni les ordonner.

Comment les institutions s'y prennent-elles pour répondre ?

L'évaluation ne contribue pas à une mise en valeur des pratiques ni à des élaborations théoriques issues d'un débat collectif sur les options et les choix qui permettent de penser l'institution.

Outre les enjeux de l'évaluation dans l'institution et sa volonté de se substituer à la clinique, nous nous interrogeons aussi sur la manière dont la clinique conduit à penser l'institution. Pourquoi devient-il difficile de parler de clinique dans l'institution ? Pouvons-nous dire que si l'évaluation semble se constituer comme « un pouvoir supposé savoir », l'une des conséquences est que la clinique sous transfert ne trouve plus sa place dans l'institution ?

Le transfert est un concept de la psychanalyse pour lequel le statut éthique est déterminant. C'est dire que le transfert comme principe de production des phénomènes analysables n'est résorbable dans aucun savoir, ni réductible à des recettes techniques à appliquer. Il s'agit d'analyser en quoi la prise en compte du transfert, rattaché au fait que la psychanalyse est un discours, c'est-à-dire une modalité de lien social, est susceptible de redéfinir ses enjeux dans la clinique.

Quelle est l'actualité du transfert ?

Il y a eu dans la psychiatrie, la psychopathologie et la littérature psychanalytique une dilution de ce concept fondamental. Dans les institutions qui s'orientaient à partir des hypothèses de la psychanalyse, au concept de transfert semble avoir été substitué celui de contre-transfert. Comment expliquer ce déclin relatif du concept de transfert ? Nous n'allons pas développer l'historique de cette problématique. Ce qui nous intéresse ici est d'en montrer les conséquences dans la clinique :

- un rejet rationaliste du transfert a eu lieu comme conséquence du discours de la science. Le transfert semble souvent être considéré comme obscur, imprévisible et non maîtrisable dans ses effets. Le rejet du transfert a entraîné une préférence pour un modèle « mécaniciste » du sujet et de son fonctionnement. Souvent le concept de transfert semble réduit à celui de demande, dans lequel la dimension transférentielle se trouve ravalée.

Un glissement s'est opéré à partir des nouveaux modèles de gestion dans les institutions. Par exemple, la « novlangue ³ » introduit de nouveaux termes qui évaluent le sujet de sa substance et le considèrent

3. Le choix des mots n'est qu'un des procédés langagiers qui consolident la domination. Les « stratégies de domination » ainsi que « la nouvelle vulgate planétaire » de Bourdieu et Wacquant illustrent fort bien le propos.

comme un usager. Cela empêche d'emblée la construction, voire la naissance d'un lien transférentiel ;

- une division oppose le transfert comme relevant du seul patient au contre-transfert en tant qu'il nommerait les réactions affectives conscientes et inconscientes de l'analyste vers son patient. Lacan dans le *Séminaire XI* écrit : « Le transfert est un phénomène où sont inclus ensemble le sujet et le psychanalyste. Le diviser dans les termes de transfert et de contre-transfert, quelle que soit la hardiesse, la désinvolture, des propos qu'on se permet sur ce thème, ce n'est jamais qu'une façon d'éluder ce dont il s'agit ⁴. » En effet, si la psychanalyse n'est pas une simple thérapeutique, ce n'est pas parce que son opération ne produit pas des effets thérapeutiques, ni que tout souci de soin est étranger à son agent : c'est parce qu'elle est indissociablement « expérience de savoir » et « clinique sous transfert », qu'elle vise un au-delà thérapeutique.

Lacan a mis au principe du transfert les fonctions du sujet supposé savoir et de la cause du désir. Le sujet supposé savoir est le pivot du transfert, autrement dit, il faut de l'amour, un amour sans doute laïcisé et au-delà du père, afin de créer un lien. Le lien signifiant est condition de l'élaboration d'un savoir inconscient dans la névrose ; le lien à l'analyste restaure un rapport à l'humanité chez des sujets psychotiques en état de grande exclusion.

Peut-il y avoir une institution sans orientation clinique ?

Le fondement de la clinique est inscrit dans la prise en compte de la structure subjective et de la position du sujet dans son lien à l'Autre. Cette relation est unique et inclassable. Si elle ne se crée pas, l'intervention se réduit à une application. Loin d'inventer, voilà qu'on impose ! Si à la relation transférentielle on réfute sa dimension originale et unique, on technicise la réponse, qui sera inscrite dans le répertoire de la bonne, voire de la meilleure solution.

La référence au transfert dans « D'une question préliminaire... » laisse entendre que la réponse de la part du clinicien comporte une modalité de présence différente dans la psychose. Cela implique une orientation de la pratique qui relativise la croyance dans les vertus

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 210.

thérapeutiques de s'exprimer et de mettre en mots. Pour prendre un exemple, il est clair que l'injure, pour être un moment de parole, n'en comporte pas moins une dimension de passage à l'acte. Avec l'injure, ainsi que, à un moindre degré, avec la moquerie ou avec l'ironie, on remarque que la parole n'est pas disjointe de la jouissance, mais qu'elle en est un vecteur.

Un adolescent qui commence à s'approprier du dispositif institutionnel a été fréquemment l'objet de renvois de l'institution dès son arrivée. Son rapport à l'Autre est souvent caractérisé par des propos insultants qui touchent à la faille de son interlocuteur. Ses propos semblent destituer l'adulte de sa place de sujet supposé savoir. Il semble vouloir méconnaître son interlocuteur, voire l'annuler complètement en se défendant de cet Autre perçu comme envahissant : « Je développe une stratégie pour agresser les adultes sans passer par la violence, sans les frapper comme avant. Donc je les insulte. » Lors d'un autre entretien, il précise que ses renvois avaient dans un premier temps un sens pour lui, mais qu'il a aujourd'hui le sentiment d'être suspendu de l'institution d'une façon injuste : « Je ne comprends pas pourquoi j'ai été suspendu... Vous savez, mon problème c'est l'insolence, pourquoi je suis renvoyé ? Si le directeur continue à me renvoyer, c'est parce que vous ne voulez pas traiter mon problème. » Que nous adresse-t-il ? Il répond dans le transfert à la malveillance en puissance de l'Autre. Les intentions de l'Autre à son égard lui paraissent menaçantes, « ce n'est pas clair », dit-il. Cette situation témoigne d'une difficulté souvent rencontrée dans la clinique : celle de l'écart entre le temps logique du sujet et celui de l'institution. Cet adolescent commence à trouver sa place et à pouvoir se questionner quant à ses symptômes. Il s'inscrit et participe à des activités institutionnelles, ce qu'il ne pouvait pas faire auparavant. Parallèlement, il semble commencer à épuiser les cliniciens. Comme s'il devait en passer par la mise à mal de ces derniers pour amorcer une élaboration psychique. Comme il le fait remarquer lui-même, le recours à la suspension ne semble plus opérant pour lui.

Le travail à l'intérieur de l'institution requiert la construction permanente de la clinique. Qu'est-ce que ce sujet vient questionner dans son rapport à l'Autre ? S'adresse-t-il à un sujet supposé savoir cause du désir ? Ou le savoir est-il plutôt de son côté ? Quelle position occupe le clinicien-analyste ? La nécessité d'un travail d'élaboration

clinique nous met dans une position qui exige la mise en commun, la mise en question réciproque des expériences et des hypothèses, une exigence qui nous met dans une position d'apprentissage face à la psychose.

Nous pouvons dire que si l'objet de travail n'est plus à sa place, nous voyons combien il devient difficile de conserver la possibilité de parler des sujets et d'éviter leur exclusion. Les réunions ne servent plus qu'à parler de thèmes divers et variés qui n'abordent plus le réel de la clinique.

L'orientation d'un travail clinique ne peut pas être dictée par les procédures de la certification. La clinique nous ramène toujours « au chevet du malade » et définit notre relation au sujet.

La question du positionnement de chaque clinicien est importante et peut être interrogée à partir de deux axes : ils peuvent se satisfaire d'une position dominante des tenants du savoir, ou bien ils s'engagent dans un processus permanent de délogement des certitudes. Leur questionnement les amène à accéder à une clinique du détail, une clinique fine, précise et subtile, pour que la scène institutionnelle puisse se remplir des bricolages de chacun (sujets comme intervenants) et se dégage du risque du savoir prêt-à-porter qui guette chacun de nous.

L'inversion des modalités de travail qui placent le triomphe du rationalisme sur l'exception humaine présentera une fausse réponse aux problèmes avant même que la question ne soit posée. La prise en compte du transfert peut-elle permettre d'aller au-delà de l'évaluation et de retrouver les enjeux d'une clinique fondée sur la singularité, la contingence et l'imprédictibilité, à partir de laquelle chaque clinicien doit, à partir de sa position et son désir, « réinventer la façon dont la psychanalyse peut durer ⁵ » ?

5. J. Lacan, « 9^e congrès de l'ECF sur la transmission », *Lettre de l'ECF*, n° 25, volume 2, 1979, p. 219-220.

Chronique

Claude Léger

Petite annonce

Il n'y a pas que des petits riens dans la vie...

Nous ¹ nous attelons cette fois-ci à une grosse affaire. Pensez...

Le CO de l'EPFCL nous a chargés ou plutôt : sollicités – et nous avons accepté, en remerciant de l'honneur qu'on nous faisait – pour organiser les prochaines journées nationales, le 30 novembre et le 1^{er} décembre prochains, à la maison de la Chimie, dont le thème sera : *Les pères au XXI^e siècle*.

Voici une page qui se veut un exemple d'interactivité désintéressée. En effet, l'auteur de la chronique qui occupe habituellement la fin du *Mensuel* offre dorénavant ces pages, ou un morceau de page à partager avec des collègues, entre bons camarades, à ceux qui voudront contribuer à enrichir le thème des Journées avec une notule, une citation inspirée, si possible issue d'un ouvrage original et non pas d'un site de citations Google, une référence bibliographique, vérifiée ailleurs que sur Wikipédia, mais aussi une référence filmographique, scénographique, chorégraphique ou tout simplement graphique.

Il n'est pas interdit de proposer un trait d'esprit en français, un *Witz* en allemand, un *joke* en anglais, etc. Mais, attention ! Nous ne sommes ni au *Canard enchaîné*, ni dans l'*Almanach Vermot*. Les mauvais calembours, du genre « L'apéro 21^e ciel » ou « Les deux font les pères », ne seront pas acceptés.

Par ailleurs, il est déconseillé de traiter la question de la paternité par un coup de balai. Par exemple, une note de lecture comme celle qui suit sera immanquablement refusée :

1. Le comité scientifique des Journées, composé de Brigitte Hatat, Claude Léger (responsable des Journées), Bernard Nominé, Colette Sepel, Jacques Tréhot.

Alexander Mitscherlich, *Vers une société sans pères*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1969.

(Essai sur la radicalité, de la part d'un psychanalyste proche de l'école de Francfort. Du même acabit que Éros et Civilisation de Herbert Marcuse.)

C'est trop facile !

Dans l'attente de découvrir vos trouvailles ² et d'enrichir le débat...

10 avril 2013

2. À adresser à Claude Léger : claudeleger@club-internet.fr

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

