

Directrice de la publication

Anita Izcovich

Responsable éditoriale

Nadine Naïtali

Comité éditorial

Françoise Babeau

Roseline Dantan

Olivia Dauverchain

Francis Dombret

Jacques Gayard

Stéphanie Le Blan

Anne Meunier

Thérèse Thévenard

Maquette

Jérôme Laffay

Mise en pages

Isabelle Calas



sommaire du n° 50, mars 2010

5 Irène Tu Ton : Introduction

Séminaire École 2009-2010 :

Le réel dans la cure, ses incidences dans la passe et l'École

9 Marc Strauss : Après Buenos Aires

18 Bernard Nominé : Plus on est de saints, plus on rit

27 Michel Bousseyroux : Du mathème au poème, quel réel ?

REP : Réseau enfants et et psychanalyse

39 Armando Cote : La fiction ou la vie

Autres textes

49 Éliane Pamart : Les identifications chez Freud
avec la lecture de Lacan

Chronique

Petits riens

61 Claude Léger

Irène Tu Ton

Introduction

« Ah, quelle communauté extraordinaire nous formerions si chacun de nous pouvait rire de ce qui le blesse ! Il me semble que c'est vers cet horizon que la passe pourrait nous orienter, si cela était possible. »

Si ce propos de Bernard Nominé prête à sourire car nous nous sentons d'emblée concernés, il n'en est pas moins à considérer sérieusement. Il est tiré d'un des premiers exposés prononcés dans le cadre du séminaire École de cette année 2009-2010, qui a pour objet « Le réel dans la cure, ses incidences dans la passe et l'École ». Nous allons le découvrir dans ce numéro du *Mensuel* ainsi que deux autres, de Marc Strauss et de Michel Bousseyroux.

Marc Strauss introduit le thème choisi en proposant de se faire « le passeur » des journées de la Première Rencontre internationale de l'EPFCL, qui ont eu lieu à Buenos Aires les 28 et 29 août 2009. Le passeur « de ce qui s'y est élaboré [...] mais pas seulement », de ce qui lui est apparu « comme les points vifs [...] de notre communauté, et par là [pour] les relancer à la réflexion ». Ces points, quels sont-ils ? Ils concernent « l'inconscient réel », concept lacanien (développé par Colette Soler dans son récent ouvrage intitulé *Lacan, l'inconscient réinventé*) qui ouvre sur des questions majeures telles qu'« un savoir qui fait trou dans le savoir... un savoir-faire avec la jouissance qui est la signature insue de chacun dans ce qui fait sa singularité ». Et aussi « l'inconscient réel [...] nous laisse sans amitié aucune, dans une singularité à soi-même [...] ce soi ne nous fait pas un toit ».

Dans cette logique, une École qui ne soit pas « une maison », mais, comme à Buenos Aires, une « communauté de ceux qui se demandent comment ils font communauté », c'est-à-dire qui interroge « l'impossible à dire ce qu'est l'expérience ».

Dans son abord du réel, Bernard Nominé part de la formule de Lacan « Plus on est de saints, plus on rit », pour mettre en tension la position du saint, celle du fou et celle de l'analyste. Si le saint et le fou sont dans des positions proches quant à la vérité, c'est à « débar-rasser [le saint] de sa version religieuse » que Lacan peut le proposer comme « modèle pour la fonction de l'analyste ». Il s'inspire ici de *L'Homme de cour* de Baltazar Gracián, où ce dernier traite de la sainteté en termes de laïcité et non de religion. Bernard Nominé fait équivaloir ce renoncement au religieux chez le saint à « la chute d'une identification idéale et l'émergence d'une position de jouissance spécifique qu'elle occultait », dans les témoignages de la passe qui l'ont convaincu.

Michel Bousseyroux analyse le concept de réel à travers différents temps de l'enseignement de Lacan. Il en donne une approche logique, puis topologique et enfin poématique.

Les textes qui suivent, bien que ne s'inscrivant pas dans le cadre du séminaire École, traitent également du réel.

Éliane Pamart décrit trois modes d'identification qui selon Freud « sont à l'origine de la constitution de chaque sujet ». Elle les distingue de l'identification au symptôme, qui pour Lacan signe la fin de l'analyse. Elle interroge le statut de l'acte analytique à la fin de la cure, dans le contrôle, ainsi que dans le dispositif de la passe.

Sous la rubrique « Réseau, enfants et psychanalyse », Armando Cote présente une analyse très fine d'enfants ayant vécu des traumatismes, des expériences hors du commun. Afin d'étayer son propos, il s'appuie également sur le récit autobiographique du psychanalyste et écrivain Philippe Grimbert. Il souligne comment, pour ces enfants, le jeu, « les fictions, les fantaisies, [...] rendent compte de l'inconscient réel, c'est-à-dire d'un impossible à dire et à voir qui n'a pas de sens mais peuple notre quotidien ». Selon lui, la fiction « produit un tour de force » consistant à « tirer une partie de jouissance, du plaisir, là où il n'y en avait pas ».

Enfin, dans sa réflexion sur les « Petits riens », Claude Léger nous invite sous la verrière du Grand Palais, à cheminer dans l'exposition de Christian Boltanski, intitulée *Personnes*, que ce dernier a souhaitée à l'image de l'enfer de Dante. N'avons-nous pas là une autre version du réel ?

Séminaire École 2009-2010

Le réel dans la cure,
ses incidences dans la passe
et l'École

Marc Strauss

Après Buenos Aires *

La communauté de ceux qui se demandent comment ils font communauté. C'est ainsi que je résume l'impression générale que j'ai retirée de cette rencontre de l'École, première du nom, qui s'est tenue fin juillet. Elle s'est tenue à Buenos Aires puisque, comme vous le savez, si l'IF, l'Internationale des Forums, regroupe nombre de forums locaux, l'École est d'emblée internationale.

La communauté de ceux qui se demandent comment ils font communauté est une formulation qui peut paraître ironique, mais l'entendre ainsi serait une erreur. Si j'avais dit : « La communauté qui se demande comment faire communauté », alors oui, j'aurais mis l'accent sur la dimension de sottise inhérente à toute méconnaissance active, en l'occurrence la méconnaissance de ceux qui ne se rendent pas compte de ce qu'ils font, alors même qu'ils le font en se demandant comment le faire. C'est que personne parmi les intervenants de Buenos Aires n'a mis en doute ni la nécessité de l'École, ni le fait que nous fassions bien École... quitte à s'interroger sur la façon de mieux faire.

Mais la formule prête à sourire, je le suppose en tout cas. Ce sourire n'est-il pas celui de la sympathie que l'on éprouve pour quelqu'un qui démontre ne pas se satisfaire des limites qui lui sont imposées, pour ceux qui ne se disent pas vainqueurs mais ne s'avouent pas pour autant vaincus ? Un sourire de sympathie parce que c'est un exercice qui n'a rien de nécessaire et dont il n'est pas sûr que le résultat, s'il y en a un, soit à la hauteur de l'énergie qui lui est consacrée. En effet, les analystes de l'EPFCL font communauté, se connaissent et s'apprécient... dans l'ensemble ; ils ont des intérêts et des objectifs communs, autant matériels qu'intellectuels ; que veulent-ils

* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 12 novembre 2009.

de plus ? Pourquoi ne s'en satisfont-ils pas ? S'ils s'en satisfaisaient, c'est très simple, ils formeraient un groupe ; un groupe mais pas pour autant une École, car ils ne s'interrogeraient pas sur ce qui les réunit, ils le sauraient.

Mais enfin, pourra-t-on m'objecter, justement ils savent ce qui les réunit : la psychanalyse, une expérience, sa transmission, et aussi la référence théorique à cette expérience, cristallisée pour eux par les noms de Freud et de Lacan.

Néanmoins, tant l'expérience elle-même que les théories qui en rendent compte ne peuvent tout dire de ce qui les fonde et les vérifie. Il y a un reste, un manque, un impossible à dire ce qu'est l'expérience, à le dire d'une façon qui vaudrait universellement, pour tous, et qui permettrait de la qualifier comme adéquate avec certitude. Sans cette impossibilité, une procédure en vérification de conformité suffirait et il n'y aurait pas besoin de la passe. Il y a aussi un reste, un manque, un impossible à dire ce qu'il convient de penser d'une élaboration analytique quand elle est inédite. Nous pouvons éventuellement constater qu'elle est conforme ou à l'inverse contradictoire avec un savoir qui nous paraissait préalablement assuré, et indiscutable parce que jusqu'alors indiscuté.

De cette indécision de structure, nous pourrions nous contenter de déduire que nous ne pouvons rien décider, rien trancher et, que c'est cela même qui nous caractérise comme psychanalystes, à l'image du sujet barré, toujours élusif, donc évasif. Reste que Lacan a durement critiqué ceux qui laissent les choses indécises, nommément les passeurs qui ce faisant se déshonorent, pas moins. C'est que, je l'ai dit, il n'y avait nulle indécision à Buenos Aires sur le fait que nous formons bien une École, et nulle indécision non plus dans le fait que cette École a nommé des AME et des AE.

Ainsi, en proposant de parler de Buenos Aires pour introduire notre séminaire École de cette année, je souhaitais certes me faire le passeur de ce qui s'y était élaboré à destination de ceux qui n'avaient pu traverser l'Atlantique à ce moment, mais pas seulement. C'était aussi pour me faire le passeur de ce qui m'y apparaîtrait comme les points vifs du travail de notre communauté, et par là les relancer à la réflexion. D'où la forme de mon exposé, qui ne peut et ne veut prendre la forme d'un compte-rendu résumé de ce que chacun y a

dit, et qui par là encourt le risque de démontrer que non seulement je n'ai pas tout entendu, mais que j'ai mal entendu.

Je me suis en effet rendu à Buenos Aires avec une question précise. Celle-ci : depuis le temps, qui n'est pas si long, mais qui commence à compter, depuis le temps que nous parlons ici même de l'inconscient réel, que sous l'impulsion de Colette Soler nous réinterrogeons ce court texte de 1976, la « Préface à l'édition anglaise des *Écrits* ¹ », depuis ce temps que nous y travaillons donc, quelles en sont les conséquences sur notre fonctionnement, que ce soit dans le cadre de la cure comme dans celui de notre communauté avec ses dispositifs, au premier chef la passe qui en fait le raccord ? Vous reconnaissez là le thème de notre séminaire de cette année : « Le réel dans la cure, ses incidences dans la passe et l'École ».

Autrement dit, y a-t-il des conséquences de ces élaborations nouvelles telles qu'elles apportent des modifications dans notre façon d'enseigner, dans notre façon de mener les cures, dans notre façon de faire fonctionner le dispositif de la passe, cela depuis les demandes qu'il accueille jusqu'aux nominations auxquelles il donne lieu ?

Eh bien, premier point, j'ai constaté que tout le monde se posait la même question. Cela prouve déjà qu'elle s'est imposée à notre communauté, tout comme se sont imposés à tous l'étude et le commentaire de ce petit texte qui la supporte, ladite préface. Nombre d'exposés en effet y ont fait référence, aussi bien pour l'articuler à d'autres textes de Lacan que pour y trouver de nouvelles indications.

Tous, oui, tous, même si le « tous » est assez mal vu chez nous, sont partis de ce que nous dit le début de ce texte : il y a un savoir. Mais un savoir sans sujet. Je vous rappelle : « Quand l'esp d'un laps [...] n'a plus aucune portée de sens (ou interprétation), alors seulement on est sûr qu'on est dans l'inconscient. On le sait, soi ². » Un savoir sans sujet, mais savoir d'un « on » qui n'est autre que soi, un soi-même qui est séparé du « je », du « je-moi », que je suis aussi. C'est d'ailleurs ce que nous précise la phrase suivante : « [...] il suffit que s'y fasse attention pour qu'on en sorte. Pas d'amitié n'est là qui cet inconscient le supporte ». Cette phrase n'est pas sans rappeler

1. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571.

2. *Ibid.*

celle dont Lacan a qualifié les psychanalystes : « les tenants d'un savoir dont ils ne peuvent s'entretenir ». Mais la préface en dit plus : non seulement pas d'amitié entre les psychanalystes, mais pas d'amitié non plus avec soi-même, ce qui n'empêche pas la certitude, une certitude qui se passe donc de ce support d'amitié, c'est-à-dire du semblable.

Tous sont partis des questions qu'implique cette aporie :

1. Il y a un savoir – on ne peut pas s'en entretenir puisque y prêter attention est en sortir, donc le manquer ;

2. Pour parler de psychanalyse, qu'il s'agisse de l'expérience ou de théorie, comme ici, il faut bien pourtant que s'y prête attention.

Donc, il y a un savoir auquel aboutit l'expérience, mais il ne peut que s'affirmer, il n'est pas articulable. D'où les questions, les sept questions qui ont été à mon sens énoncées à Buenos Aires. En voici la liste :

1. Sur le procédé analytique, la conduite de la cure : ce savoir, côté analyste d'abord, comment détermine-t-il son action auprès de l'analysant, et, côté analysant ensuite, comment y arrive-t-il, à son « on le sait » ?

2. Sur les effets de la butée du sujet analysant sur ce savoir, donc sur ses conséquences, que nous pouvons dire cliniques, autant dans la vie même du sujet que dans le rapport qu'il va entretenir avec la psychanalyse ;

3. Sur la preuve qu'un sujet pense pouvoir avancer pour démontrer, faire entendre qu'il a touché un tel savoir ;

4. Et, corrélativement, sur ce qui va pouvoir faire preuve de la validité de sa certitude de savoir auprès de ceux qui sont supposés pouvoir en juger ;

5. Sur les motifs qui peuvent pousser un sujet à faire état auprès d'autres de cette rencontre ;

6. Sur l'intérêt des analystes à ce qu'un tel sujet témoigne de ce qui lui est arrivé ;

7. Sur enfin le statut que nous donnons à la théorie et à son enseignement, que ce soit en position d'enseignant ou d'élève, ce dernier point étant moins souvent développé, il me semble.

Toutes ces questions partent d'un point commun qui est un trou, un savoir qui fait trou dans le savoir, ou, pour le dire de façon moins provocante, un savoir autre que la connaissance, un savoir-faire avec la jouissance qui est la signature insue de chacun dans ce qui fait sa singularité. Ce savoir n'est pas pour autant un instinct. Je fais là référence à ce que dans les *Écrits* Lacan dit de l'instinct : un savoir que l'on admire de n'être pas une connaissance. L'instinct, on sait à quoi ça sert : à survivre et à se reproduire d'une façon adéquate à celle de son espèce. Rien de tel avec l'inconscient réel, qui ne nous dit rien de ce que nous devons faire pour le bien, le nôtre ou celui de l'espèce ; au contraire de l'instinct, l'inconscient réel nous sépare du troupeau, nous laisse sans amitié aucune, dans une singularité à soi-même dont nous ne pouvons même pas faire notre pavillon, que ce soit au sens du drapeau ou à celui du pavillon de banlieue ; ce soi ne nous fait pas un toit, avec un *t*, si vous me permettez ce jeu un peu forcé. Je m'y autorise en tout cas en souvenir de ce très efficace chef de bande qui m'expliquait, pour justifier son usage institutionnel du transfert, que les psychanalystes avaient besoin d'une maison et qu'il la leur construisait. L'avantage d'une telle formule, c'est qu'elle résume de façon simple un débat qui autrement pourrait être obscur. La réponse à la question de savoir si les psychanalystes ont besoin d'une maison ne souffre de réponse que par oui ou par non, pas de *mobil-home* qui tienne là comme demi-mesure conciliatrice. Et j'ajoute qu'une base d'opération – celle que Lacan voulait que soit son École – n'est pas plus une maison que les dispositifs d'École dont nous assurons notre fonctionnement. Je ne crois pas qu'il s'agisse là d'une simple affaire de mots, pas plus en tout cas que la trace du collier sur le cou du chien dans la fable. Mario Binasco justement nous a montré comment la compagnie des analystes ne pouvait pas plus faire maison que l'inconscient de chacun ne lui fait maison à lui-même, sauf bien sûr à faire compagnie d'analystes déniaient l'inconscient, ce qui, nous le savons, existe aussi.

Nous avons donc parlé à Buenos Aires du trou et de ses conséquences nécessaires dans la cure et l'École. Ainsi, par exemple, une belle formule – belle parce qu'elle résume clairement une problématique répartie dans nombre d'interventions – de Gabriel Lombardi : « L'École prend en charge le déficit structural du didacticien. » Lombardi a déployé dans leur détail les trois points de négativité qui

constituent ce déficit : l'incurable du symptôme, le déni qu'implique tout acte, l'impossibilité de l'analyste à édicter la fin. Ainsi la mise en relation de la structure de l'École avec les formules de la sexualité, des deux côtés, homme comme femme, par Pep Monseny. Ainsi enfin, bien qu'il me soit possible d'en citer encore d'autres, vous vous reporterez aux textes diffusés sur notre site, Jacques Adam qui a accentué un « laissez-passer » qui concerne autant l'analyste durant la cure que l'École par son dispositif de la passe.

Nous avons interrogé les conséquences de l'ex-sistence de ce trou, et aussi ce qui se manifeste à sa place, qu'il ne faut pas négliger. Nous les avons interrogées dans ce qui constitue la communauté d'École, et la formule de Lacan des « épars désassortis » est revenue souvent. Nous les avons interrogées dans la cure, avec, par exemple, le témoignage de notre AE sud-américaine Silvia Frano ; nous les avons interrogées dans le dispositif de la passe, mettant l'accent, selon le titre de l'exposé de Sol Aparicio, sur le non-savoir des cartels de la passe. Avec Colette Sepel, la mise en fonction de ce non-savoir au service de la transmission a été interrogée au niveau de cet autre dispositif qu'est la présentation de malade. Et Sidi Asofaré a interrogé le statut même d'un enseignement qui se voudrait de psychanalyse. Colette Soler a montré comment l'apport de Lacan non seulement ne permet pas mais interdit à un sujet, pour des raisons de structure, de dire aussi bien l'objet qu'il est que la lettre qui fait sa marque. Elle est allée jusqu'à laisser entendre, et là nous sommes dans une dimension on ne peut plus concrète, que les cartels de la passe avaient pu se fourvoyer en cherchant dans le discours des passants ce qui de structure y est introuvable. Elle a avancé aussi que des manifestations de la fin peuvent être prises comme des signes d'une analyse inaboutie. Une telle remarque met assez sévèrement en cause notre pente « naturelle » à encourager les passants, voire nos analysants, à « en dire plus, encore un peu plus ». Et il est vrai qu'on peut toujours en dire plus. La question n'est plus celle-là, mais est celle de savoir alors reconnaître l'impossible d'en dire plus.

La difficulté inhérente à parler d'un trou dans ce qui peut se dire, la difficulté d'en parler sans en même temps le recouvrir, le dénier, n'a pas été contournée. En effet, on peut parler à perte de vue d'un trou comme du reste, changer les paroles de sa chanson en gardant l'air, sur le mode : avant je croyais savoir, mais maintenant je

sais. Non seulement nous pouvons y reconnaître un avatar du destin des théories sexuelles infantiles de Freud, toujours placées sous le signe de la découverte définitive avant que d'échouer sur leur inévitable démenti, mais surtout nous pouvons déjà entendre, car, nous le savons, les nouvelles vont vite, des choses qui ressemblent à : « Avant, je croyais savoir et cherchais le fin mot dans l'objet de mon fantasme, mais maintenant, Dieu merci, je sais que ce fin mot n'est que le mirage d'un masque au trou. Ouf, tout est dit, enfin... »

Ce qui est vrai au niveau de chacun l'est aussi au niveau du collectif. Ainsi, les institutions analytiques sont supposées se distinguer par ce qu'elles se refusent. Elles se refusent ce qui fait pour une foule satisfaction, satisfaction-bouchon du manque, la liesse collective. Elles se la refusent parce que c'est ce que se refusent ses membres, chacun pour lui-même. Certaines associations peuvent tenter de la cantonner à des moments de fête. Mais nous savons que, de n'avoir pas la limite d'un corps, rien ne se contient plus mal dans une foule que ses effets, qui ne peuvent qu'être renforcés ou brisés. Le vrai problème, c'est que la liesse collective peut tout à fait être actionnée en usant de signifiants analytiques. C'est pourquoi certaines institutions, dans une impudeur extrême, en font leur fonds de commerce. Ces dernières sont non plus les vecteurs de la révolution permanente du temps de la jeunesse de leurs leaders, mais les vecteurs de liesse permanente, elles s'en réclament et même s'en justifient comme analytiques. Cela permet à ceux dont la jouissance est de créer et d'alimenter ce phénomène d'embrouiller ceux-là que le même phénomène continue de gratouiller, puisque c'est d'en être chatouillés, et inconfortablement, que souvent ils ont demandé à parler à « quelqu'un d'autre », à un analyste.

La difficulté de marquer la présence du manque dans le corps du collectif n'a donc pas été éludée à Buenos Aires et c'est pourquoi je ne m'arrêterai pas tout de suite, même si j'approche de la fin de mon texte. Ce n'est pas parce que le manque ne peut se dire, s'articuler, que la levée de son masque n'a pas de conséquence. Celle d'un savoir-soi qui se manifeste non par des énoncés mais dans les énoncés, par une marque qui est affect. Un affect de satisfaction. Aurai-je le mauvais esprit de demander si à la fin d'une analyse le sujet se satisfait de lui-même, comme il s'autorise de lui-même ? Pourquoi pas, si je m'objecte que c'est non pas le sujet qui se satisfait, mais le

parlêtre ; dans la satisfaction irréductible du symptôme, le sujet n'y est pas comme « Je ». Est-ce dire que cet exil est irrémédiable ? D'une certaine façon oui, le parlêtre, sujet réel, et le sujet barré de l'inconscient ne se rejoindront jamais à la même place, ils s'excluent mutuellement, nous l'avons vu.

Néanmoins, il est possible de ne pas garder cela pour soi, pour le soi qui sait. Et c'est pour cela que Lacan, dans la suite du texte, interroge la raison qui peut pousser un sujet à être analyste, c'est-à-dire quand même à faire attention à l'inconscient. Il évoque la procédure de la passe, le témoignage donc de ce qui a mis un terme au mirage de la vérité menteuse pour un analysant. N'est-ce pas qu'il y a aussi une satisfaction dans le fait de dire, de dire ce qui s'est passé, de bien dire, comme nous disons, d'en rendre compte, pour ne pas dire de comprendre, car, justement, nous savons qu'une compréhension sans reste fera toujours défaut. Peut-être est-ce le seul moyen pour que cette satisfaction du soi-parlêtre, dégagée par l'analyse, se fasse satisfaction du sujet ? Un moyen qui, comme pour tout ce qui chez Lacan relève de la subjectivation, et au premier chef le stade du miroir, passe par l'autre ; par les autres même : l'autre semblable, le passeur à qui le « on » peut parler, l'Autre de la psychanalyse, qui nomme. Sauf que, à l'inverse du stade du miroir, cet Autre ne nomme pas une image ; pas non plus un corps, mais un trait singulier dont l'analyse a permis la mise en fonction. C'est pourquoi la satisfaction de la fin est double, il y a celle du parlêtre, qui peut très bien perdurer à l'insatisfaction du sujet, ou à son ignorance, mais qui se manifeste par ses effets singuliers, et il y a celle du sujet, qui ne peut se faire qu'à passer par les autres, à condition que l'un comme les autres veuillent bien la laisser passer, pour reprendre l'expression de Jaques Adam.

Pour tenter d'illustrer ce que je dis, reprenons le parallèle qu'a fait Lacan entre la structure de la passe et celle du *Witz*. Un mot d'esprit me fait rire, je sais que je ris avant de savoir ce qui m'a fait rire, et même je peux être très empêtré pour arriver à bien dire ce qui a causé mon rire. Je peux ensuite me contenter de ce rire, garder le *Witz* pour moi, ou l'oublier, ce qui revient au même ; mais je peux aussi, c'est presque nécessaire, vouloir rire encore, du plaisir que j'aurais à le raconter à d'autres et à les faire rire. Certes, ce faisant, je deviens moteur du rire, mais je n'en sais pas plus sur la raison du rire. C'est

pourquoi, après avoir ri avec les autres, je peux encore, autre satisfaction, troisième, et qui cette fois n'a rien de nécessaire, m'amuser quelque peu avec ce *Witz*, en re-cherchant avec ceux qui ont ri avec moi le savoir qu'il recèle. Rechercher avec eux, car s'ils ont ri cela prouve qu'ils n'en savaient rien encore eux non plus, de ce savoir. Et bien sûr, en procédant ainsi, on trouve des choses, ce qui prouve qu'à défaut de maison une École a besoin de cartels. J'ajouterai que faire fond de l'instant du rire pour en extraire le savoir, fût-il collectif, est une option qui s'oppose strictement à la liesse de la foule.

Et voilà pourquoi, vous le savez car Lacan nous l'a énoncé sous la forme d'un slogan inoubliable, « Plus on est de saints... », attention, pas « plus on est de théologiens », mais : « Plus on est de saints, plus on rit. »

Bernard Nominé

Plus on est de saints, plus on rit *

J'ai choisi comme point de départ la formule de Lacan sur laquelle Marc Strauss a terminé la dernière fois. Il avait repris la question de la passe et de sa structure de *Witz*, faisant valoir que le mot d'esprit fait lien social. Marc nous rappelait que ce qui pousse à raconter à son tour la blague que l'on vient d'entendre, c'est une certaine forme de manque à savoir que l'on espère dépasser en répétant l'expérience auprès d'un autre. Deuxième satisfaction donc. Mais il rajoutait une troisième satisfaction possible, distincte de la satisfaction due à la seule répétition, une satisfaction à rechercher avec le semblable qui a ri le savoir recélé dans le mot d'esprit.

Plus on est de fous, plus on rit. C'est la formule consacrée pour désigner le plaisir dû à la seule répétition. Mais le *Witz* de Lacan, *plus on est de saints, plus on rit*, nous fait entendre autre chose, cette autre satisfaction que Marc nous invitait à distinguer et qui correspondrait à ce qui peut se passer dans une école de psychanalyse qui s'est dotée de la passe.

Plus on est de saints, plus on rit, la formule nous fait entendre que fou et saint, c'est la même chose. Mais, proférée par Lacan, cette formule met aussi, implicitement, le psychanalyste dans la série.

Que le fou rie, d'accord, mais que le saint rie, c'est déjà moins évident, mais, Lacan s'en explique dans *Télévision*, on le verra tout à l'heure, le saint se moque des convenances et de la justice distributive.

Cette équivalence que Lacan nous fait entendre entre la position du saint et celle du fou est assez classique. Tous deux sont dans des positions voisines par rapport à la vérité. J'emprunte à Christian Bobin cette précision : « Au départ le fou et le saint ont cette même insensée prétention de la vérité. Je dis le vrai donc je ne suis pas fou

* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 10 décembre 2009.

dit le fou. Je dis le vrai mais je ne suis pas vrai dit le saint. Je ne suis pas saint dit le saint, seul Dieu l'est à qui je vous renvoie ¹. » Le saint ne se prend pas pour un saint, c'est là toute la différence. Le saint a Dieu comme référence. Le fou, lui, est dans l'autoréférence.

Et le psychanalyste ? Qu'est-ce qui le garantit contre l'autoréférence ? C'est une question épineuse et c'est pour tenter d'y apporter une réponse que Lacan a inventé le dispositif de la passe. Je ne vais pas insister sur ce point, mais le dispositif même du témoignage adressé au cartel *via* les passeurs est fait pour éviter l'autoréférence. Il introduit la tierce personne et c'est cela notamment qui a fait dire à Lacan que sa proposition de la passe se fondait sur le modèle du trait d'esprit.

Il est certain que la passe telle qu'on l'imagine, c'est ce moment qui aurait fait passer un sujet d'un état à un autre de façon nette. Qu'il y ait un avant et un après qui ne lui soit pas identique. Et qu'au principe de ce moment il y ait eu une trouvaille, une surprise. C'est dans cette optique que l'on a accentué la similitude de structure entre la passe et le *Witz*, non seulement à partir de la nécessité de la personne tierce mais aussi pour son côté éclair.

Mais enfin, cette surprise que l'on attendrait tant à la fin, en quoi serait-elle différente de celle que nous attendons tous les jours dans notre pratique ? Et nous savons bien que si nous ne la rencontrons pas plus souvent, nous en sommes les premiers responsables. J'aime beaucoup cette réflexion de Lacan disant que le transfert était toujours pour lui un sujet d'émerveillement. Il disait ça à 71 ans, après quarante ans de pratique. Alors, attendre de la passe qu'elle nous surprenne et se lamenter que ça ne vienne pas, c'est peut-être une attitude à revoir, à questionner en tout cas.

À l'époque où l'on avait accentué la structure de *Witz* de la passe, un AE nommé du temps de l'ECF – il faut dire que c'était un Belge – a même été jusqu'à écrire un texte intitulé : « Pourquoi la passe fait rire ? ». Pointe de l'humour belge peut-être, mais qui ne m'a pas convaincu du comique de la chose. Tout au plus peut-on sourire de voir les contorsions faites par chaque passant pour adapter la clinique du témoignage aux idéaux en vigueur. À l'époque c'était très à la mode de parler du mot d'esprit. À une autre époque la passe était

1. C. Bobin, *Le très-bas*, Paris, Gallimard, 2007.

pensée comme traversée du fantasme, et chaque passant essayait de convaincre le cartel qu'il avait bien traversé son fantasme, comme il faut, c'est-à-dire bien dans les clous.

On pourrait se désoler de cette inévitable tendance à se conformer aux idéaux. Les uns produisent des voies canoniques et les autres se pressent à s'y conformer, et ainsi tous contribuent à faire colle, groupe, Église, bref, à combler le manque à savoir ce qui se transmet dans la psychanalyse. Plutôt que de s'en désoler, je crois qu'il faut prendre le parti d'en rire et je vous le dis après avoir lu ceci sous la plume de Bernard Sichère : « Je ris de nous, butés sur nos défenses, sur nos dénis, sur nos envies et sur nos peurs, comme si nous ne savions pas que la vérité que nous cherchons, qui nous travaille, qui nous fait jouir et qui nous fait écrire, ne fait qu'un avec le chant prolongé de notre blessure ². »

Ah, quelle communauté extraordinaire nous formerions si chacun de nous pouvait rire de ce qui le blesse ! Il me semble que c'est vers cet horizon que la passe pourrait nous orienter, si cela était possible. La passe n'est-elle pas avant tout une réconciliation avec son prochain, non pas son semblable, son voisin, mais ce qu'il y a de plus proche en chacun de nous, ce qui nous blesse et que nous haïssions avant d'entreprendre une analyse ? C'est de cette façon que Lacan fait fonctionner la maxime chrétienne dans son séminaire sur l'éthique. « [...] qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ³ ? ». C'est ce qui doit être atteint à la fin d'une analyse : que l'analysant se sache, soi, dans cette part profonde de lui, proche de la Chose. C'est sur point que Lacan se base pour faire le parallèle entre la position de l'analyste et celle du saint. En effet, c'est ce cœur de l'être que vise l'extase mystique, vibrant à l'*agapè* divine.

À ce propos, si vous lisez Nygren, vous y verrez un point de vue original sur l'amour du prochain. Dans l'optique de l'*agapè*, l'amour du prochain n'est plus à considérer comme le comble de la charité, pour un sujet vertueux, une bonne âme, qui veut par là plaire à Dieu en suivant son précepte. Selon Nygren, l'amour du prochain est une manifestation de l'*agapè*. En ce sens que le prochain n'a pas les

2. B. Sichère, *Le Moment lacanien*, Paris, Grasset, 1983, p. 234.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique*, Paris, Seuil, 1986, p. 219.

caractères d'un objet d'amour au sens de l'éros. Il n'est pas naturellement désirable. Il ne peut devenir objet d'amour que si l'*agapè* divine tombe sur lui. Ainsi, celui qui pratique l'amour du prochain n'y est subjectivement pour rien, c'est l'*agapè* divine qui se manifeste à travers lui, il n'en est que le relais – nous, nous dirions qu'il s'en fait l'agent – s'il n'y fait pas obstacle. En ce sens, Freud avait raison quand il disait que ce précepte chrétien est inhumain, car l'amour pour le prochain n'est pas un amour humain, c'est l'*agapè*, l'amour divin. C'est pour cela qu'on ne peut pas en faire un précepte. Il n'y aurait aucune raison logique d'en faire une vertu humaine. Personne n'est tenu à se faire agent de l'*agapè*.

De la même façon, nul n'est tenu à être un saint pour être psychanalyste. Néanmoins, c'est un point qui mérite qu'on s'y arrête parce que Lacan s'est intéressé à la position du saint et il en a proposé le modèle aux analystes de son école. Il l'a fait de différentes façons selon les époques.

À l'époque du séminaire sur le moi, il dit ceci : « Si on forme des analystes, c'est pour qu'il y ait des sujets tels que chez eux le moi soit absent ⁴. » Lacan visait un idéal de dépouillement du moi, de vidage du narcissisme, sur le modèle de la « sainteté ». Ce n'est évidemment qu'un idéal, jamais atteint, puisque rien n'indique, dans les aléas de la communauté des analystes, que le narcissisme de chacun ait été sérieusement et définitivement entamé.

Plus tard, dans le séminaire sur le transfert, Lacan revient sur cette question de la sainteté. Il précise que Socrate, le pur et le saint nous donnent « les coordonnées de ce que l'analyste doit être capable d'atteindre simplement pour occuper la place qui est la sienne, place qu'il doit offrir vacante au désir du patient pour qu'il se réalise comme désir de l'Autre ⁵ ».

Toujours dans ce même séminaire, Lacan avance, très paradoxalement, que le saint n'est pas dépouillé de tout, qu'il est même riche. « Le saint renonce peut-être à quelques petites choses, mais c'est pour posséder tout. Et si vous regardez de bien près la vie des saints, vous verrez qu'il ne peut aimer Dieu que comme un nom de

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 287.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, séance du 11 janvier 1961.

sa jouissance, laquelle est au dernier terme, toujours assez monstrueuse. Cette difficile question du saint je ne l'introduis ici que d'une façon anecdotique, et plutôt comme un support tout à fait nécessaire pour repérer notre position. Car bien entendu, vous l'imaginez, je ne nous place pas parmi les saints ⁶. » Certains ont pu croire que Lacan faisait de la position du saint un idéal, mais il corrige aussitôt en nous démontrant que la fin de l'analyse opère une séparation entre I et *a*. « Au niveau du petit *a*, la question est tout autre que l'accès à aucun idéal ⁷. »

On retrouve cette équivalence entre le psychanalyste et le saint dans les conférences à Sainte-Anne. Une citation un peu curieuse ne fait pas tout à fait chorus avec la série, une phrase difficile, d'ailleurs, à articuler avec le reste de la conférence de ce jour-là – c'était le 1^{er} juin 1972 : « "Des psychanalystes", ça se préfère, ça se préfère soi, voyez-vous. Ils ne sont pas les seuls. [...] Les saints : ils se préfèrent eux aussi, ils ne demandent même que ça, ils se consomment de trouver la meilleure façon de se préférer. »

Je ne sais pas comment vous entendez ça, mais pour moi cette formulation tinte un peu comme la définition que Lacan donnait de l'autisme : ils s'entendent eux-mêmes. *Se préférer soi*, ça pourrait être la pointe du narcissisme. Évidemment, il faut resituer cette remarque dans son contexte, mais ce n'est pas simple.

Dans cette conférence, Lacan parle bien sûr de ce que le psychanalyste a à savoir, notamment ce qu'il peut avoir appris de sa propre analyse et qui l'a propulsé à la place de l'analyste. Il rappelle à son auditoire que la passe qu'il a instituée et qu'il considère comme un échec – sans en attribuer la faute à quiconque et en tout cas pas à ceux qui se sont offerts à répondre à sa sollicitation – il rappelle donc que cette expérience de la passe est ce qu'il « propose à ceux qui sont assez dévoués pour s'y exposer à de seules fins d'information sur un point très délicat qui est ceci : que c'est tout à fait *a-normal* – objet *a* normal – que quelqu'un qui a fait une psychanalyse veuille être psychanalyste ». « C'est bien en ça que j'ai institué provisoirement cet essai de recueil pour savoir pourquoi quelqu'un, qui sait ce que c'est que la psychanalyse par sa didactique, peut

6. *Ibid.*, séance du 7 juin 1961.

7. *Ibid.*, p. 459.

encore vouloir être analyste. » Et il ajoute : « [...] les psychanalystes n'ont pas besoin de moi pour avoir le vertige de leur position ».

Il est certain que ce n'est pas la thèse de *l'inconscient réel* qui va calmer leur vertige. Le seul savoir sur la vérité, dit Lacan à cette époque, c'est qu'il y a de l'Un et rien de plus, un Un qui reste séparé de tout Deux possible.

« Le psychanalyste a donc un rapport à ce qu'il sait, complexe. Il le renie, il le réprime, pour employer le terme anglais qui traduit le refoulement, et même il lui arrive de n'en rien vouloir savoir. » Et Lacan enchaîne sur la *Verwerfung*, en rappelant la définition que Freud en donnait : un jugement qui dans le choix rejette, condamne. Et il ajoute : « Ce n'est pas parce que la *Verwerfung* rend fou un sujet, quand elle se produit dans l'inconscient, qu'elle ne règne pas sur le monde comme un pouvoir rationnellement justifié. » C'est là que survient la citation qui m'a arrêté : « "Des psychanalystes", ça se préfère, ça se préfère soi, voyez-vous. » Il précise « des psychanalystes », non pas « le » psychanalyste. Ça fait peut-être référence à l'IPA dont il vient de parler en termes d'« Institution psychanalytique avouée ». *Des psychanalystes, ça se préfère soi*, la formule dénoncerait alors la pente à s'isoler dans l'entre-soi en rejetant au-dehors ce qui ne participe pas au chœur parce que ça rappellerait trop aux psychanalystes le vertige de leur position.

La malédiction qui pèse sur l'institution analytique viendrait de là : les psychanalystes oscillent entre deux extrêmes, le vertige de leur position ou le contraire, la béatitude où ils se préfèrent eux-mêmes. Dans tous les cas, la comparaison avec la position du saint qui se préfère soi et qui se consume à ça me semble problématique.

Après mûres réflexions et quelques échanges sur ce petit casse-tête avec un saint de mes amis, il me semble qu'on peut dire qu'il y aurait deux façons de se préférer soi : celle des psychanalystes que Lacan critique qui se préfèrent pour ne pas se confronter à l'altérité, puis le *se préférer soi* du saint qui s'accepte dans sa part d'autisme fondamental.

Reste à savoir comment il s'en débrouillerait sans Dieu. Le saint, fou de Dieu, ne serait-il pas fou sans Dieu ? Et le psychanalyste, si on veut le comparer au saint dans sa position, si on lui suppose de s'être affronté à la mise en question du sujet supposé savoir,

que lui reste-t-il pour ne pas s'abîmer dans la préférence pour soi-même ? Une autre satisfaction, peut-être, celle qu'il peut éprouver à échanger avec quelques autres saints, ce qui implique un nouveau mode de supposition de savoir : un supposé savoir qui circule entre eux comme le furet. D'où la nécessité d'une École.

Pour terminer mon parcours sur la question du saint, du fou et du psychanalyste, il me faut vous dire un mot de *Télévision*, car c'est là que Lacan est le plus explicite : « Venons-en donc au psychanalyste. [...] on ne saurait mieux le situer objectivement que de ce qui dans le passé s'est appelé : être un saint. Un saint durant sa vie n'impose pas le respect que lui vaut parfois une auréole. Personne ne le remarque quand il suit la voie de Baltasar Gracián, celle de ne pas vouloir faire d'éclats, [...] ⁸. »

Lacan nous renvoie là à *L'Homme de cour* de Baltasar Gracián, curieuse traduction pour un titre original non moins curieux puisque l'ouvrage en espagnol s'intitule : *Oráculo manual y arte de prudencia*. Il s'agit d'un recueil de principes très sages qui doivent permettre à quelqu'un de réussir en société. C'est ce que le traducteur français Amelot de la Houssaie a bien traduit en l'intitulant *L'Homme de cour*. C'est d'une certaine façon un manuel de machiavélisme, dans le sens honorable du terme. Mais l'ensemble des conseils visent la discrétion et la prudence. Il faut être excellent mais ne pas le montrer et ne même pas s'y croire.

« Pour être sage, il ne suffit pas de le paraître à soi-même. Celui-là l'est qui ne pense pas l'être. Quelque plein que le monde soit de fous et de sots, il n'y a personne qui le croie être ni même qui s'en soupçonne ⁹. »

Il y a trois cents sentences, dont la dernière dit exactement ceci : *en un mot il faut être saint*. « Tres eses hacen dichoso : santo, sano y sabio. » Trois S font l'homme heureux, la sainteté, la santé et la sagesse.

Ce qui est frappant à la lecture de l'*Oráculo manual*, c'est qu'il n'y est absolument pas question de sainteté au sens religieux du terme. Si l'*Oráculo manual* doit être considéré comme un manuel pratique de sainteté, c'est de sainteté laïque qu'il s'agit. Ce qui est une

8. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 28.

9. B. Gracián, *L'Homme de cour* (1647), Gilles Lebovici, 1990, p. 123.

catégorie un peu particulière dans laquelle peu d'individus se rangent. On pense à Socrate bien sûr, à son atonie, et à son démon. On peut penser au scandaleux Diogène de Sinope. Plus proche de Lacan, on peut penser aussi, dans un autre registre, à Georges Bataille, lui qui se disait saint ou peut-être fou au terme de ce qu'il a appelé son *expérience intérieure*.

Quoi qu'il en soit, ce passage par Baltasar Gracián permet de mieux saisir en quoi Lacan peut nous proposer ce modèle du saint pour la fonction de l'analyste, mais il fallait l'en débarrasser de sa version religieuse ¹⁰. C'est ce qui apparaît très clairement dans la suite : « Un saint, pour le faire comprendre, ne fait pas la charité. Plutôt se met-il à faire le déchet : il décharite. Ce pour réaliser ce que la structure impose, à savoir permettre au sujet de l'inconscient de le prendre pour cause de son désir. » Lacan est on ne peut plus clair, il parle de la position de l'analyste qui se prête à faire fonction de cause du désir.

« C'est de l'abjection de cette cause en effet que le sujet en question a chance de se repérer au moins dans la structure. » Si le sujet peut y récupérer de la jouissance du fait qu'il en jouit, du sens, le saint qui s'en est fait la cause doit rester sec là-dessus, « macache pour lui. C'est même ce qui épate le plus dans l'affaire [...] le saint est le rebut de la jouissance ¹¹ ». Ce qui ne veut pas dire qu'il ne jouisse pas, il n'a pas pour patronne sainte Nitouche, seulement quand il y touche, il n'opère pas. Il y a alors toujours des petits malins pour l'attendre au tournant et le dénoncer, mais lui, il s'en moque, il en rit parce qu'il se fout de la justice distributive. « À la

10. Dans l'après-coup de la présentation de cet exposé au séminaire École, j'ai fait une petite trouvaille. Baltasar Gracián est essentiellement connu pour son unique roman : *El Criticon*, œuvre à clefs qui lui a valu quelques ennuis. C'est d'après son traducteur, Benito Pelegrin, une œuvre comparable à celle de Joyce. « Sans la gaillardise ni la paillardise gauloises de Rabelais, évidemment, le *Criticon*, étincelant, rutilant, éblouissant de jeux de mots, obscurs ou lumineux, a une verve, une veine, une libérale inventivité langagière qui préfigurent le Joyce d'*Ulysse* et de *Finnegans Wake* : l'alchimie du verbe à son point d'incandescence, et l'auteur s'y brûle. » J'apprends aussi que Gracián a rédigé une théorie sur le mot d'esprit qui anticipe le travail de Freud. Autrement dit, à la question : pourquoi Lacan voit chez Gracián la figure d'un saint discrètement dissimulé ? je crois pouvoir répondre que c'est parce que Lacan savait quelque chose du *Criticon*. Gracián, un saint, fou de lalangue ! Ça irait bien dans le sens de la formule *Plus on est de saints, plus on rit*.

11. J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 28-29.

vérité, le saint ne se croit pas de mérites, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas de morale. [...] Moi, je cogite éperdument pour qu'il y en ait de nouveaux comme ça. C'est sans doute de ne pas moi-même y atteindre. Plus on est de saints, plus on rit, c'est mon principe [...] ¹². »

Oui mais voilà, on ne fabrique pas des saints comme ça. Il n'y a que l'Église pour penser qu'il y a une voie canonique pour la sainteté. « À vrai dire il n'y a pas de Saint-en-soi. [...] Car il n'y a pas de voie [...] qui fasse des Saints une espèce. [...] *Il n'y a de Saint qu'à ne pas vouloir l'être, qu'à la sainteté y renoncer* ¹³. »

La sainteté, c'est l'idéal poussé à sa limite. Lacan note l'idéal : I(a). On peut essayer de viser l'idéal surtout si l'on est poussé par un surmoi costaud. Le saint, par contre, c'est l'*a*-normal. Le saint se fait *a*. C'est bien pour ça qu'on ne peut pas vouloir l'être. *Il n'y a de saint qu'à renoncer à la sainteté*, c'est un aphorisme qui se fonde sur la disjonction qui doit s'opérer à la fin de l'analyse entre le I et le petit *a*. En définitive, quand je repense aux témoignages de passe qui m'ont convaincu, je retrouve en chacun d'eux ce moment de disjonction qui a fait chuter une identification idéale et émerger la position de jouissance spécifique qu'elle occultait. Il faut que ce point de réel soit atteint dans une cure pour que la psychanalyse puisse se transmettre à nouveau, et ce grâce au désir de l'analyste. Le désir de l'analyste dégage ce point de réel, le débarrasse de sa tonalité traumatique et le transmute en ce je-ne-sais-quoi qui confère à chacun son style.

12. *Ibid.*, p. 29.

13. J. Lacan, « Joye le symptôme », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 567.

Michel Bousseyroux

Du mathème au poème, quel réel * ?

J'ai essayé de montrer à Buenos Aires en quoi *et jusqu'où* la conception de la passe comme coupure modificatrice de la structure, qu'on trouve dans « L'Étourdit ¹ », reste valable dans les dernières avancées borroméennes de Lacan tout en étant à réévaluer en fonction du nouveau réel du nœud.

De la logique de la passe...

L'idée de la passe, déjà implicite à la fin du *Séminaire XI*, prend tournure chez Lacan dans *La Logique du fantasme* puis dans *L'Acte psychanalytique*, avec l'introduction, dès le 11 janvier 1967, d'un outil logique, le demi-groupe de Klein, représentable par un rectangle dont chaque sommet est relié aux trois autres par *trois opérations fondamentales* : *l'aliénation, la vérité et le transfert*. Lacan reprend cette construction logique un an après, dans *L'Acte psychanalytique*, pour y situer, dès le 10 janvier 1968, la passe au sommet inférieur gauche du graphe – c'est cette conceptualisation que l'on retrouve formulée dans la Proposition d'octobre 1967 ². La passe est alors conçue comme disjoignant l'objet *a* de la béance de la castration qu'il obture.

...à sa topologie

En même temps, quasi simultanément (c'est lisible dès le séminaire du 15 février 1967), Lacan conceptualise la passe à l'aide de la topologie du huit intérieur et de la bande de Möbius. Cette approche du réel de la passe par la topologie va supplanter celle par la logique

* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 10 décembre 2009.

1. J. Lacan, « L'Étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449-495.

2. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 243-259.

du groupe de Klein et prévaloir dans la conception qu'en formule Lacan dans « L'Étourdit », où la passe – bien que ce mot n'apparaisse pas dans ce texte – est présentée comme coupure du dire de l'interprétation, seule à venir à bout de ce qui était sujet à redite en fermant de son double tour la répétition sans fin des tours de la demande. De cette coupure chute l'objet *a*, séparé du sujet alors réduit à son insubstantialité, à partir de quoi peut commencer le deuil de l'objet *a* par où la structure ainsi modifiée se stabilise par passage au mœbien « où l'analyste trouve sa fin ³ ». *Le temps de fin est donc calculable comme le temps nécessaire à ce que se fasse la couture, après l'instant de la coupure, pour que le sujet du deuil s'y re-trouve.* Mais, de cette fin par l'affect plutôt maniaco-dépressif à celle par la satisfaction de 1976 qui signe qu'a été pris acte du réel, il y a un saut qui oblige à prendre les devants de tout calcul topologique.

L'inconscient mœbien

Le Lacan borroméen n'a pas renoncé à sa conception de la passe comme passage au mœbien. Du moins c'est ainsi que je lis le retour qu'il fait, au début de *La Topologie et le temps*, à la bande de Möbius, mais cette fois non plus à une mais à trois demi-torsions, qu'il appelle « la bande triple ⁴ ». Son bord est un nœud de trèfle, si bien que la topologie des nœuds rencontre et rejoint ici celle des surfaces.

Ce nœud de trèfle initie la série des *nœuds toriques*. Ceux-ci se caractérisent de faire deux tours longitudinaux et un nombre $n + 1$ de tours méridiens du tore. Jean-Michel Vappereau les appelle des *nœuds coupures*, en ce sens que ce sont des nœuds qui, topologiquement parlant, accomplissent la coupure. *Un nœud coupure est un nœud qui s'accomplit DANS la coupure du dire.* C'est le temps qu'il faut pour faire le nouage que la coupure accomplit, comme ce par quoi se fraye le chemin plus ou moins noueux du dire qui à la fin est seul à satisfaire. Avec le nœud coupure on est donc au plus près de ce que veut dire Lacan quand il déclare : *la topologie, c'est le temps. Le nœud coupure est l'accomplissement temporel de la coupure de la passe.* De sorte que le dire de l'interprétation, celui qui fait passe, est *ce qui, tout en faisant coupure, fait nœud.*

3. J. Lacan, « L'Étourdit », *op. cit.*, p. 487.

4. J. Lacan, *La Topologie et le temps*, séminaire inédit, séance du 21 novembre 1978.

Lors de l'ouverture du séminaire *La Topologie et le temps* qu'il a tenu à faire, le 10 novembre 1978 à Sainte-Anne, dans le service du Pr Deniker, Lacan déclare que dans l'inconscient on est aussi désorienté que sur une bande de Möbius et que c'est ce qui fait son impossible, c'est-à-dire son réel, en même temps que ce qui le constitue est la prééminence du symbolique sur le réel en tant que lui imposant sa loi. C'est ce que montre la bande triple : son nœud de bord, avec ses trois dessus-dessous, impose sa loi au réel non orientable de l'inconscient. Car la question qui tracasse le Lacan de *La Topologie et le temps* est celle-ci : si, avec l'inconscient réel, on est dans quelque chose qui se présente comme *impossible à orienter*, aussi impossible à orienter que dans *Le Coupeur de mots* de Hans Joachim Schädlich, parce que, comme Filogog, lalangue nous fait perdre le nord de la syntaxe et du dictionnaire, *comment peut-on alors s'orienter dans la structure pour présenter, par rapport à la relative position de l'imaginaire, du symbolique et du réel, l'inconscient ?* Comment s'y orienter sans tomber pour autant dans la représentation, ce qui revient à faire de la psychologie, qu'en d'autres termes Lacan qualifie d'escroquerie ?

Le réel du mathème

Cette orientation, Lacan pensa un temps la trouver par la voie du mathème et de la science du réel, ainsi qu'il définit la logique dans « L'étourdit », les mathèmes de la sexuation en étant l'aboutissement. La fin d'*Encore* semble le confirmer : « La mathématisation seule atteint à un réel ⁵. » Encore faut-il qu'un dire la fasse ex-sister à l'usage du « truc analytique ⁶ », ce qui aux yeux de Lacan était loin d'être gagné.

La fin de l'analyse sera alors pensée comme *le moment de démonstration de l'impossible*, le moment qui permet de conclure sur l'existence du réel comme impossible. Le modèle qu'en donne Lacan est celui du dire du mathématicien en tant qu'il fait fonction de réel et que même il invente un nouveau réel : Lacan parle du dire de Cantor qui, de l'impossibilité de dénombrer, démontrée par sa méthode diagonale, invente le nouveau réel mathématique du

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

6. *Ibid.*, p. 105.

continu. Si bien qu'il y a chez Lacan comme un rêve du psychanalyste qui ne se tiendrait rien de moins qu'à hauteur de l'impossible que démontre le mathématicien.

Ainsi pensé comme mathémisable, le réel dont il est attendu qu'une psychanalyse apporte la démonstration conclusive est le réel qui, dans la théorie des fondements des mathématiques, constitue une limitation *interne* au symbolique propre aux systèmes formels.

Les trois impossibles des mathématiques

La plus importante de ces limitations est celle du *théorème d'incomplétude de Gödel*, d'où résulte qu'un système formel ne peut se réfléchir totalement en lui-même, autrement dit qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre dans lequel l'Autre puisse assurer sa totale consistance, un langage formel ne pouvant consister que s'il est incomplet. *Cette démonstration vaut pour l'inconscient langage, mais pas pour l'inconscient réel*. N'oublions pas, d'ailleurs, que la démonstration d'incomplétude de l'Autre du langage, qu'écrit pour nous $S(\mathbb{A})$, est parfaitement compatible avec Dieu, dont Gödel revalide, après Anselme de Cantorbéry et Leibniz (je crains que Paolo Flores d'Arcais ne voie rouge si jamais il lit ça !), la preuve ontologique en 1970, en deux pages de formules de logique modale où il démontre que *Dieu comme fonction propositionnelle existe nécessairement* – ce qui ne signifie pas pour autant, précisera-t-il, qu'il y croie !

À côté de cet impossible gödélien, qui est un impossible à *démontrer*, il y a un autre impossible mathématique, l'impossible cantorien, qui est un impossible à *compter*, à *dénombrer*, d'où Cantor formule son hypothèse du continu, à savoir que l'indénombrable serait le deuxième aleph qui viendrait succéder immédiatement, d'un bond et sans perte, au premier aleph, lui dénombrable. Cantor n'est jamais arrivé à démontrer cette hypothèse. Gödel la soupçonnait fautive. Il a eu l'audace de soutenir en 1947 qu'il y a une faille dans la génération des nombres qui rend déjà le nombre 2 inaccessible et qui se répète dans l'infini cantorien. Cela n'a pas échappé à Lacan qui dans *...Ou pire*⁷ s'appuie sur ce dire de Gödel pour récuser l'hypothèse de Cantor bien avant que Hugh Woodin n'ait réussi en 2001 à construire la logique qui permet d'en démontrer la fausseté essentielle – ce

7. J. Lacan, *...Ou pire* (1971-1972), séminaire inédit.

mathématicien de Berkeley a produit une démonstration *qui revient à dire que le réel des nombres n'est pas un tout*

Telle est la troisième sorte de limitation symbolique des mathématiques, par ce troisième impossible auquel les mathématiques peuvent conclure : à côté du réel gödélien qui conclut à l'impossibilité de démontrer et du réel cantorien qui conclut à l'impossibilité de dénombrer, il y a le réel woodinien qui conclut à *l'impossibilité que le réel soit un tout*, constitue un univers. Lacan a anticipé cette conclusion woodinienne dans ses formules de droite de la sexuation, où c'est la fausseté essentielle de l'hypothèse de La femme, comme rendant pastout le réel des femmes, que démontre le quanteur d'existence niée. L'inédit à provenir du dire de Cantor n'a donc pas échappé à Lacan. Il en parle comme d'un bain de Jouvence dans « L'Étourdit ».

Le réel conclusif : inventer un nouveau réel

Le réel de la doctrine du mathème que Lacan soutient en 1971 se règle donc sur le discours de la logique et des mathématiques en tant qu'il produit des procédures de démonstration de l'impossible qui ont pour effet de *faire exister un réel*, de même que la démonstration cantorienne de l'infini indénombrable a fait surgir dans le discours mathématique un nouveau réel, le réel qu'écrivait la formule du continu : $2^{\aleph_0} = \aleph_1$. La question qui dès lors occupa le discours des mathématiques durant un siècle (de 1893 à 2001 !) fut de savoir s'il était ou non impossible d'écrire cette formule. C'est cela qui intéressait Lacan, je crois : *l'émergence d'une nouvelle écriture du réel comme impossible, à partir de l'événement d'un dire*. Le dire de Cantor a émergé à partir de sa *tuché* avec la diagonale : c'est bien à partir du contingent que l'impossible se démontre et que le réel prend existence. Il en va de même dans l'analyse. Lacan, du moins à l'époque de « L'Étourdit », ambitionnait pour l'analyse qu'elle finisse aussi par une démonstration de l'impossible qui permette de conclure sur l'existence du réel. Il faut dire qu'il en est revenu.

Monstration du réel et topologie

Il y a chez Lacan une autre approche du réel que celle de la démonstration de l'impossible. C'est celle de la topologie qui privilégie, plutôt que la démonstration, la *monstration*. C'est aussi celle du

réel comme non-sens, *sens blanc*. C'est le réel asémantique, qui ment sur ce qu'il y a à signifier et fait entrer la subjectivité dans le réel, dont Lacan, toujours dans « L'Étourdit », fait remonter l'introduction dans son enseignement à la leçon du séminaire *Les Psychoses* du 11 avril 1956. Comme asémantique, le signifiant aussi fait limitation au symbolique. Il fait limite au « tout fait sens » de la paranoïa, au « tout non sens s'annule » schrébérien. Lacan l'évoque d'ailleurs pour expliquer le quanteur d'exception du père réel qui fait limite à l'universel phallique. Le signifiant dans le réel fait le sujet, le produit comme réponse du réel.

Cette réponse relève non pas de la démonstration, mais *de la coupure et du trou*. C'est une réponse qui coupe avec le sémantique et qui fait trou. Suspender le sens, la demande de sens, ne pas toujours permettre à l'analysant de se raccrocher à la ponctuation de sa fin de séance comme à la bouée du sens, c'est justement ce que visait Lacan dans sa pratique des séances courtes et son maniement de la coupure, à distinguer de la scansion, qui, elle, au contraire, détache l'Un du sens. La coupure ne détache pas une unité sémantique à quoi se raccrocher, elle sépare l'Un du signifiant comme ne pouvant être attribué à un sujet. Il s'agit de faire place à de l'imprédictible. C'est donc bien d'une autre forme d'impossible, *l'impossible à prédiquer*, qu'il s'agit avec le réel en tant qu'il est troué. *Mais si le réel de l'inconscient langage se démontre, celui symptomatique de l'inconscient réel ne se démontre pas : il se manifeste*. C'est pour cela que Lacan a cru en sa topologie borroméenne comme en ce qui permettrait le mieux de montrer le trou sans retomber dans ce que Colette Soler a appelé la religion du trou.

Le réel borroméen exclu du sens

Avec le nouage borroméen R.S.I., le réel est défini comme l'expulsé du sens, l'aversion du sens⁸. Le réel y est l'opposé du sens comme lieu d'intersection du symbolique et de l'imaginaire. Il n'y a rien d'autre à opposer au réel que le sens, que Lacan appelle l'Autre-que-le-réel. La borroméanité redéfinit donc le réel comme ce qui n'a pas de sens.

8. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 65.

Cette conception du réel est si radicale qu'elle met en question la logique de l'Un et du même coup de l'Autre. L'Autre, qui n'existe pas, est réduit au semblant de ce qui s' imagine comme sens. L'idée de réel est pour Lacan si impropre, si incohérente qu'il déchanté même, pour l'aborder, de la logique, dont il parle dans *L'Une-bévue...* comme du parasite de l'homme.

Passe par l'impossible et passe par l'étrou

Alors, comment ne pas remplir le trou, encore, de sens, dont non seulement la religion mais aussi la logique, avec ses procédures démonstratives, sont pleines (sens que seul Gödel réussit à en évacuer) ! ? À lire la fin de *L'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, il est clair que Lacan attendait plus de la poésie que de la logique pour obtenir de l'interprétation l'effet de trou propice à réveiller au réel. Si le tour de force du logicien est le tour d'érou de la démonstration qui visse le réel à l'impossible, le tour de force du « pouète » que Lacan se disait n'être pas assez, c'est son tour d'érou ! J'emprunte cet « érou » à l'un des écrits autographes que Lacan avait confiés à Jean-Michel Vappereau, où se lit ceci, surmonté de cette indication « À lire après » : « Je suis né poème et papouète. Le plus court étant le meilleur il se dit : "Être où ?" Ce qui s'écrit de plus d'une façon, à l'occasion : érou. Le refuser pour que l'érou vaille..., tient le coup quoiqu'en suspens. C'est un poème signé : Là-quand... parce que ça a l'air d'y répondre, naturel ment. J'aurai avancé ça, si la passe, je m'y étais risqué⁹. »

Ce brouillon de Lacan est à lire avec sa « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI¹⁰ », car il prolonge et permet de mieux comprendre le sens de cette phrase assez énigmatique où, pour répondre à quelqu'un, un Cht (un Lillois) qui lui disait qu'analyste, il l'était né, il rétorque ceci : « Je répudie ce certificat : je ne suis pas un poète, mais un poème. Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet. » Lacan se dit donc être un poème qui s'écrit, *qui se poèmise de lui-même*. Dans ce feuillet confié à Vappereau, Lacan s'avance un peu plus que dans sa « Préface » anglaise. D'abord, il se dit « né poème et

9. « Jacques Lacan, Œuvres graphiques et manuscrits », catalogue Artcurial, 30 juin 2006, p. 48.

10. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 571-573.

papouète » (mot qu'il reprend de Léon-Paul Fargues dans « Air du poète »). De ce poème, il dit que c'est comme pour les histoires drôles : le plus court est le meilleur. En deux mots qui n'en font qu'un : étrou. C'est un poème-*Witz*, un poème-*Blitz* qui, comme la foudre de l'inconscient, dans le réel fait trou. Avec, pour seing du sinthome, cette signature par laquelle Lacan, se réduisant au commun de deux adverbes de lieu et de temps, fait sauter le bouchon de l'étrou que le nom propre est justement fait pour boucher. *Toute signature est religieuse*, avait dit Lacan. *Celle-ci est athée*. Ce poème-trou, ce n'est pas comme *souffleur de vers* qu'il le signe ! Le plus *étrou-dissant* étant que Lacan déclare que c'est ça qu'il aurait avancé s'il s'était risqué à la passe ! Je signale aussi que parmi ces autographes du catalogue Artcurial se trouve la fameuse « Note sur le choix des passeurs » qui avait été publiée dans le numéro 1 de la *Lettre mensuelle de l'ECF*.

De l'approche logique et de l'approche topologique du réel, je dirai que l'une est une *passe par l'impossible* et que l'autre est une *passe par l'accomplissement de la coupure*. Il n'est pas sûr que Lacan en ait été à la fin si satisfait que ça. D'où cette troisième approche du réel, que je dirai poématique, par laquelle Lacan a cherché *une passe par l'étrou*. Elle ne prétend plus à la démonstration, elle est de l'ordre de « l'étrou... vaille » !

Ne pas un tiers prêter

Élever le réel mathématique au *poématique* ne pouvait que plaire au mathématicien et poète Jacques Roubaud, illustre *étroulipien* auquel Vappereau a fait appel pour écrire l'introduction, dans le catalogue Artcurial, du recueil des brouillons *Là-quand* ! Un autre de ces brouillons ¹¹ nous donne idée de la *réson* poétique – ainsi que l'écrit Francis Ponge – pour laquelle *Là-quand-le-poème* (soit le nom de sinthome qu'il se donne) se refuse à se dire poète : « Partons de mon expérience : la pratique de ce qu'on appelle la psychanalyse met la chose en question. Qu'est-ce qui est chose ? Il est un fait : c'est qu'il y a de pures représentations, tel le rêve. Quelle est la place du rêve chez celui qui sollicite une psychanalyse ? Il y a une pratique qu'il faut prendre au sérieux : le fait de revenir à jour fixé chez son

11. Catalogue Artcurial, *op. cit.*, p. 42.

psychanalyste et d'échanger avec lui quoi ? Ce qu'on appelle des idées, c'est-à-dire des propos qui répondent à des convictions. On y croit à ce qu'on dit. Il y a une syntaxe. Mais il y – et là, Lacan se faisant dys, voire anorthographique, écrit – haössi une interprétation. » Puis, juste en dessous, il réécrit, mais en écriture encore plus « faunétique » : « Mézili haössi unintère prétation. Tout poète est interprétatif. C'est qu'il rêve. L'entrée en jeu du bafouillage sur les rêves, il faudrait s'en retirer. Jusqu'où ça irait ? Il faut s'en réveiller, mais comment s'en réveiller ? »

Comment se réveiller du rêve, du rêve et de son interprétation ? Il faudrait se retirer de cette voie royale du sens, mais comment s'en réveiller ? Telle est la question que Lacan pose aux analystes. Si celui qui sollicite une psychanalyse *s'alphabetit* à force d'apprendre à lire ses rêves sur *l'alphabet*, comment le réveiller au chinois que, comme un Japonais qui s'ignore, il parle dans sa langue ? De chance de s'arracher au sommeil du sens où nous plonge la religion du trou il n'y a guère, tant qu'*unintère prétation athée*, assez athée pour *ne pas un tiers prêter au trou*, assez athée pour ne laisser croire qu'un tiers par le trou l'a soufflée, ne fait entendre *das...* *Dring* qui nous réveille.

REP : Réseau enfants et psychanalyse

Armando Cote

La fiction ou la vie *

« Le fictif, en effet, n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais, à proprement parler, ce que nous appelons le symbolique ¹. »

Jacques Lacan.

C'est dans les expériences hors du commun, sur les bords de l'imaginable, de l'irreprésentable, que nous constatons l'irrépressible besoin de l'être de préserver ce que nous appelons la fiction. Nous intentons quelque chose pour combler le trou dans le réel, ce trou lié au trauma. Lacan invente ce néologisme pour attirer notre attention : traumatisme ².

« Lorsque les épreuves devenaient insoutenables, j'étais double. Il y avait Annick et Gisèle. Annick la résistante pugnace à qui tout cela arrivait, et Gisèle la jeune fille rêveuse qui regardait la scène de loin [...]. Mais c'est sans doute cela qui m'a sauvée, cette capacité à me soustraire à la réalité. Celles qui abordaient l'horreur de face, celles qui se posaient trop de questions finissaient tôt au tard par mourir ³. »

Primo Levi les appelait « les oiseaux de passage ⁴ », ces enfants qui n'ont pas été enregistrés à Birkenau, ces enfants qui ont eu la sinistre « autorisation » d'accompagner leurs parents. Nous disposons

* Une version de ce texte est publiée dans *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 79, *Ces fictions nécessaires*.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse* (1960), Paris, Seuil, 1986, p. 22.

2. J. Lacan, *Les non dupes errent*, séminaire inédit, séance du 19 février 1974.

3. G. Guillemot, *Résistante, mémoires d'une femme, de la Résistance à la déportation*, Paris, Michel Lafon, 2009, p. 205.

4. P. Levi (1947), cité par C. Coquio dans *L'Enfant et le génocide, témoignage sur l'enfance pendant la Shoah*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. XXII.

à présent de nombreux témoignages qui rapportent l'inépuisable nécessité qu'ils avaient de faire appel à une fiction pour supporter le présent.

Les jeux et les représentations chez les enfants leur permettaient d'interpréter et d'assimiler l'univers chaotique dans lequel ils vivaient. Les créations des enfants étaient la possibilité de favoriser une sorte de processus culturel, symbolique, dans un univers qui ne respectait plus les lois humaines ; scène dans la scène qui permet de montrer un visage de l'humanité dans l'inhumanité. Ils jouaient avec le matériel qu'ils avaient à leur disposition, celui que les adultes ont bien voulu leur proposer. Ils mettaient en scène la déportation, la rafle, le fossoyeur, la chambre à gaz. George Eisen, qui a écrit un livre sur l'enfant pendant la Shoah, conclut son ouvrage en disant : « Les petites silhouettes des enfants jouant sur fond de ruines et de ciel embrasé sur les camps nous aident à appréhender la profondeur de la perversion humaine ⁵. »

Les fictions, les fantaisies et toutes les créations rendent compte de « l'inconscient réel ⁶ », c'est-à-dire d'un impossible à dire et à voir, qui n'a pas de sens mais qui peuple notre quotidien. La fiction est peut-être la plus commune et la plus répandue après les rêves et le jeu. Freud voit dans le jeu l'activité la plus chère et la plus intense de l'enfant ⁷. Il souligne aussi comment l'enfant fait bien la différence entre le jeu et le monde de la réalité, et comment cette activité lui permettra de rendre compte de son monde intérieur. Pour Freud, le créateur littéraire fait la même chose que l'enfant, il crée un monde de fantaisie que lui-même prend très au sérieux. Mais c'est à travers cette irréalité que certaines choses qui « en tant que réelles, ne pourraient pas procurer de jouissance, le peuvent tout de même, prises dans le jeu de la fantaisie ⁸ ».

La fiction produit un tour de force sur des situations pénibles, insupportables, ennuyeuses, traumatiques. Ce tour de force qui se

5. L'ouvrage de G. Eisen, *Les Enfants pendant l'Holocauste, Jouer parmi les ombres*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, est un des livres qui rassemblent des précieux témoignages.

6. Sur ce point, je suis les développements de Colette Soler dans son livre *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

7. S. Freud, « Le créateur littéraire et la fantaisie » (1908), dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 2000, p. 34.

8. *Ibid.*, p. 35.

produit sur une situation arrive à tirer une partie de jouissance, du plaisir, là où il n'y en avait pas.

Cliniquement les fictions et les fantaisies sont des indices d'un travail de l'inconscient ; Freud attire l'attention sur le caractère d'« estampille d'époque ⁹ » de cette activité imaginative, son rapport au temps étant essentiel. La fiction flotte entre les trois temps que nous connaissons : le souvenir, l'actuel et l'avenir. Les trois, passé, présent et futur, s'enfilent sur la corde du désir qui les fait tenir ensemble. C'est sur cette remarque concernant le temps que Freud souligne la chute dans la pathologie quand les fantaisies, les fictions deviennent prépondérantes. Les fictions sont essentielles à la vie mais elles peuvent aussi la rendre invivable.

Fixion : le fantasme comme axiome

La « fiction » et la « poésie » sont forgées sur deux mots qui renvoient à la création : « poésie » vient du grec *poiein*, « fabriquer », tandis que « fiction » vient du latin *ingere*, « façonner », par extension « feindre » « inventer ». Les fictions nous renvoient toujours aux œuvres d'art.

Lacan écrit la fiction avec un x, pour faire référence, il me semble, à la fixation dans le temps, dans l'histoire pulsionnelle de l'être parlant. La *fixion* ¹⁰ tente d'attacher un bout du réel pour le transmettre.

Je voudrais maintenant centrer mes développements autour de la question du fantasme et du trauma dans la clinique. En effet, le fantasme est en lien avec la rencontre traumatique, rencontre avec un réel, dans le sens de Lacan, c'est-à-dire rencontre avec un hors-sens : il démontre comment l'effet de la rencontre avec le réel, trou dans le symbolique, est à tel point indépassable pour le sujet qu'il lui donne le statut d'« axiome », et pas n'importe lequel, l'axiome qui « tient la place du réel pour le sujet ¹¹ ».

9. *Ibid.*, p. 39.

10. J. Lacan, « L'étourdit » (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 483 : « Le non-enseignable, je l'ai fait mathème de l'assurer de la fixion de l'opinion vrai, fixion écrite avec un x, mais non sans ressource d'équivoque. » Ce néologisme calculé de Lacan vient confirmer l'étude étymologique de J. Coromines (*Breve diccionario etimologico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2008, p. 251). Concernant le mot « fiction », il dit qu'il est en lien avec *fixus*, qui viendrait du participe passé de *ingere*, qui veut dire clouer.

11. J. Lacan, « La logique du fantasme » (1969), dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 236.

Il existe une double fonction du fantasme. Le fantasme est « fenêtre sur le réel » et en même temps « l'écran » qui le cache. Il est support du réel et protection contre lui. Ainsi, de même que Freud disait que le rêve était la voie royale d'accès à l'inconscient, Lacan a fait du fantasme la seule voie possible d'accès au réel.

Freud insiste sur ces paradis artificiels inventés par le névrosé qui le mettent à l'abri de la réalité traumatique et qui, en même temps, du fait de leur statut de fantasmes, restent non réalisés et deviennent inconscients par l'effet du refoulé. Justement, le symptôme prendra appui sur ces fantasmes refoulés pour faire émergence. Les fantasmes sont non pas des souvenirs mais des constructions, des fictions, des artifices, qui peuvent être en lien avec la réalité, mais qui tentent de rendre compte d'un réel autre au-delà de la réalité.

Pour illustrer ce rapport entre le réel traumatique et les fictions, nous prendrons exemple sur le récit autobiographique du psychanalyste et écrivain Philippe Grimbert, intitulé *Un secret*¹². Dans son livre, il raconte comment étant enfant il s'était inventé un frère, plus grand, plus fort, plus beau que lui. Si cette invention est assez courante chez les enfants, pour Philippe Grimbert elle occupe une place plus lourde et plus complexe qu'il ne l'avait imaginée. En effet, ce frère imaginaire avait bien existé et dans une transmission silencieuse ce frère, disparu durant l'Holocauste, demandait une sépulture. Lors d'un entretien, P. Grimbert dit : « Je n'ai aucun doute sur le fait qu'on puisse être traversé et construit par l'histoire qui vous a précédé ! [...] la façon dont une histoire familiale, avec ses silences, ses hontes et ses culpabilités, traverse les générations pour tomber sur la suivante. J'en suis l'exemple vivant au travers de la fiction et du romanesque qui habitent ce livre¹³. »

Cet exemple de Grimbert nous permet de saisir l'importance de la fiction pour pouvoir s'approcher de la vérité, de la place du sujet dans la famille. Pour Lacan, le passage par cette vérité menteuse, par ces inventions de l'enfance n'est pas seulement un passage nécessaire mais un moment logique qui montre l'importance de la présence d'un Autre comme témoin de la vérité dans l'ordre symbolique : « Il est clair que la parole ne commence qu'avec le passage de

12. P. Grimbert, *Un secret*, Paris, Grasset, Le livre de poche, 2006.

13. P. Grimbert, « *Un secret*, un film de Claude Miller », *L'avant-scène*, cinéma, n° 565, Paris, octobre 2007, p. 15-16.

la feinte à l'ordre signifiant, et que le signifiant exige un autre lieu, le lieu de l'Autre, l'Autre témoin, Autre qu'aucun des partenaires, pour que la parole qu'il supporte puisse mentir, c'est-à-dire se poser comme Vérité ¹⁴. »

Dans cette logique de la fiction, se dégage de toute évidence l'importance de ce lieu de l'Autre. Donnons deux exemples sur l'importance de ce lieu de l'Autre dans la logique de l'inconscient. Reprenons d'abord le rêve, devenu fameux, que Primo Levi relate dans son livre *Si c'est un homme* ; il écrit : « C'est une jouissance intense [...] que d'être chez moi, entouré de personnes amies et d'avoir tant de choses à raconter (notre faim, les poux, les kapos, etc.) : mais c'est peine perdue, je m'aperçois que mes auditeurs ne me suivent pas. Ils sont même complètement indifférents : ils parlent confusément d'autre chose entre eux, comme si je n'étais pas là. Ma sœur me regarde, se lève et s'en va sans un mot. Alors une désolation totale m'envahit [...] une douleur à l'état pur ¹⁵. »

Dans cet essai de raconter, le réel reste inassimilable par l'Autre ; ainsi, ce récit reste en errance ; la fiction, les signifiants ont un besoin structurel d'un lieu Autre qui puisse l'accueillir pour être symbolisé. Autrement, la scène traumatique restera à jamais inoubliable, inavouable, irreprésentable. Chez l'être parlant, chez le *parlêtre*, il y a un monde au-delà de la représentation, mais ce monde n'est pas lisible sans le passage par l'Autre.

Lacan dans son enseignement propose des modèles optiques divers pour rendre compte de la constitution de l'identité du sujet, identité qui est solidaire avec la place que le sujet va occuper dans le monde de ses représentations. Le modèle optique sépare l'espace en deux lieux différents, d'un côté le monde et de l'autre côté la scène, qui est le lieu de l'Autre où le sujet doit prendre place. Dans le rêve traumatique de Primo Levi, nous voyons bien que dans le lieu de la scène il n'y a pas de place pour lui. Il reste errant dans le monde.

La thèse centrale du présent article sur la fiction et le traumatisme se trouve sur ce point : l'Autre scène, c'est la scène du monde qui permet à l'être parlant de prendre sa place dans le monde, le sujet

14. J. Lacan, « Subversion et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1962), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 807.

15. P. Levi, *Si c'est un homme* (1947), Paris, Julliard, 1987, p. 76-77.

doit prendre place « comme celui qui porte la parole mais ne saurait la porter que dans la structure de fiction ¹⁶ ». Nous ne vivons la réalité du monde qu'à condition qu'elle soit encadrée dans une scène.

Mais le sujet n'est pas forcément représenté sur la scène, il est représenté par un signifiant auprès des autres signifiants, ce qui lui permet de se reconnaître comme semblable aux autres. Mais il n'est pas plus représenté que les autres, il regarde et dit autrement qu'il est regardé par la scène. Évoquons un rêve traumatique apporté par un jeune patient qui fait signe pour le sujet et qui demande au sujet de prendre place dans une structure de fiction.

Morsure

Il est né au milieu de la guerre, au Darfour ; il garde très peu de souvenirs de ses parents. Il avait été confié très jeune à un ami de la famille pour tenter d'échapper à la mort. Vers ses huit ans, il apprend que ses parents sont morts, peu de temps après c'est son tuteur qui décède, il a dix ans. Il rejoint le cortège d'enfants errants dans son pays. Peu de temps après il est capturé et mis dans une prison pour être formé à la guerre ; son destin : devenir enfant soldat. Plusieurs mois se passent dans cet enfer indescriptible. Soudain, un jour, un gardien lui parle dans sa langue et lui demande s'il est le fils d'Untel, il répond : oui. Quelques jours après, le même gardien le fait sortir de la prison et lui remet une enveloppe avec de l'argent en lui disant : « J'ai reconnu dans ton visage le visage de ton père, il était un ami, pars du pays et refais ta vie. » Après trois ans d'errance, un jour un homme d'affaires l'aide à venir en France.

Lorsque je le rencontre pour la première fois, il est âgé de 13 ans. Il est amené dans le centre de soins ¹⁷, car il ne dort pas bien et il est très réservé, voire mutique. Dès cette rencontre, il me raconte un mauvais rêve, qui se fait récurrent et qui lui ravit ses nuits : « Je suis dans la cellule de la prison au Darfour avec les autres détenus, ils me frappent, je n'arrive pas à dormir, soudain un homme entre et me mord, je me réveille. » Il ne comprend pas le sens de ce rêve, pour lui il y a un message caché dans toutes ces images. Après plusieurs

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse* (1963), Paris, Seuil, 2004, p. 137.

17. Centre de soins Primo-Levi à Paris, qui accueille des personnes victimes de la torture et de la violence politique.

séances et diverses associations, il revient un jour sur le rêve en question. Il le raconte de nouveau, mais en faisant bien attention à chaque image qui lui est donnée de revivre, et il arrive à la conclusion que la seule image qui est pour lui une fiction, une invention, est celle dans laquelle un homme entre et le mord. En le racontant de nouveau, il s'arrête sur ce qu'il vient de dire, dans ce rêve : « Je suis mordu », mais en réalité : « Je suis "mort-dû". » Je dois la vie à cet homme, c'est un dû, autrement je serais mort. Cet homme représente pour lui l'Autre qui reconnaît en lui un homme, et qui par le biais de son visage le sauve d'une morsure, c'est-à-dire d'une mort sûre. Le signifiant qui hantait sa vie était celui de la mort, qui s'est déclinée sous la figure d'une morsure, à entendre en deux mots : mort sûre.

L'interprétation permet, non de remplir de sens ou de donner du sens à ce qui se présente au sujet, mais de vider le trop de sens qui traumatise, pour trouver un sens nouveau au symptôme. L'interprétation de ce cauchemar était possible au dire du sujet, grâce à ce qu'il a entendu de nouveau dans son récit. Le passage par cette figure, par cette fiction, création de son inconscient d'un homme qui vient le mordre, vient questionner avec force quelque chose de son existence à quoi il ne pouvait échapper. Lacan et Freud cherchent à chaque fois dans les fictions « le réel qui gît derrière ¹⁸ », réel qui a un potentiel traumatique.

Quant au travail de la cure, le temps de la construction du fantasme est essentiel. Le travail du fantasme consiste en un retournement de la pulsion en fantasme, il n'est là que comme écran devant l'insoutenable du réel, le sujet étant réduit à rien. Le fantasme chez Lacan se présente d'abord comme imaginaire, il donne à voir, tout comme une fenêtre, mais à la différence d'une fenêtre ce que l'on voit n'est que représentation, et ce qui se représente est l'objet du désir. Le fantasme est en « relation structurale fondamentale de l'histoire du sujet ¹⁹ ».

Du semblant au réel

Pour finir, disons quelques mots sur le semblant. Il n'y a pas d'autre voie pour la vérité quand elle parle. Le semblant est la

18. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 54.

19. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet* (1958), Paris, Seuil, 2003, p. 119.

fonction primaire de la vérité ; c'est pour cela qu'elle a structure de fiction, le vrai et la fiction étant liés. Lacan a donné un statut bien particulier à ce terme.

Il me semble que tous les développements de Lacan concernant la fiction et le semblant suivent un fil rouge qui est en résonance avec son retour à Freud. Pour Lacan, les fictions et le semblant ne sont pas de l'ordre de l'illusion et il va subvertir cette idée reçue, les fictions et le semblant sont de l'ordre du réel. L'identification à l'image du semblable est une première forme du semblant.

La conclusion de Lacan est qu'il existe un pouvoir unificateur et structurant de l'image qui n'est pas illusoire mais qui est la réalité même pour le sujet. Mais ce pouvoir de l'image est loin d'être stable et acquis pour l'être parlant. Lacan ne cesse d'introduire des termes tels que discorde, discordance, insuffisance vitale, misère vitale, déhiscence vitale ²⁰, etc., termes qui font référence à l'origine chaotique de l'être parlant. Un combat permanent sera mené à jamais entre l'unité qui se pensait acquise de l'image du semblable et la discordance.

Le terme de discordance sera repris autrement par Lacan à partir de ses développements du pas-tout, du réel comme pas-tout. La clinique psychanalytique prend en compte le réel en jeu dans l'histoire de chaque individu. Un des premiers effets de la clinique est la chute des semblants, des signifiants qui sont insignifiants pour le sujet et qui ne le représentent pas. C'est pour cette raison que la rencontre avec un analyste doit être de l'ordre du réel et non du semblant, mais d'un réel autre que celui, brutal, qui est de l'ordre traumatique : le deuil, la maladie, la guerre. Il y a un autre type de réel qui n'a pas de loi et qui suspend toute certitude narcissique, concernant la fiabilité de l'Autre.

L'accident doit être symbolisé, un réveil non par l'intrusion du réel, mais par le déclin imaginé du monde, comme crépuscule, une chute des semblants calculée par l'interprétation. Les contingences peuvent avoir un effet de vérité. L'interprétation permet la dissolution des artifices dont s'enveloppe la personne.

20. J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 87 et 116 notamment.

Autres textes

Éliane Pamart

Les identifications chez Freud avec la lecture de Lacan *

Je voudrais tout d'abord remercier mes collègues ¹ pour la mise en place de cet atelier, qui, je l'espère, nous apportera à tous un éclairage précieux sur la clinique analytique au moment où elle est remise en cause par des pratiques pour le moins ambiguës, répondant à des critères socio-politico-économiques.

Mais, en revenant à des concepts comme celui de l'identification, nous avons choisi avec la psychanalyse d'appréhender la clinique au cœur de la structuration psychique, aux racines du narcissisme, puisqu'elle conçoit l'identification comme « la première manifestation d'un attachement affectif à une autre personne ² ».

Si l'attachement affectif a vivement intéressé les psychologues, Lacan a su précisément distinguer, en évoquant l'attachement de sa chienne Justine, que l'animal même le plus domestiqué, « cet animal parlant » du fait de vivre auprès de l'homme, ne fera jamais qu'attendre de son maître ce qu'il a coutume d'en attendre, ne se trompant pas d'interlocuteur, allant jusqu'à se laisser mourir lorsque celui-ci disparaît, comme cela nous est parfois rapporté dans les médias.

Cet animal parlant, campant sur sa demande adressée à son maître, ne se trompe pas d'interlocuteur parce que, pour lui, il n'y a que le petit autre ³ et, dans son rapport au langage, il n'y a pas d'accès à l'Autre *via* les processus primaires de l'inconscient, tels que métonymie et métaphore, qui lui permettraient les articulations signifiantes nécessaires pour établir un transfert. Soit la possibilité de

* Intervention du 13 octobre 2008 à Rennes dans le cadre de l'Atelier de psychanalyse.

1. Emmanuel de Cacqueray, Sandrine Orhand, Maité Roux-Guillemois.

2. S. Freud, « L'identification » (1921), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, PBP, 1979, p. 126.

3. J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 29 novembre 1961.

prendre son interlocuteur pour un autre, ce qui le hisserait au rang du A ; nous pourrions alors lui accorder un inconscient.

Mais cela n'empêche pas un réel attachement chez ces animaux « parlants », « humanisés » ; la fidélité de l'animal apparaît même comme une valeur que certains finissent par mettre en exergue pour justifier leur fuite devant l'humanité, capable de tant d'inhumanité, comme l'Histoire nous le rappelle, ce qui différencie d'ailleurs l'homme de l'animal.

Mais revenons à la psychanalyse, qui avec Freud a permis précisément de distinguer les différents types d'identification qui sont à l'origine de la constitution de chaque sujet. Freud en a repéré trois, à ne pas confondre avec ce que Lacan mettra en valeur à la fin de son enseignement concernant l'identification au symptôme de la fin de l'analyse, rompant ainsi et définitivement avec ses contemporains qui parlaient d'identification à l'analyste en fin d'analyse.

Tout d'abord, du point de vue étymologique, en latin, la racine de l'identification vient d'*idem*, le même ; être le même, là où paradoxalement se pose la différence ; la différence s'inscrit avec le signifiant, le signifiant venant représenter le sujet pour un autre signifiant.

Le moi, quant à lui, n'a d'existence qu'à partir de l'autre qu'il introjecte, selon la définition d'Abraham : il l'incorpore, jusqu'à le dévorer d'amour ; il mange l'objet aimé, apprécié, afin de s'en incorporer les qualités, comme les cannibales qui mangeaient les organes vitaux de leurs ennemis les plus vaillants. Ainsi, les restes du cannibalisme fondent les racines de l'amour, mettant un terme à tout romantisme. Comme le souligne Lacan, Freud découvre avec l'identification primaire que l'homme n'a pas cessé d'être nécrophage : manger ses morts, alors qu'il a rêvé un court instant qu'il répudiait irrémédiablement le cannibalisme.

Cette formation du moi apparaît dès le stade du miroir avec l'image spéculaire puis dans le schéma L, où Lacan va modifier les places de « a' » et « a ». Ce changement suit son élaboration, à savoir que le moi du sujet apparaît toujours secondaire au moi de l'autre qui lui sert de modèle, puisqu'il se constitue à partir de ce premier autre.

Pour Freud, la première identification s'établit d'emblée sur le père, il en fait l'identification la plus importante et la plus originale, en la présentant comme le processus inconscient qui vise à rendre le

moi identique, semblable à celui qu'il prend pour modèle. C'est ainsi que le père est institué d'emblée comme idéal, avant même que la relation d'objet de la période œdipienne se mette en place.

« Cet amour suprême pour le père, lequel fait justement de ce trépas du meurtre originel, la condition de sa présence désormais absolue ⁴ », dit Lacan en référence à *Totem et tabou*, qui était le texte préféré de Freud ; ce père, c'est celui de la horde primitive.

Cette première identification apparaît comme l'identification historique, sur laquelle repose la constitution du sujet ; elle est la plus énigmatique, car elle surgit d'un temps précœdipien, avant même la différenciation des sexes pour l'enfant et le choix d'objet.

Il la qualifie de directe, immédiate, comme s'il s'agissait d'une question de survie pour le sujet que de s'identifier à cet Autre réel (c'est-à-dire sans la médiation signifiante), et pourtant à l'origine la plus réelle de son histoire. Lacan, dans ce séminaire *L'Identification*, précise que si cette première identification incorpore, c'est qu'il se produit quelque chose au niveau du corps, et il avance le terme de « corps mystique ⁵ » : « Il y a du père de toujours à tous ceux qui descendent de lui » – identité de corps, identité du moi, que Freud associe à la corporéité de l'Église pour définir ses rapports avec la *Massenpsychologie*. Rappelons que chez les chrétiens manger le corps du Christ, c'est faire corps avec la chrétienté.

L'identification au leader reposerait sur ce même type d'identification ; c'est une identification narcissique, immédiate « au père tout amour », qui s'établit bien avant l'investissement d'objet.

Ainsi, il précise que cette première identification est « ambivalente dès le début », « elle peut être orientée aussi bien vers l'expression de la tendresse que vers celle du désir de suppression ⁶ » et se distingue de l'attachement au père comme à un objet sexuel.

Cette identification primaire au père est donc une étape constituante du sujet, on dira même structurante, qui en fait un être phallique et qui le prépare à ses investissements d'objet. On peut toutefois rapprocher cette identification primaire à l'imaginaire du père de Lacan des *Complexes familiaux*, ce qui deviendra ultérieurement

4. *Ibid.*, leçon du 21 mars et du 20 juin 1961.

5. *Ibid.*, leçon du 28 mars 1962.

6. S. Freud, « L'identification », *op. cit.*, p. 127.

le Nom-du-Père. « Le rôle de l'imaginaire du père se laisse apercevoir de façon saisissante dans la formation de la plupart des grands hommes ⁷ » (imaginaire : représentation inconsciente entre symbolique et imaginaire).

La forclusion du Nom-du-Père est donc relative à la mise en échec de cette identification originaire, dans son processus structurant pour le sujet, et il ne serait sans doute pas négligeable de voir ici en quoi elle pourrait en déterminer d'une part la paranoïa, qui connaît une prévalence du moi (engluement imaginaire en 1974), et d'autre part la schizophrénie, qui se caractérise par une réduction de l'imaginaire, avec la dissociation et le morcellement qu'on lui connaît bien cliniquement.

Mais si « l'identification narcissique est la plus originaire ⁸ », elle détermine également le noyau hystérique de la névrose, qu'il s'agit de ne pas confondre avec l'hystérie elle-même.

Ainsi, si « l'identification représente la forme la plus primitive de l'attachement affectif ⁹ », on peut alors concevoir la douloureuse expérience du deuil, qui vise au détachement trait par trait de l'identification à la personne aimée et donc perdue, mais que le sujet tente de conserver au plus intime de son être, durant sa phase de deuil.

Ainsi, Abraham précise que « l'effet de choc de la perte est égalisé par le processus inconscient de l'introjection de l'objet perdu ¹⁰ ». Il avance que « le deuil contient une consolation : l'objet aimé n'est pas perdu car maintenant je le porterai à tout jamais en moi ¹¹ » ; il l'illustre par sa propre expérience, où, après avoir été marqué par la blancheur des cheveux de son père durant sa maladie précédant son décès, lui-même a vu ses propres cheveux grisonner puis reprendre leur couleur naturelle, après son deuil.

Nous retrouvons également dans cette première identification la douloureuse expérience du deuil du père, qui constitue, comme le

7. J. Lacan, *Les Complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin, 1984, p. 72.

8. S. Freud, « Deuil et mélancolie » (1915), dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 160.

9. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 128.

10. K. Abraham, « Esquisse d'une histoire du développement de la libido », t. II, dans *Œuvres complètes*, Paris, Payot, 1989, p. 183.

11. *Ibid.*

dit Lacan dans son séminaire *Le Désir et son interprétation* à propos du rêve « du père mort », la dernière barrière du sujet entre lui et la mort ; la mort d'un père implique que la génération suivante arrive en première ligne dans cette évolution de la vie, où le sujet dans ce moment ultime ne peut que s'avouer : « Je ne savais pas que je vivais d'être mortel » ; de leur vivant, les parents protègent de ce réel.

Nous voyons ainsi les différentes occurrences cliniques de cette première identification repérée par Freud, et sur laquelle s'étaient les suivantes. S'il s'agit d'une identification de la réalité d'un autre, ample, enveloppante, confuse tellement elle est originaire, il en sera tout autrement de la seconde, qui s'établit sur un seul trait de l'objet. Cependant, notons que ces deux premières identifications visent l'identification au signifiant et se constituent autour de la relation au père et au phallus.

La seconde est bien connue depuis Lacan, puisqu'il la traduit par *trait unaire*, terme qu'il emprunte à Freud, « die einziger Zug », et qui implique radicalement le signifiant, celui qui fera la différence dans la constitution du sujet, celui auquel on a affaire dans l'analyse, puisqu'il s'agit d'y repérer les signifiants constitutifs de la chaîne signifiante, sur lesquels le sujet achoppe et qui sont à l'origine de la formation de ses symptômes.

Cette seconde identification s'accomplit une fois la première établie, celle « au père de la préhistoire du sujet », versant de l'aliénation à l'Autre, qui détermine, comme nous l'avons vu, l'idéal du sujet. Cet Autre que Lacan nous définit comme « le dépotoir des représentants représentatifs de cette supposition de savoir », que nous appelons l'inconscient, et dans laquelle le sujet lui-même s'est perdu. L'analyse visera à lui restituer son « trope des tropes », destin inconscient...

Freud nous dit : « L'identification avec le père constitue la phase préliminaire de l'objectivation sexuelle ¹². » Ainsi, il distingue l'identification au père de l'attachement au père comme objet sexuel. Dans la première situation, le sujet veut être comme le père, versant idéal de l'être ; dans la seconde, il veut avoir le père comme objet sexuel, versant de l'avoir. Si dans un premier temps le moi du sujet est intéressé, dans le second temps, c'est l'objet.

12. S. Freud, « L'identification », *op. cit.*, p. 127.

La seconde identification, celle dite du trait unaire, se caractérise donc par l'emprunt d'un trait sur la « personne objet », raison pour laquelle elle est dite partielle. Cet emprunt peut se faire tantôt sur une personne aimée, tantôt sur une personne non aimée.

Avec le symptôme névrotique, nous entrons dans le champ lacanien, champ des jouissances avec les enjeux œdipiens du choix d'objet. Mais qui dit névrose dit refoulement et culpabilité, ce qui conduit à une régression du choix d'objet en identification à l'objet, dont on absorbe ses propriétés. Ainsi, dans le symptôme névrotique, l'identification apparaît plus complexe, d'où le déchiffrage auquel Freud s'est attelé.

Il illustre cela à propos d'une petite fille qui emprunte à sa mère une toux morbide ; ainsi, l'identification est la même que celle qui découle du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire qu'elle signifie le désir hostile de prendre la place de la mère, et le symptôme, la toux, exprime le penchant érotique pour le père. Le symptôme réalise la substitution à la mère, mais sous l'influence du sentiment de culpabilité : « Tu voulais être la mère, eh bien tu l'es et tu souffres de la même toux ¹³. » Nous avons le mécanisme complet du symptôme hystérique.

Pour Dora, le symptôme est le même que celui de la personne aimée, en l'occurrence le père, qu'elle imite. Ici, l'identification a pris la place du penchant érotique, et ce dernier s'est transformé par régression en une identification. Dans les deux configurations, l'identification s'établit sur un objet investi affectivement, favorablement ou non.

Chez Lacan, l'exemple le plus saillant est celui de l'identification du patient d'Ella Sharpe au chien qui fait oua, oua si la porte s'ouvre ; l'identification au chien y prend la valeur de l'*einzigster Zug* ¹⁴.

Si la seconde identification apparaît comme une identification œdipienne au symptôme de la personne objet, ce qui correspond à celle décrite par Lacan comme identification par trait unaire, *ein einzigster Zug*, celui-ci est une identification à un seul trait, auquel un groupe peut s'identifier, se reconnaître, d'où son intérêt dans la

13. *Ibid.*

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 462.

formation des foules ou des groupes secrets dont le ralliement repose exclusivement sur le signifiant ; par exemple, « radio Londres » était le signifiant de la France libre et des résistants. Ils ont d'ailleurs créé un certain nombre de messages, comme l'un des plus connus : « Les sanglots longs des violons de l'automne », pour annoncer le débarquement. À notre niveau, le « Champ lacanien » spécifie notre unanimité d'École.

La seconde identification se distingue radicalement de la troisième, appelée l'identification hystérique, par excellence. Cette troisième identification s'établit à partir du désir de l'Autre, de son manque, et en dehors de tout investissement objectal, libidinal de la personne copiée.

C'est le fameux exemple de la jeune élève d'un pensionnat, secrètement amoureuse, qui à la lecture d'une lettre qui suscite sa jalousie fait une crise d'hystérie, qui va rapidement s'étendre à ses voisines de pensionnat alors saisies par son « drame affectif ». C'est également un mécanisme d'identification où la sympathie entre les protagonistes s'établit après l'identification, du fait d'un sentiment partagé.

L'identification s'effectue à partir d'une analogie sur un point, un sentiment commun, et aboutit au symptôme qui s'est manifesté chez le moi imité. Ce troisième mode d'identification renvoie au désir du sujet, au manque, qui fait lien, ou communauté. C'est une identification de désir de désir.

Pour illustrer ces différentes identifications, reportons-nous à l'article de Colette Soler ¹⁵ sur le rêve de la Belle Bouchère, patiente de Freud, son hystérique spirituelle comme il se plaisait à la nommer.

Le rêve de la patiente présente un désir qui passe par une demande ; sa demande répond à la demande de l'amie : elle voudrait qu'on l'aide à donner un dîner, et donc elle appelle au téléphone. Mais cette demande a aussi une signification et un sens ; la signification, c'est faire plaisir à son amie, mais le sens est d'échouer dans cette intention de donner un dîner, car il n'est pas question pour elle d'engraisser son amie pour qu'elle séduise son mari !

15. C. Soler, « L'hystérique et la Femme : clinique différentielle », revue *Préliminaire*, n° 6, 1994, p. 57.

La deuxième identification, soit le secret de l'identification à l'amie, qui sous-tend l'identification imaginaire, est une question sur le désir de l'Autre, ce mari. Lacan écrit : « N'aurait-il pas lui aussi un désir qui lui reste en travers, quand tout en lui est satisfait ¹⁶ ? »

Ainsi, la Belle Bouchère s'identifie au mari dans la mesure où elle regarde son amie de son point de vue à lui ; elle interroge l'agalma de l'amie, c'est-à-dire le mystère de la séduction de l'amie du point de vue de l'homme. Il est question de l'Autre, et cette question devient le sujet lui-même, ce en quoi, dans la métaphore du rêve, la femme s'identifie à l'homme et la tranche de saumon vient à la place du désir de l'Autre.

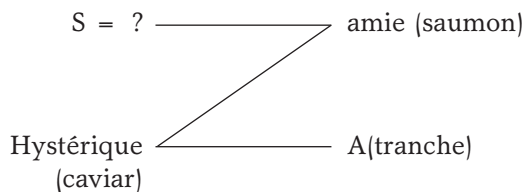
Cette « tranche » de saumon est un exemple parfait de condensation freudienne qui inclut deux signifiants : le saumon est un signifiant prélevé chez l'amie, et « tranche » est un signifiant prélevé chez le mari ; en effet, il a l'occasion de préciser son désir qui est « une belle tranche de postérieur d'une belle garce ». Donc, tranche de saumon est la réunion de signifiants du désir de l'Autre. Quand Lacan dit que la femme s'identifie à l'homme, c'est le résultat du déchiffrement du rapport signifiant qui existe entre saumon, caviar et tranche.

Ce qu'il faut retenir dans cette stratification des identifications de la Belle Bouchère, c'est que la première identification se fait sur l'amie, c'est-à-dire au semblable, à l'autre, soit sur l'axe imaginaire en référence au schéma L. Cette identification s'établit sur une conduite commune, à savoir un désir insatisfait, l'une pour le caviar, l'autre pour le saumon.

La première identification se fait sur le modèle du petit autre et la seconde du A, soit le désir du mari. Ainsi, la seconde se situe sur l'axe symbolique, soit l'identification de la patiente au désir de l'homme.

Mais cette identification de l'hystérique à l'homme n'empêche pas la pantomime de la féminité que la Belle Bouchère met en évidence à propos du caviar, donc sur l'axe imaginaire (a-a'). C'est une mascarade féminine et son « faire l'homme » se situe au niveau inconscient du désir, soit sur l'axe symbolique.

16. J. Lacan, « La direction de la cure » (1961), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 626.



La troisième identification concerne évidemment le phallus, en tant que signifiant du manque, du désir – telle est la définition que Lacan lui donne dans « La direction de la cure ».

Si on restait à la seconde identification, le sujet hystérique serait pensé comme une éternelle question, au niveau symbolique, celle du désir de l'Autre. Mais cette question engage son être tout entier, et le signifiant qui détermine cette question de l'être, c'est le phallus, par rapport auquel se réalise cette troisième identification.

Cette dernière identification permet une inscription du sujet qui le fait sortir de sa question sur le désir. Lacan écrit : « Être le phallus, fût-il un phallus un peu maigre ¹⁷ », voilà l'identification dernière au signifiant du désir.

Grand Phi

S = ?

Si l'analyse permet cette traversée du champ des identifications de l'analysant, on mesure bien avec cet exemple de la Belle Bouchère les enjeux de la fin d'une analyse, qui n'a pas pour objectif d'éterniser le sujet sur sa question du désir, mais bien de le sortir de cette impasse, grâce à l'acte analytique. N'était-ce pas ce que soulignait Colette Soler lors de la soirée sur le contrôle ¹⁸, quand elle disait que celui-ci, tout comme le cartel de la passe, n'avait pas d'autre objectif que de vérifier que l'acte analytique avait bien opéré ?

17. *Ibid.*, p. 627.

18. Colette Soler, Séminaire École, soirée du 9 avril 2009.

Chronique

Petits riens

Claude Léger

« - Qui es-tu ? demanda le Faon. (Quelle voix douce il avait !).

"Je voudrais bien le savoir !" pensa la pauvre Alice. Puis, elle répondit, assez tristement :

- Je ne suis rien, pour l'instant.

- Réfléchis un peu, dit le Faon ; ça ne peut pas aller comme ça.

Alice réfléchit, mais rien ne vint.

- Pourrais-tu, je te prie, me dire qui tu es, toi ? demanda-t-elle d'une voix timide. Je crois que ça pourrait m'aider un peu.

- Je vais te le dire si tu viens avec moi, un peu plus loin, répondit le Faon. »

Lewis Carroll, *À travers le miroir*

On pourrait penser qu'il est plus facile, de nos jours, de trouver ce que nous nommons couramment un « petit rien » qu'un écu – c'est ainsi que l'euro a failli s'appeler – sous le sabot d'un cheval ou même qu'un hippocampe sous l'effet de la résonance magnétique. C'est plus facile à dire qu'à faire, en tout cas à faire une chronique, à élever des *nichtingen Dingen* à la dignité de *das Ding*.

La définition fait en soi problème, car il apparaît d'emblée qu'elle ne peut se concevoir qu'en avançant à la façon du cheval au trésor caché sous l'un de ses sabots – on ne sait pas lequel – ou comme « l'esclave-messenger de l'usage antique, le sujet qui [...] porte sous sa chevelure le codicille qui le condamne à mort ». J'avais pensé à la figure de l'esclave porteur d'un message insu de lui, quand je me suis souvenu du corollaire de la mise à mort. Alors, petits riens, petits riens... Ding, ding !

La phrase de Lacan se poursuit ainsi : « l'esclave-messager [qui] ne sait ni le sens ni le texte, ni en quelle langue il est écrit, ni même qu'on l'a tatoué sur son cuir rasé pendant qu'il dormait. » Lacan avait pris cet exemple pour définir le savoir inconscient dans « Subversion du sujet et dialectique du désir ¹ », opposant celui-ci à la connaissance qui règle la satisfaction des besoins.

Il était allé chercher cette anecdote dans les *Histoires* d'Hérodote (rime involontaire) et plus précisément au livre V, intitulé « Terpsichore ». Il y est question de la révolte de l'Ionie contre Darius : « Histiée, quand il voulut envoyer à Aristagoras l'ordre de se révolter, n'avait eu d'autres moyens de le lui mander avec sûreté, vu que les routes étaient bien gardées ; il fit raser la tête du plus fidèle de ses esclaves, y imprima des caractères, et attendit que la chevelure repoussât ; et, dès qu'elle fut repoussée, il expédia l'homme à Milet, sans lui donner autrement d'instructions, sinon de dire à Aristagoras, quand il serait arrivé à Milet, de lui raser les cheveux et de lui examiner la tête ; les caractères imprimés, comme je l'ai dit plus haut, donnaient l'ordre de la révolte ². »

Lacan dramatise donc la scène en faisant mettre à mort l'esclave une fois sa mission accomplie, comme s'il s'agissait de brûler un document compromettant : *Burn after reading*. Cette fin tragique est cependant congruente avec le développement qu'il avait fait sur le message et sa forme inversée, dans le séminaire sur le moi en 1955 : « Quelquefois, le messager se confond avec le message. S'il y a quelque chose d'écrit dans le cuir chevelu, il ne peut même pas le lire dans une glace il faut le tondre pour avoir le message. Dans ce cas-là, avons-nous l'image du message en soi ? Est-ce qu'un messager qui a un message écrit sous les cheveux est à lui tout seul un message ³ ? »

Cette petite séquence d'une discussion, au sein du séminaire, n'est pas tout à fait improvisée. Elle anticipe de huit ans le passage de « Subversion du sujet... » où Lacan ajoute un élément décisif qu'il a déjà introduit en 1953, dans « Fonction et champ de la parole et du

1. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 803.

2. Hérodote, *Histoires*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 23.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la pratique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 323.

langage ». Il s'agit du codicille : « Témoin pris à partie de la sincérité du sujet, dépositaire du procès-verbal de son discours, [...] gardien de son testament, tabellion de ses codicilles, l'analyste participe du scribe. Mais il reste le maître de la vérité dont ce discours est le progrès ⁴. »

Un codicille, dans l'usage courant du terme, est un ajout testamentaire. Le tabellion était, sous l'Ancien Régime, un officier public qui faisait office de notaire dans les juridictions subalternes. Il était gardien des actes publics. On employa plus tard ce terme pour désigner les notaires avec une note péjorative. Le scribe, quant à lui, était d'un tout autre calibre. Ce n'était pas un esclave. Dans l'Ancien Empire, les scribes étaient même de lignée royale, le pharaon étant le premier d'entre eux. La charge se transmettait de père en fils. Il n'est, du reste, pas étonnant qu'on ait supposé que Moïse l'Égyptien, adopté par la fille du pharaon, fut un scribe. Cette hypothèse repose sur le fait que la loi mosaïque, la *Torah*, fut écrite sur des tablettes. Par ailleurs, il semble désormais admis que l'esclavage, au sens gréco-romain, n'a pas existé dans la société égyptienne jusqu'à l'époque ptolémaïque, c'est-à-dire jusqu'à l'arrivée des Grecs.

Pour réunir le maître et l'esclave, il faut en venir au « maître de la vérité ». Les plus célèbres « maîtres de vérité » étaient justement des Grecs : Homère et Hésiode ⁵. C'était des poètes ; on les disait « maîtres », car leurs paroles étaient en prise directe avec la Muse. Ils n'écrivaient pas ; ils chantaient leurs vers, accompagnés par des aèdes. On pense évidemment au « Moi la vérité, je parle » de « La chose freudienne ». C'est pour mieux nous amener à la ruse de la raison et... à la dialectique du maître et de l'esclave. Mais, pas si vite !

Dès 1953, Lacan évoque d'autres maîtres de vérité qu'il a découverts grâce à celui qui fut son maître à l'École des langues orientales, le professeur D*, l'homme aux godasses de *L'Éthique*, alias Paul Demiéville. Il n'hésite pas à en faire l'ouverture de son premier séminaire public, consacré aux *Écrits techniques de Freud* : « Le maître interrompt le silence par n'importe quoi, un sarcasme, un coup de pied. C'est ainsi que procède dans la recherche du sens un maître bouddhiste, selon la technique *zen*. Il appartient aux élèves de

4. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, op. cit., p. 313.

5. M. Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1967.

trouver eux-mêmes la réponse à leur propre question ⁶. » En 1973, dans *Encore*, il enrichira la technique : « [...] le zen, ça consiste à ça – à te répondre par un aboiement, mon petit ami ⁷ ! ». Cherche ! Cherche ! « Cherchez, chiens que vous devenez à m'entendre (moi, la vérité ⁸)... »

Et pendant ce temps-là, l'esclave, un vrai marathonien, court toujours porter son message, ou, plus exactement, se porter comme message au maître absolu. L'être-pour-la-mort, bon pied bon œil, si l'on peut dire, comme le fait remarquer Lacan à propos d'*Œdipe à Colone* ⁹. Homère, lui aussi, était aveugle, ce qui ne l'empêchait pas de déclamer, et de faire accomplir un si long périple à son Ulysse.

La suite, je l'ai faite en marchant aux côtés de mon fils, âgé de bientôt treize ans, en parcourant de long en large les allées des soixante-neuf quadrilatères où Christian Boltanski a déposé, à même le sol, sous l'immense verrière du Grand Palais, les dépouilles de ceux qui ne reçurent pas de sépulture mais furent recyclés : énorme entreprise de recyclage dont il m'a fallu dire à mon fils quelle en était la provenance, lui qui croît avec l'écologie. Boltanski a trouvé dans cette installation une façon de faire mémorial de « cette fosse à déchets qui est le stigmate de l'"hominisation" sur la planète ¹⁰ ». Un peu plus loin, dans le même texte, Lacan rappelle que sur les Tables de la Loi « rien n'est écrit pour qui sait lire hormis les lois de la Parole elle-même. C'est dire qu'avec la *per-sona* commence bien la personne... »

Boltanski a justement intitulé son installation : *Personnes* ¹¹. Autant d'*Outis* à compter un par un, au son d'autant de bruits de cœurs. Loi du cœur ? Hegel, toujours...

25 janvier 2010.

6. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 7.

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 104.

8. J. Lacan, « La chose freudienne », dans *Écrits, op. cit.*, p. 411.

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 352.

10. J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », dans *Écrits, op. cit.*, p. 684.

11. *Personnes*, par Christian Boltanski, Monumenta 2010, Grand Palais, 13 janvier-21 février 2010.

Erratum

Dans mon intervention « Comment (ne pas) parler de Dieu ? », parue dans le numéro 47 du *Mensuel*, j'ai cité certains passages importants de la contribution de Dominique Marin « Au-delà du "Dieu obscur", l'athéisme de la psychanalyse ? » et j'ai commis deux erreurs : j'ai modifié son prénom, et certains emprunts que j'ai opérés sur son texte auraient dû être cités de manière plus rigoureuse avec des guillemets. Je lui présente toutes mes excuses et j'en profite pour redire l'intérêt que j'ai porté à la lecture de son texte.

F. Dutrait.

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