



Directrice de la publication

**Sol Aparicio**

Responsable de la rédaction

**Josée Mattei**

Comité éditorial

**Isabelle Boudin**

**Françoise Cuvier**

**Monique Fourdin**

**Marie-Thérèse Gournel**

**Laurence Mazza-Poutet**

**Miyuki Oishi**

**Martine Vienot**

**Michelle Weber-Pennec**

**Agnès Wilhelm**

Maquette

**Jérôme Laffay**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## sommaire du n° 54, octobre 2010

<i>Le billet de la rédaction : Retour de Rome</i>	5
Louis Soler, Lacan et le baroque	7
<b>Séminaire École 2009-2010, suite et fin</b>	
<b>Le réel dans la cure, ses incidences dans la passe et l'École</b>	
David Bernard, La mort et le langage	15
Lola López, La satisfaction de fin d'analyse : une rencontre particulière avec le réel	27
Patrick Barillot, De l'impuissance à l'impossible	33
Maria-Vitoria Bittencourt, Une voie de la satisfaction	44
Colette Soler, La passe réinventée ?	53
Sol Aparicio, Persistance d'une question	62
<b>Cartels</b>	
Patricia Dahan, Les cartels et la passe	73
Nicolas Bendrihen, Perte et transmission	87
Jean-Michel Arzur, Que reste-t-il des parents ?	92
<b>Chronique</b>	
<i>Petits riens</i>	
Claude Léger	101





## Le billet de la rédaction

### Retour de Rome

Il était temps de nous rendre à Rome !

Rome, où Freud s'était d'abord rendu et avait écrit, en septembre 1913, la préface au plus aimé de ses livres, *Totem et tabou*.

Où Lacan, quarante ans plus tard et en septembre aussi, avait fait son célèbre « Discours » pour introduire le non moins célèbre rapport, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse ». Où il choisit ensuite de faire état, en 1967, de la « Raison d'un échec ». Où, invoquant Nerval, enfin, il prononça en 1974 « La troisième » et dernière de ses conférences romaines. Rome, disait-il, est « un lieu qui conserve une grande portée, et tout spécialement pour la psychanalyse <sup>1</sup> » !

Sans méconnaître que le ratage est au rendez-vous, les cinquante-deux Forums du Champ lacanien, et leur École, étaient donc réunis à Rome début juillet. Pas tous ses membres, mais nombre d'entre eux et quelques autres. Le vendredi 9, pour entendre cinq analystes de l'École récemment nommés et certains des membres des cartels de la passe – dont on pourra lire les interventions dans le prochain *Wunsch*. Les samedi 10 et dimanche 11, pour participer au travail sur le thème de la sixième rencontre de l'Internationale des Forums, « Le mystère du corps parlant », auquel le prochain numéro de la *Revue* sera consacré.

En attendant ces lectures à venir, le *Mensuel* d'octobre s'offre le plaisir de publier en ouverture un bel article, ô combien pertinent, que Louis Soler avait présenté à Rome en 1996 : « Lacan et le baroque ». Repris dans *Intersezioni* en langue italienne, on le retrouvera ici dans sa version originale.

Ce numéro propose ensuite un ensemble de textes intéressants de près la psychanalyse en intension : les six dernières interventions au séminaire d'École sur « Le réel dans la cure, ses incidences dans la passe et l'École » et trois travaux de cartels sur la transmission et la passe. Sans oublier les « Petits riens » qui viennent le clore.

S. A.

1. Cf. la conférence de presse de Lacan au centre culturel français de Rome, 29 octobre 1974.



Le Bernin, *Extase de sainte Thérèse d'Avila*, 1647-1652.  
Église Santa Maria della Vittoria, Rome

# Louis Soler

## Lacan et le baroque \*

Pourquoi Lacan dit-il, au chapitre IX du séminaire *Encore* (page 97) : « Je me range plutôt du côté du baroque » ?

Lacan emprunte cette notion de baroque aux historiens de l'art, qu'il considère comme des illusionnistes, des faiseurs de tours de passe-passe, mais pour l'intégrer à sa problématique. Pour cela, il considère qu'il faut remonter aux sources historiques du baroque, c'est-à-dire à un moment bien déterminé du catholicisme.

*A priori*, cette façon de se ranger, du côté d'un baroque aux origines religieuses, est surprenante. Elle paraît en contradiction avec le Lacan du mathème, dont on connaît l'effort pour disjoindre la psychanalyse de la religion, c'est-à-dire du sens, et la tirer du côté de la science, c'est-à-dire d'un idéal de transmissibilité.

Essayons de voir pourquoi il consent quand même à être ainsi épinglé. Pour cela, on est obligé de rappeler comment cette notion d'esthétique s'est forgée.

### Le baroque : religieux ou figure rhétorique ?

Le mot *baroque* est attesté pour la première fois en France en 1531, et vient du portugais *barroco*. C'est un terme de joaillerie. Il désigne une perle irrégulière. Très vite, en France, le mot prendra un sens figuré de bizarre, étrange, extravagant au point d'en être choquant.

Irrégulier, donc, c'est-à-dire hors des règles classiques, d'où son application, *après coup*, aux arts plastiques, surtout à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de la critique allemande. Ce n'est qu'ensuite que la notion va s'étendre aux arts en général, et en particulier à la littérature. En France, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, on ne disait pas « art baroque » mais, avec beaucoup de mépris, « art italien ». C'était plus ou moins synonyme de mauvais goût. Boileau par exemple, dans son *Art poétique*, donne le conseil suivant : « Laissons à l'Italie / De tous ces faux brillants l'éclatante folie. »

\* D'après un exposé fait le 4 février 1991.

Trois critiques ont contribué à mieux cerner cette notion esthétique de baroque :

- L'historien d'art suisse Jacob Burckhardt. Son livre *Der Cicerone* (1860) paraît en traduction française (*Le Cicerone*) de 1885 à 1892. Pour lui, l'art baroque succède à la Renaissance classique dont il est la dégénérescence. Cette thèse d'un art outrancier sera reprise par la France positiviste et néoclassique de la fin du siècle dernier et du début de ce siècle.

- L'Allemand Heinrich Wölfflin. En 1888, avec *Renaissance du baroque*, puis en 1915, avec *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art, Le problème de l'évolution du style dans l'art moderne*, il tente de définir le baroque en dégageant cinq grandes catégories qui le caractériseraient : au linéaire, aux plans, à la forme fermée, à la multiplicité, à la clarté de l'art classique correspondraient respectivement le pictural, la profondeur, la forme ouverte, l'unité, l'obscurité de l'art baroque. Cette comparaison est établie à partir de l'architecture, de la peinture et de la sculpture. Bien que discuté, Wölfflin reste encore aujourd'hui la référence quand on parle du baroque. En tout cas, c'est à partir de Wölfflin que le baroque commence à être considéré comme une conception du monde, différente de celle du classicisme. Désormais, toute une tendance de la critique d'art étudiera le baroque, par opposition au classicisme, certes, mais pas comme une dégénérescence du classicisme.

- L'Espagnol Eugenio D'Ors. Son livre *Du baroque* paraît en traduction française chez Gallimard en 1935. D'Ors refuse de voir dans le baroque une notion historiquement datée. Ou plutôt, il voit se manifester dans l'Histoire, tour à tour, deux tendances éternelles de l'esprit humain, avec l'alternance nietzschéenne de l'apollinien (art classique) et du dionysiaque (art baroque). C'est, si l'on veut, une reprise de la distinction des Anciens entre l'*atticisme*, au style marqué par la pureté, la régularité, la concision, et l'*asianisme*, au style boursoufflé, soucieux des effets de langue. Pour D'Ors, l'alternance se fait par une sorte de réaction naturelle et salutaire aux excès rationalistes. Cette façon de voir a le mérite d'englober dans une même dignité classicisme et baroque, et surtout d'établir un lien entre le baroque et le corps, les sens, particulièrement la vue et l'ouïe. Ce qui était dénoncé comme sensuel, excessif et décadent va désormais avoir droit de cité. La conception orsienne nous rapproche déjà davantage de la définition que Lacan donne dans le séminaire *Encore* (p. 105) : « Le baroque, c'est la régulation de l'âme par la scopie corporelle. » On essaiera de voir ce qu'on peut entendre par cette formule, mais l'interprétation d'Eugenio D'Ors, par son côté à la fois intemporel et cyclique, escamote ce que les contemporains du petit père Combes ont bien perçu, mais sans rien en tirer d'intéressant : les fondements religieux du baroque.

Par exemple, pour les néoclassiques de la fin du siècle dernier, les manifestations les plus flamboyantes du baroque sont taxées de mauvais

goût, quand elles ne sont pas balayées d'un désinvolte « il doit y avoir du sexuel là-dessous ». Tout ça n'est que dévergondage jésuitique.

Même le mysticisme le plus sublime se voit réduit, selon l'expression de Lacan, « à des affaires de foutre ». On ramène la jaculation à l'éjaculation.

Ainsi, soit on saisit bien l'origine religieuse du baroque, mais sous prétexte d'esthétique on en fait un enjeu idéologique et même géopolitique, soit on nie cette origine religieuse, et dans ce cas on se réfugie dans les catégories purement esthétiques des historiens de l'art, ou bien, en s'appuyant cette fois sur des textes littéraires, on fait du baroque un formalisme créateur de modèles, une rhétorique, en somme (tels, ces dernières années, les épi-gones de Gérard Genette).

Lacan ne fait pas du baroque un système de rhétorique abstrait. Il le situe historiquement pour en désigner l'enracinement dans le christianisme.

### **Le baroque et « la vraie religion »**

Que nous dit-il, dans ce chapitre IX, au retour d'une « orgie d'églises » en Italie ? – « Je vous dis tout ça parce que justement je reviens des musées, et qu'en somme la contre-réforme, c'était revenir aux sources, et que le baroque, c'en est l'étalage. »

Le lien entre baroque et Contre-Réforme est donc clairement affirmé. Là encore, un bref rappel historique n'est peut-être pas inutile, même aux risques de la banalité.

Le terme de Contre-Réforme, apparu seulement au XIX<sup>e</sup> siècle, désigne, très schématiquement, la tentative de Rome pour faire reculer le protestantisme en suscitant une puissante renaissance religieuse aux lendemains du concile de Trente. Ce concile, qui succède à d'autres moins décisifs, durera dix-huit ans (de 1545 à 1563). Il ne sera pas uniquement une contre-offensive visant la Réforme, mais voudra apporter un nouveau *corpus* doctrinal à ceux qui sont restés dans le giron de Rome. Il sera également animé d'un souci pastoral : purification des mœurs du clergé, renouvellement de l'enseignement et de la prédication. Cette volonté va se traduire dans le domaine des arts. Des directives esthétiques édictées par les théologiens se diffusent à partir de Rome. L'art religieux perd de sa liberté, mais c'est pour n'en devenir que plus apologétique. L'architecture et le décor intérieur des églises vont se modifier pour permettre les processions, les fastes de la liturgie, une meilleure réception de la messe, des prédications, de la confession, de la communion, et une meilleure pratique de la prière... La foi prendra des formes exaltées : c'est la période des grands mystiques, des missionnaires héroïques, avec pour conséquence sur l'art « ce ruissellement de représentation de martyrs » dont parle Lacan. La féerie baroque va déployer sa

luxuriance en Italie d'abord, puis en Autriche, dans les pays du Danube, en Espagne et au Portugal, en Amérique latine, plus tard en Grande-Bretagne et dans les pays slaves. Mettons à part le cas de la France, jalouse de ses libertés gallicanes, en tout cas sur le plan temporel : seule une minorité d'ultramontains y est favorable au baroque romain ; la majorité y est représentée par une position dite « modérée catholique romaine » qui, tout en évitant le schisme, accepte un concile de Trente débarrassé de ce qu'elle considère comme les excès du baroque ; une autre tendance enfin veut donner au concile de Trente une interprétation nouvelle, et c'est le jansénisme, qui refuse de mettre l'art au service de la religion : pour les messieurs de Port-Royal, c'est un divertissement inutile et nuisible.

Dans les églises des pays où la religion triomphe sous des formes baroques, on relève des constantes. La Présence réelle y est affirmée, et le point central devient le Saint-Sacrement, présent dans le tabernacle. Autour de ce tabernacle, toute une ornementation apparaît, avec retables, gloires, baldaquins, etc. L'église est organisée pour les laïcs, à des fins de visualisation et de sensibilisation. Partout s'exprime une volonté de réactiver la dévotion par les sens, la vue, l'ouïe, l'odorat. Par ailleurs, un rôle important est attribué à la prédication. Mais il n'y a pas d'accès direct et personnel aux textes, comme chez les protestants. La lumière est réservée aux clercs, qui sont chargés de la transmettre aux fidèles. La Parole leur parvient par l'effet de parole, avec tous les émois individuels ou collectifs qui cela comporte. Le baroque est donc un phénomène religieux avant même d'être un phénomène artistique, ce que Lacan savait.

Lacan va aussi opposer clacissisme et baroque, dans un sens différent de celui des historiens de l'art. Le classicisme classe, comme son nom l'indique, il cherche le trait commun, le trait unaire qui constitue un ensemble. « Le baroque, dit Lacan, c'est l'historiole, la petite histoire du Christ. » Pourquoi « historiole » ? Par opposition à l'Histoire qui se veut universalisable. Le baroque, en tant qu'historiole, cherche le trait de différence, la vérité qui spécifie un individu, vérité particulière, non universalisable.

Ici, il s'agit de l'historiole d'un homme, le Christ. Ou plus précisément, de l'histoire d'un corps. Les Évangiles racontent la Passion de ce corps. Lacan nous dit ce qu'est cette vérité particulière : elle est la vérité de la jouissance. L'histoire du Christ est pour les fidèles un corps à corps oral, bien symbolisé par la communion, par le sacrement de l'Eucharistie. Il y a progrès par rapport à Aristote, chez qui tout se passe comme s'il y avait un sujet supposé savoir le bien qui convient à tous et à chacun. On y méconnaît qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Si pour Lacan le christianisme est la « vraie religion », c'est parce qu'elle tient compte du fait que la jouissance passe par le fantasme – elle opère « un par un ».

## Psychanalyse et baroque : deux bricolages

Le baroque est dramatisation, étalage de jouissance. Il s'agit de ranimer par tous les moyens la flamme d'un christianisme que la Réforme a divisé, d'où les formes les plus spectaculaires d'un art devenu exhibition de jouissance. C'est surtout dans le baroque qu'on voit que le beau est *eaubs-cène*, d'après une orthographe d'obscène par Jacques Lacan <sup>1</sup>.

Lacan fait remarquer que cette exhibition présente toute la palette de la jouissance, toutes les déclinaisons du fantasme (oral, anal, scopique, etc.), sauf la copulation. (Notons là encore la correspondance avec le concile de Trente, qui a accordé une importance particulière au dogme de l'Immaculée Conception.) « Si elle n'est pas présente [la copulation], ce n'est pas pour des prunes », dit Lacan. Et en effet, l'art baroque, bien que d'apparence effrénée, élude la copulation, « aussi hors champ qu'elle l'est dans la réalité humaine ». Il y a là un problème, car il faut procréer, alors qu'il y a un « trou » appelé l'Autre, alors qu'il n'y a pas de signifiant de la jouissance sexuelle ! L'Autre y substitue le pacte, par exemple celui entre l'époux et l'épouse, la notion de devoir conjugal, etc.

Lacan rappelle la fonction des diverses sagesse : ce sont des « trucs » – c'est le mot qu'il emploie – pour régler l'économie de la jouissance, pour faire comme si, comme s'il existait un rapport sexuel. La nouveauté des Écritures, c'est de montrer l'échec des sagesse antérieures, la sagesse aristotélienne, par exemple : « L'échec, dit Lacan, des tentatives d'une sagesse dont l'être serait témoignage. »

Le baroque, c'est donc le déploiement, l'exhibition des modes de jouissance du corps : « Régulation de l'âme par la scopie corporelle », selon la définition de Lacan. Il garde le mot « âme », mais pour en subvertir, comme il fait souvent, la signification classique : « l'âme », chez lui, c'est ce qui fait l'identité corporelle de la naissance à la mort. Avec « scopie corporelle », Lacan pense surtout à la peinture et à la sculpture baroques, à l'exubérance ostentatoire des corps martyrisés, aux extases saisies sur le vif, comme on peut voir par exemple, sur la couverture du séminaire *Encore*, la statue de la sainte Thérèse du Bernin, dont il a déjà été question dans le chapitre VI. Au fond, psychanalyse et baroque se ressemblent dans leurs techniques de bricolage. C'est l'art de trouver quelques petits trucs, « de temps en temps... par des voies essentiellement contingentes », dit Lacan ; ce qui est certain, dit-il, c'est que « le truc ne sera pas mathématique » : c'est que la psychanalyse n'a pas seulement affaire à la vérité formelle, comme la science, mais à la vérité qui se parle, ce qui veut dire : la vérité particulière qui se souffre et qui se jouit.

1. J. Lacan, dans *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, p. 31.

En ce sens, le baroquisme de Lacan est un baroquisme ajusté aux nécessités d'une discipline : la psychanalyse. À cet égard, on pourrait se livrer à une étude détaillée du style de Lacan : du style de ses *Écrits* et de son style d'enseignant (entendons par style : ce qui est irréductible au mathème). On pourrait alors dresser la liste des figures de rhétorique qu'il a utilisées et vivifiées : l'allégorie, la métaphore, les équivoques, les ruptures de niveaux de langue, l'anecdote, les digressions apparentes, les sentences, les emblèmes, les adresses personnalisées, etc. Bref, on pourrait faire l'inventaire des effets de langue lacaniens...

Je pense qu'on s'apercevrait que si son style a ces accents baroques, c'est qu'il réussit la performance de transférer dans l'écrit un effet de parole. C'est tout autre chose que le didactisme universitaire ! Ça consiste à faire passer à l'écrit la pédagogie d'un analyste enseignant à des analystes, et qui ne méconnaît pas que le désir est effet de parole. Cette visée pédagogique est clairement revendiquée page 836 des *Écrits* :

« Tout discours est en droit de se tenir, pour être, de cet effet [de l'effet de parole], irresponsable. Tout discours, sauf celui de l'enseignant quand il s'adresse à des psychanalystes.

Pour nous, nous nous sommes toujours cru comptable d'un tel effet, et, bien qu'inégal à la tâche d'y parer, c'était la prouesse secrète à chacun de nos "séminaires". »



## Séminaire École 2009-2010

---

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

*Suite et fin*



## David Bernard

### La mort et le langage \*

Lacan, citant La Rochefoucauld, dit de la mort qu'elle est ce qu'« on ne saurait pas plus que le soleil, regarder fixement <sup>1</sup> ». La citation date du début de son enseignement, mais il y revient en 1980 dans sa *Lettre pour la Cause freudienne*, y ajoutant alors plusieurs précisions. La première concerne l'inconscient et les limites de son déchiffrement dans la cure. Élaborer l'inconscient est produire non pas du sens, mais le trou en quoi consiste le refoulement originaire. Or « cela me paraît confluer pertinemment à la mort <sup>2</sup> », précise-t-il. La seconde marque la conséquence éthique qu'il en tire. Si la mort ne peut se regarder en face, alors « pas plus que quiconque, je ne la regarde. Je fais ce que j'ai à faire, qui est de faire face au fait, frayed par Freud, de l'inconscient ». Enfin, au moment de créer une école de psychanalyse, il y ajoute une autre conséquence : à la dimension du groupe s'oppose ici sa solitude, face au fait de l'inconscient et de son refoulé irréductible : « Là-dedans, je suis seul. Puis il y a le groupe. »

En ces quelques lignes, la mort se voit ainsi située par Lacan au nouage de la tâche analysante, de l'éthique analytique et de ce qui face à cela, dans une école de psychanalyse, n'entamerait rien de la solitude de chacun. Raison suffisante, m'a-t-il semblé, pour traiter de ce thème de la mort, concernant la place du réel dans la cure et de ses incidences dans la passe et l'École. Raison aussi pour laquelle, dans la contribution du Cartel n° 2 de la passe, la remarque de Danièle Silvestre <sup>3</sup> concernant le lien entre la passe et la question de la mort a particulièrement retenu mon attention. Je résume donc ma

\* Intervention au séminaire École de l'EPFCL- France, Paris, 11 mars 2010.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 38.

2. J. Lacan, *Lettre pour la Cause freudienne*, inédit.

3. D. Silvestre, « Répliques », dans « Enseignements des cartels de la passe, Contribution du Cartel n° 2 », *Wunsch*, Bulletin international de l'EPFCL, n° 8.

question : dans l'expérience de la cure, comme dans celle de la passe, comme dans le travail d'élaboration épistémique d'une école de psychanalyse, comment ne pas parler de la mort ? Question que je traiterai ici par la voie des rapports du langage à la mort et de leurs conséquences dans une psychanalyse.

Que la mort soit au principe du langage, Lacan l'aura tôt souligné à l'occasion de son commentaire du *Fort-Da*. Il y aurait à reprendre ce jeu spontané de l'enfant à l'appui de la fin de l'enseignement de Lacan. À défaut, je partirai plutôt de la première définition que Lacan en donne dans ses « Complexes familiaux... ». Le jeu du *Fort-Da* est un jeu de la mort <sup>4</sup>, voilà comment alors il le définit, ajoutant même que tous les premiers actes de jeu des enfants sont des jeux de la mort. Mais de quelle mort est-il ici question ? D'abord celle que l'enfant éprouve <sup>5</sup>, précise Lacan, faite de sa misère originelle et de sa dépendance vitale à l'Autre. Si le *Fort-Da* est un jeu de la mort, c'est qu'il constituera une défense du sujet contre cet éprouvé de la mort que lui vaut, dans le corps, le réel de sa prématuration biologique, hors symbolique. Mais à cette mort s'ajoutera une autre. Là où était le risque d'une mort éprouvée, l'enfant, à l'appui des signifiants du *Fort-Da*, se servira de la mort, celle-là symbolique, d'où il lui sera possible de renaître comme sujet d'un désir. « Transfert symbolique », dit Lacan <sup>6</sup>, où le mal d'attendre la mère se convertit en désir.

D'une mort à l'autre, tel est le saut du langage où la seconde, d'être symbolique, porte la vie, et l'affecte. Lacan nous permet alors de préciser. Premièrement, la mort, de centrer ainsi ce qu'est le langage, ne sera nulle part, en même temps que partout. Nulle part, faute d'un signifiant qui puisse dire ce qu'elle est. Partout, dès lors que délivrée par le langage comme « sens mortel » délivré à toutes les choses. D'où la topologie que Lacan dès 1953 propose de cette structure du langage : un tore, où « ce sens mortel révèle dans la parole un centre extérieur au langage <sup>7</sup> ». La parole est un jeu d'enfant centré par ce vide hors symbolique qui constitue son ombilic <sup>8</sup>. Mais

4. J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » (1938), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 40.

5. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique » (1950), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 186.

6. *Ibid*, p. 163.

7. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » (1956), dans *Écrits*, op. cit., p. 320.

8. J. Lacan, « Sur la théorie du symbolisme d'Ernest Jones » (1960), dans *Écrits*, op. cit., p. 710.

l'enfant qui naît au langage en sera également affecté, ouvert à jamais au « pathétique de l'être <sup>9</sup> », lequel est à distinguer du pathos. Relevons ainsi l'affect de satisfaction, déjà souvent questionné dans le cadre de ce séminaire, qui accompagne cette passe séparatrice de l'enfant. « Joie de la première enfance », lira-t-on chez Lacan <sup>10</sup>, à quoi Georges Didi-Huberman ajoutera que le jeu du *Fort-Da* est un jeu rieur <sup>11</sup>, où l'enfant rejoue sa fin. En son origine, la parole est un jeu d'enfant, qui est un jeu sans pourquoi <sup>12</sup>, d'où fuse le rire.

Le langage, donc, se branche sur la mort <sup>13</sup>. C'est par-dessus la mort que l'enfant jonglera avec ses premiers signifiants, qu'il jouera avec eux <sup>14</sup>, selon l'une des rares indications laissées par Lacan sur le *Fort-Da* à la fin de son enseignement. Mais nous voyons aussi que, dans ce jeu, l'enfant ne sera pas seulement le joueur, y étant joué lui-même. Le signifiant se joue de lui, le considérant comme déjà mort et l'affectant comme vivant. Et c'est bien cette autre touche de la mort, plus que la mort réelle, qui ne cessera plus désormais d'affecter <sup>15</sup> le sujet. Vient alors la question : qu'est-ce que névrose et psychose pourront introduire ici comme différences ?

Pour les souligner, partons d'abord de la définition que Lacan donne de la psychose dans son article « Fonction et champ de la parole et du langage », pour ce qu'elle se limite au pur rapport au langage : le sujet psychotique, lira-t-on, est « parlé plutôt qu'il ne parle <sup>16</sup> ». En cela, ce sujet, plus qu'un autre, pourrait bien nous témoigner du sort mortel que le langage fait au sujet, mais pour en pâtir quant à lui dans le réel. Pensons pour exemple à Schreber, que Lacan dit atteint au « joint le plus intime du sentiment de la vie <sup>17</sup> ». Est-ce à dire que son

9. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 163.

10. J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *op. cit.*, p. 40.

11. G. Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, p. 54.

12. M. Heidegger, *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 243.

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

14. J. Lacan, « Conférence à Columbia University Auditorium School of International Affairs », 1<sup>er</sup> décembre 1975, *Scilicet*, n° 6-7, 1975 : « L'enfant joue [...] avec l'énoncé *Fort-Da*. »

15. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 209.

16. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *op. cit.*, p. 280.

17. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (1959), dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 558.

envers, *le sentiment de la mort*, est bien ce que le sujet psychotique rencontre, d'être parlé plus qu'il ne parle ?

C'est là ce qu'une autre remarque de Lacan, que j'extrais de « Télévision », pourrait bien vérifier, où la psychose se voit une fois encore définie uniquement dans son rapport à la structure épurée du langage. Si la psychose se spécifie d'un rejet de l'inconscient, y avance Lacan, ce rejet s'applique à ce qui, dans le langage, n'est rien d'autre que son effet mortel. « Le retour dans le réel [écrit Lacan] de ce qui est rejeté, du langage ; c'est l'excitation maniaque par quoi ce retour se fait mortel <sup>18</sup>. » Je souligne : Lacan parle ici non pas de la psychose maniaque, mais bien de l'excitation maniaque, possiblement présente dans toute forme de psychose. Il s'agit là de la rencontre par le sujet, dans son corps, de l'effet mortel du langage, lequel pourra le conduire à vivre la vie, autant que la mort, que le signifiant lui impose.

Le sentiment, l'excitation, Lacan y revient encore quelques années plus tard : le sujet psychotique peut « sentir <sup>19</sup> » que la parole est un cancer. Dès lors, il se dévoile ici un risque pour le sujet psychotique : à être parlé plus qu'il ne parle, ce sujet pourra ne recevoir de l'Autre du langage que l'annonce vocalisée d'une mort toujours « imminente <sup>20</sup> ». Parler pourra lui être mortel. Réveil absolu et forcé à ce qu'est le langage, pourrait-on dire. Et c'est en quoi plus qu'un autre il pourra démontrer, à le rencontrer dans le réel, ce qu'est le langage, tel que le définit Giorgio Agamben dans son *Idée de la mort*. « L'ange de la mort, [écrit le philosophe] qui se nomme Samael dans certaines légendes et dont on raconte que Moïse lui-même dut l'affronter, est le langage. L'ange nous annonce la mort – et que fait d'autre le langage <sup>21</sup> ? »

De là, j'en viens alors à la névrose, en joignant aux commentaires de Lacan ce que, me semble-t-il, nous enseigne ici Michel Leiris. L'écrivain, dans sa *Règle du jeu* et dans l'après-coup de son expérience d'une cure analytique, se pose en effet explicitement la question. Lui qui fut traversé toute sa vie durant par ce qu'il nomme

18. J. Lacan, « Télévision » (1974), dans *Autres écrits*, op. cit., p. 526.

19. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 95.

20. Cf. sur ce point R. Lefort, *Les Structures de la psychose*, Paris, Seuil, 1988, p. 128.

21. G. Agamben, *Idée de la prose*, Paris, Christian Bourgois, 1998, p. 116.

« l'idée de la mort <sup>22</sup> », quel souvenir garderait-il d'avoir pris un jour, pour lui-même, *conscience* de la mort ? Première réponse, aucun. Ainsi que l'avait souligné Lacan, si le sujet peut se savoir promis <sup>23</sup> à la mort, la réalité de sa propre mort n'est aucun objet imaginable <sup>24</sup>. Or Leiris s'en confie : s'il est affecté de l'idée de sa mort, il se trouve en défaut, « défaut originel <sup>25</sup> », écrit-il, d'une conscience de sa mort. Après quoi, butant sur cet impossible du souvenir, il en recueille les restes. Quelques souvenirs s'égrènent alors dans son texte, marquant différemment son expérience limitée de la mort.

Les premières expériences remontent à l'enfance où le jeune Leiris découvrit non pas seulement la mort, mais ce qui, à la manière d'une bande de Möbius, courait sur son envers, le vivant. Ce fut là sa rencontre inaugurale de la vie animale. Une fourmilière, un oisillon tombé du nid, un insecte entendu la nuit, autant de rencontres faites d'instant de voir qui, toutes, alors qu'il lui manquait le secours des mots, lui donnèrent le pressentiment de ce qu'il y a d'« incompréhensible dans la chair <sup>26</sup> ». Un au-delà existait, où grouillait du vivant, et d'où lui reviendra aussi bien le message <sup>27</sup> d'une mort. Laquelle ? La sienne, dès lors que du vivant, pur, pouvait ainsi exister, « séparé <sup>28</sup> » de lui. Nous pourrions certes ne voir là qu'interrogation passionnée de l'enfant sur la raison des choses. Mais avec Leiris, pourquoi ne pas faire un pas de plus, pour reconnaître, ici jointe à l'énigme, la rencontre d'un réel hors symbolique, où la mort serait jointe au vivant ? En cela aussi, l'enfant serait plus près du réel <sup>29</sup> que

22. M. Leiris, *Fourbis*, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire », 1955, p. 22. (Cf. M. Leiris, *Journal*, Paris, Gallimard, 1992, p. 298-299, 304).

23. J. Lacan, « Variantes de la cure-type » (1955), dans *Écrits*, op. cit., p. 349. (Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, § 50, 52, et les commentaires remarquables qu'en fait Françoise Dastur dans *La Mort*, Paris, PUF, 2007, p. 140-153.)

24. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, op. cit., p. 282. (Cf. S. Freud, « Actuelles sur la mort », dans *Œuvres complètes*, vol. XIII, Paris, PUF, 1988, p. 144.)

25. M. Leiris, *Fourbis*, op. cit., p. 22.

26. M. Leiris, *Biffures*, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire », 1975, p. 132.

27. M. Leiris, *Fourbis*, op. cit., p. 23.

28. M. Leiris, *Biffures*, op. cit., p. 132. (Cf. M. Leiris, *Fourbis*, op. cit., p. 31 : « L'un des aspects de la mort les moins aisés à considérer sans trembler, à savoir que notre fin a toutes chances de n'être pas fin du monde mais seulement fin se limitant [...] à nous. »)

29. C. Soler, « Le corps parlant », *Cahier de Praxis*, Edizioni Praxis del Campo lacaniano, 2008, p. 34.

l'adulte, avide qu'il est de toute leçon de choses, et pointant par là, en même temps qu'il y advient <sup>30</sup>, les limites du langage. Et d'ailleurs, pour mieux camper cette position de l'enfant, souvenons-nous de Hans frappant le sol de son bâton, et réveillant ainsi son père au réel : « Dis donc, est-ce qu'il y a un homme là-dessous... un homme enterré..., ou est-ce qu'il y en a qu'au cimetière ? »

*Dis donc*, tel est aussi l'appel que Leiris semblera lancer à l'Autre quand, à l'adolescence, il s'en ira cette fois dans la bibliothèque familiale, là où sommeillait le savoir supposé du père sur la jouissance <sup>31</sup>, faire sa lecture intranquille d'un dictionnaire. Celui qui est à présent un jeune homme interroge alors le langage, désirant y déchiffrer l'ultime secret des choses, soit de la Chose. Seulement, nous confie-t-il, « je faisais toujours buisson creux et aurais pu prendre à mon compte les premières paroles que le Faust de Gounod chante, sur le ton du récitatif : *Rien, en vain j'interroge* <sup>32</sup>... » Ainsi, là où était attendu un « mot de passe », le jeune homme, dans les dictionnaires, se cogne sur *Rien*. Or ce fut là ce qui constitua pour Leiris une autre rencontre de la mort. Encore qu'il faut préciser : rencontre d'une mort, au croisement du langage et de la jouissance. Car au défaut dans l'Autre s'accorda bientôt l'expérience de la « petite mort », que lui valurent dans le corps les imparfaites jouissances de l'acte sexuel <sup>33</sup>. Expérience décisive d'où s'origine son « idée opprimente de la mort » <sup>34</sup>, le retour dans les pensées que l'acte devait conjurer <sup>35</sup>. Souriant de voir ainsi se lier la sexualité à la mort, Leiris commente : « S'il arrive que l'on songe à l'amour comme moyen d'échapper à la mort [...] c'est peut-être que obscurément nous sentons que c'est le seul moyen dont nous disposions d'en faire un tant soit peu l'expérience, car, dans l'accouplement, nous savons au moins ce qui se passe *après* » <sup>36</sup>. »

30. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 282.

31. M. Leiris, *Frêle bruit*, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire », 1976, p. 93.

32. M. Leiris, *Langage tangage*, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire », 1985, p. 117-119.

33. M. Leiris, *Frêle bruit*, op. cit., p. 94-95.

34. M. Leiris, *Langage tangage*, op. cit., p. 75.

35. M. Leiris, *Frêle bruit*, op. cit., p. 373.

36. M. Leiris, *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1939, p. 86. (Cf. M. Leiris, *Journal*, op. cit., p. 69.)



Il y aurait donc *des* morts, la grande qu'il faudrait conjurer, la petite <sup>37</sup> que l'on pourrait traverser et répéter, autrement dit par Lacan celle que porte la vie et celle qui la porte <sup>38</sup>. Or cette petite mort, Lacan en fera le signe même du non-rapport sexuel, quand le sujet qui espérait y rattraper sa part de vivant <sup>39</sup> y reproduira plutôt sa perte. L'expérience du non-rapport sexuel constitue ainsi pour Lacan la seule expérience possible de la mort <sup>40</sup>. Elle constitue un éveil du sujet à l'universalité de la mort, quoique, précisera-t-il, « un éveil [...] très limité en fin de compte <sup>41</sup> ». Et en effet, nul besoin d'en conclure au tragique quand cette mort, le sujet la demande, y trouvant la possibilité de continuer à désirer. Ce que dans l'acte sexuel nous demandons, précise Lacan, « c'est à mourir, et même à mourir de rire ». Car « si ce qui est satisfait c'est cette demande, eh bien, mon Dieu, c'est satisfait à bon compte, puisqu'on s'en tire <sup>42</sup> ». Ce que savait Leiris : « Conjurer le mauvais sort, écarter la sale histoire qui nous menace en exécutant cette sale histoire en petit et exprès, tout comme s'il s'agissait de régler une facture à bon compte, de sacrifier la partie pour être quitte du tout <sup>43</sup>. » Ce n'est là que « politique de Gribouille <sup>44</sup> ».

Perte pure qui perdure, dit alors Lacan, nommant ainsi pour la névrose le sort mortel que lui fait le langage. Le sujet osera-t-il ou non opérer avec cette perte, pour y trouver l'appui d'un désir, telle est alors la question qui demeure. Celle-là même qu'un rêve sera venu murmurer à Leiris : « Fondant sur un taureau ailé à qui j'étais opposé [...], je constatais, à l'instant où je l'estoquais, qu'il n'était pas plus consistant qu'une bête de baudruche, comme si l'unique secret pour abolir la terreur et réduire les obstacles était la décision pure et

37. Cf. M. Leiris, *Frêle bruit*, op. cit., p. 376. 38. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, op. cit., p. 810.

39. J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, op. cit., p. 847.

40. *Ibid.* N. B. : sur le lien de la sexualité et de la mort, Lacan se réfère notamment à François Jacob (cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 180-181, et F. Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1970, p. 317-318).

41. J. Lacan, « Réponse à Marcel Ritter », *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 18, avril 1976, p. 11.

42. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 304-305.

43. M. Leiris, *L'Âge d'homme*, op. cit., p. 87.

44. *Ibid.*

simple qu'on a prise de foncer <sup>45</sup>. » Ce sujet de l'acte, l'auteur désespérait de ne le rejoindre qu'en rêve, regrettant toujours de n'oser « jouer sa partie <sup>46</sup> », mieux : oser enfin le « Rien ne va plus <sup>47</sup> ».

J'en viens alors à ce qui ici fut la solution du poète. À l'heure de son adolescence, avons-nous souligné, Leiris, effeuillant le dictionnaire, s'était cogné sur Rien. Or c'est tout contre ce Rien que, dans cette jeunesse <sup>48</sup>, il commencera d'élever son savoir-faire de poète, et d'y trouver « asile <sup>49</sup> ». Ce faisant, Leiris pourrait alors nous dévoiler le secret des heurts de l'adolescence avec le langage : le désir de porter le fer à la langue endimanchée de l'Autre, faire que la langue soit moins morte <sup>50</sup>. Soit, dans son cas, contre la mort que porte le langage, contre le sens commun dont les dictionnaires assèchent <sup>51</sup> les mots, les faisant « signes morts <sup>52</sup> », s'amuser avec eux. « Des mots, des mots, des mots. Du jeu, du jeu, du jeu <sup>53</sup> », et pour que les mots « soient vivants, qu'ils aient os, chair et peau <sup>54</sup> ». Bricolage de gamin, savait-il, dont il nous précise ainsi les réjouissances : faire « tinter les mots <sup>55</sup> », pour y trouver son « bon plaisir <sup>56</sup> », cette « satisfaction directe <sup>57</sup> », de même que, joint à ce plaisir phonique <sup>58</sup>, jouer <sup>59</sup> des équivoques pour rendre aux mots un sens <sup>60</sup> plus pur <sup>61</sup>. Tout cela enfin jusqu'à feindre de retrouver un « langage originel », ce « parlé

45. M. Leiris, *Fourbis*, op. cit., p. 156.

46. *Ibid.*, p. 71.

47. *Ibid.*, p. 180.

48. M. Leiris, *Langage tangage*, op. cit., p. 98.

49. M. Leiris, *Frêle bruit*, op. cit., p. 95, 380.

50. Parmi beaucoup d'autres références, cf. *Langage tangage*, op. cit., p. 100-102. Il faudrait ici rapprocher les créations de langage de Leiris à ce qu'indique Lacan dans *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 133 : « [La langue] est vivante pour autant qu'à chaque instant on la crée. »

51. M. Leiris, *Langage tangage*, op. cit., p. 90, 96 et 102.

52. *Ibid.*, p. 102.

53. *Ibid.*, p. 149.

54. *Ibid.*, p. 123-124.

55. *Ibid.*, p. 102.

56. *Ibid.*, p. 102, 158.

57. *Ibid.*, p. 174.

58. *Ibid.*, p. 115.

59. *Ibid.*, p. 144.

60. *Ibid.*, p. 90.

61. *Ibid.*, p. 93.

initial, supposé parfaitement adéquat à ses objets <sup>62</sup> ». Derrière les jeux de mots, perçoit en effet une nostalgie, celle de la jouissance perdue qu'il avait eu enfant, à inventer par-delà les signifiants, la chose qui leur allait comme un gant.

Je n'en retiens ici qu'un exemple, donnant la matrice à ses futurs jeux de langage. Avant que l'enfant n'ait acquis la science des ânes, la sœur de Leiris avait pour habitude de chanter ce vers du duo de *Manon* : « Adieu, notre petite table <sup>63</sup> ! », mais ce avec style, car prononçant toujours consciencieusement le *e* muet de *petite*, et faisant ainsi résonner un curieux *ti-te-ta* où la syllabe *te* prenait une sorte de consistance, s'épaississait. « Voici donc notre table changée en *tetable*, en *totable*, [se souvient Leiris] et devenue nom masculin pour baptiser je ne sais quel instrument [...] une chose indéfinie dont je sais simplement qu'elle était un objet, une chose occupant un morceau de l'espace dans une chambre où se disaient adieu Des Grieux et Manon, une table et un peu plus qu'une table <sup>64</sup>. »

Mais soulignons alors la marque laissée à jamais sur l'enfant de ce signifiant, et premièrement la raison de son poids. La magie de ce signifiant tenait à ce qu'il ne désignait « rien, bien que semblant signifier quelque chose », et restait « l'étiquette d'un pur néant ou d'un objet à jamais incompréhensible », « formule de ce qui est le plus informulable <sup>65</sup> ». Quant à sa marque laissée, elle fut celle d'une incorporation. Le souvenir du *tetable*, écrit Leiris, fait « partie intégrante de moi-même, il est devenu ma substance au même titre que les aliments empruntés à l'extérieur dont je me suis nourri ». Il « tend à se poser en miroir, comme si vis à vis de lui je perdais toute consistance réelle et ne pouvais plus le tenir pour autre chose que la chose solide – la seule solide – que je regarde et qui me renvoie mon reflet [...] ». J'y trouve l'expression la plus pure de moi-même <sup>66</sup> ».

*Tetable* est donc un signifiant incorporé de la langue, signifiant hors sens, aussi bien qu'une part de l'identité <sup>67</sup> de jouissance du

62. *Ibid.*, p. 120.

63. M. Leiris, *Biffures*, *op. cit.*, p. 20.

64. *Ibid.*, p. 21.

65. *Ibid.*, p. 22.

66. *Ibid.*, p. 20.

67. J. Lacan, « La troisième », *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975.

sujet, mais une part perdue. Chose en soi accrochée aux basques du mot dont il lui faudra se séparer, quand la sanction de l'Autre viendra dématernaliser <sup>68</sup> la langue et enjoindre à l'enfant de savoir ce qu'il dit <sup>69</sup>. Apprendre à nommer comme il faut les choses, dès lors qu'« on ne parle pas tout seul <sup>70</sup> », voilà qui l'aura « chassé du Paradis <sup>71</sup> ». Freud le constatait déjà, l'apprentissage de la langue sensée et raisonneuse de l'Autre vaudra une perte <sup>72</sup> à l'enfant. Perte d'un plaisir pur <sup>73</sup>, dit-il, cette satisfaction directe qu'évoquait Leiris avec laquelle l'enfant s'égayait à jouer avec le non-sens <sup>74</sup>, le rythme et les rimes des signifiants <sup>75</sup> de la langue maternelle. Le plaisir perdu est donc selon Freud un plaisir refoulé par l'éducation à la langue écrite des dictionnaires <sup>76</sup>, et qui viendra constituer, précise-t-il, la source infantile de l'inconscient <sup>77</sup>, comme ses affinités avec le mot d'esprit. Il en souligne alors la conséquence d'affect : avec ce plaisir refoulé, c'est aussi l'humeur de l'enfance qui sera perdue, « époque où nous n'avions pas besoin d'humour pour être heureux dans la vie <sup>78</sup> ».

Je tâche à présent de regrouper les quelques conclusions que pour lors j'en déduis. « Votre mort, [dit Lacan] j'entends l'idée falote que vous pouvez en avoir, n'est pas séparable de ce que vous puissiez la dire. [...] C'est bien pour cela que le sentiment que vous avez de votre mort n'est que falot <sup>79</sup>. » Voilà donc pour le sentiment de la

68. J. Lacan, « Postface au Séminaire XI », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 504.

69. M. Leiris, *Langage tangage*, op. cit., p. 122.

70. M. Leiris, *Fibrilles*, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire », 1966, p. 94.

71. M. Leiris, *Biffures*, op. cit., p. 56.

72. S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905), Paris, Folio-Essais, 1988, p. 411. N. B. : je remercie Roger Mérian d'avoir attiré mon attention sur ces passages de Freud. Cf. sur ce point son intervention prononcée à Rennes le 21 octobre 2009 : « Le Witz, la surprise du terme », inédit.

73. S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, op. cit., p. 397.

74. *Ibid.*, p. 237-238.

75. *Ibid.*, p. 235.

76. *Ibid.*, p. 237.

77. *Ibid.*, p. 305-306.

78. *Ibid.*, p. 411.

79. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 35. Cf. *Le Séminaire, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 12 mars 1974 : « Cette mort chez l'être parlant en tant qu'il parle, c'est jamais que du chiqué. »

mort dans la névrose, à distinguer certes de la psychose, mais à conjointre pour la raison que là aussi il se joint au symbolique. Reste qu'il faudrait alors distinguer. Il y aura d'une part la mort que Lacan identifie comme trou réel<sup>80</sup> dans le symbolique, qui est un autre nom du refoulement originaire<sup>81</sup>, et qui aura pour conséquence que, de même qu'il n'y a pas de rapport sexuel, il n'y a pas de rapport à la mort. Mais il y aura aussi, du fait de cet impossible à reconnaître<sup>82</sup> de la mort, son effet de retour dans et par la mort que le langage, ce parasite, déplace<sup>83</sup>.

J'en reviens alors à la question : face à la mort, que peut dans la névrose une psychanalyse ? Beaucoup, s'il s'agit de la mort qu'impose le langage, quand elle permettra au sujet d'opérer avec sa perte, pour y trouver la possibilité d'un désir, et donc de l'acte. Beaucoup encore, s'il s'agit d'apprendre de quelques-uns des dépôts de jouissance dont la langue aura fait le sujet. Soit de certains des Uns<sup>84</sup> de la langue qui sont le signe<sup>85</sup> d'une jouissance mortifiée, et dont Leiris verra lui aussi un équivalent dans cette langue de la mort que constitue le texte de Joyce, *Finnegans Wake*. Il en souligne alors pour nous la traduction *Veillée funèbre*<sup>86</sup>. Enfin rien<sup>87</sup> s'il s'agit de la mort réelle quand, écriront Lacan et Leiris, la mort<sup>88</sup>, un mort<sup>89</sup>, n'a rien<sup>90</sup> à dire. De quoi là aussi opposer la psychanalyse à toute Révélation. Il

80. J. Lacan, *Le Séminaire, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 18 décembre 1973.

81. J. Lacan, « Séminaire "RSI" », *Ornicar?*, n° 2, 1975, leçon du 17 décembre 1974, p. 102-

103. Cf. « Réponse à Marcel Ritter », *op. cit.*, p. 11, et « La troisième », *op. cit.*

82. J. Lacan, *Séminaire « RSI »*, inédit, leçon du 17 décembre 1974, p. 102-103.

83. J. Lacan, « Réponse à Marcel Ritter », *op. cit.*, p. 11.

84. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 131.

85. J. Lacan, « La troisième », *op. cit.*

86. M. Leiris, *Langage tangage*, *op. cit.*, p. 126.

87. D'où l'invitation de Lacan à ne pas être fasciné par la mort, cf., au congrès de l'École freudienne de Paris à La Grande-Motte, son intervention suite aux « Conclusions des groupes de travail », 4 novembre 1973.

88. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 241 ; *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 395. Cf. V. Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966, p. 75, ou p. 80 : « La mort [...] ne répond pas, car le mutisme accablant est sa seule réponse. »

89. M. Leiris, *Fourbis*, *op. cit.*, p. 59.

90. Cf. Épicure : « La mort n'est rien pour nous », dans *Lettre à Ménécée*, Paris, Flammarion, 2009, p. 45.

n'y a de révélation que de fantasme, insistait Lacan en 1980, ajoutant que de l'inconscient une part ne s'en révélera jamais <sup>91</sup>. Je souligne alors ce que Danièle Silvestre notait sur l'évocation de la mort dans une passe : « Difficile ici d'en dire plus <sup>92</sup>. »

91. J. Lacan, « Séminaire "Le malentendu" », *Ornicar?*, n° 22-23, 1981, p. 12.

92. D. Silvestre, « Répliques », *op. cit.*

Lola López

## La satisfaction de fin d'analyse : une rencontre particulière avec le réel \*

Dans la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », Lacan convoque la satisfaction comme ce qui « marque » la conclusion de l'analyse, en tant qu'arrêt de recherche de la « preuve de la vérité », qui persiste tout au long du temps de l'analyse.

« Pourquoi dès lors ne pas soumettre cette profession à l'épreuve de cette vérité dont rêve la fonction dite inconscient, avec quoi elle tripote ? Le mirage de la vérité, dont seul le mensonge est à attendre (c'est ce qu'on appelle la résistance en termes polis) n'a d'autre terme que la satisfaction qui marque la fin de l'analyse <sup>1</sup>. »

Mais ce qui attire mon attention n'est pas seulement la fin de l'analyse dans le sens de ce qui concerne un sujet en particulier, mais également d'en extraire les conséquences dans le dispositif de la passe et surtout pour le cartel de la passe, qui doit cerner ce moment final, pour quelqu'un qui a hystorisé son analyse, qui s'est hystorisé par lui-même.

Jusqu'en 1976, la fin de l'analyse était posée par l'objet *a*, par le franchissement du fantasme et ensuite par l'identification au symptôme. La question qui se pose est : pourquoi Lacan utilise, à ce moment-là, le terme de satisfaction comme ce qui marque la fin de l'analyse, terme qui évoque sa relation à la jouissance ? Cette hypothétique contiguïté avec la jouissance m'a amenée à rechercher les textes où Lacan parle de la satisfaction pour mieux comprendre pourquoi il utilise le même terme pour définir ce moment de finitude.

\* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 11 mars 2010.

1. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 572.

C'est dans *Encore* qu'il remarque qu'il y a une satisfaction attachée au bavardage, au bla-bla-bla, satisfaction qui vient du sens, de la « vérité menteuse », qui recule indéfiniment le moment de conclure, car on peut toujours dire quelque chose de plus jusqu'à l'infini. C'est une satisfaction ne trouvant pas de limite et qui est toujours prête à combler la poussée au déchiffrement, au sens, pour recommencer de nouveau. Lacan l'appelle « une autre satisfaction », celle répondant du côté sujet à la jouissance du langage, à la jouissance phallique.

À ce moment-là (1972), Lacan reformule les concepts de l'inconscient, du réel, de la jouissance, et en introduit de nouveaux comme *lalangue*, le parlêtre, ce qui implique la mise à jour de la théorie sur la passe et la fin de l'analyse. Ainsi, ce qui concerne la fin, c'est la passe de l'inconscient langage, l'inconscient freudien, qui apparaît dans le transfert, à l'inconscient réel qui implique la chute du sujet supposé savoir, c'est-à-dire l'inconscient hors transfert.

La satisfaction que Lacan mentionne dans la « Préface... » comme celle qui marque la fin, comment la comprendre ? À quoi la rapporter ? La satisfaction qu'il définit dans *Encore* comme « l'autre satisfaction » n'est pas la même que la satisfaction de fin. La satisfaction de fin n'est pas de l'ordre du langage, du registre de l'élaboration. Il s'agit d'un affect imprévisible, particulier à chaque sujet analysant, d'une satisfaction transformée, détachée du signifiant, du savoir, détachée de la vérité. Son précédent était la satisfaction du parcours analytique et c'est un effet de la rencontre avec le réel, avec *lalangue*, avec l'inconscient réel, savoir sans sujet qui implique la chute de l'espoir de saisir la vérité. C'est dire que cette satisfaction de fin est corrélative au fait d'avoir réussi à se débrouiller de la vérité menteuse, car on vérifie, au final du processus, l'impossibilité de rendre toute la vérité au savoir. Elle surprend et questionne le sujet, on ne peut donc la rattacher à aucune signification. Cela veut dire qu'elle échappe à n'importe quelle prédiction, ce qui l'attache au particulier d'un sujet.

Quelles sont les traces par lesquelles l'analysant s'aperçoit qu'il se trouve dans l'inconscient réel ? Lacan le dit clairement : par ses effets de *lalangue* qui « nous affecte d'abord par tout ce qu'elle comporte comme effets ». Comment saisir ces affects-effets de *lalangue* à la fin de l'analyse ? Il faut le réfléchir par rapport au signe, car, à mon



avis, il a son importance dans la passe. Le signe constitue un indice pour le passant, des moments d'émergence de l'inconscient réel, des moments d'émergence des affects énigmatiques et imprévisibles, comme « preuve d'un savoir insu », et même pour le cartel de la passe, si on peut vérifier l'authenticité de la transmission, par rapport à ces indices.

Lacan élabore sa théorie du signe en même temps que le nouveau concept de l'inconscient. Le signifiant, qui est conçu jusqu'à ce moment comme l'élément indispensable de la chaîne du langage qui représente un sujet, n'est pas suffisant pour rendre compte des signifiants de *lalangue*. Dans le signe, qui auparavant « représentait quelque chose pour quelqu'un », à ce moment ce quelqu'un a son entité, c'est-à-dire qu'il n'est pas n'importe qui, il a à voir avec l'être du sujet, l'être comme substance de jouissance. C'est pour cela que ces signifiants de *lalangue*, qui ne font pas chaîne, deviennent signe, ou lettre de jouissance.

Dans le chapitre XI du séminaire *Encore*, nous lisons : « [...] et parce qu'il y a l'inconscient, à savoir lalangue en tant que c'est de cohabitation avec elle que se définit un être appelé l'être parlant, que le signifiant peut être appelé à faire signe <sup>2</sup> ». À la fin de l'analyse, la jouissance qui ex-iste hors du symbolique, impossible à attraper par la chaîne signifiante, et ce « Un incarné dans lalangue [qui] est quelque chose qui reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée <sup>3</sup> », ont le statut de signe, font signe au sujet. C'est dans la transmission d'un témoignage que le cartel de la passe doit les capter, dans les dits du passant.

Pendant le temps de l'analyse, les affects surgis des rencontres avec le réel, les émergences des affects, effets de lalangue, peuvent être multiples. On peut trouver l'angoisse, la tristesse, l'espoir, l'enthousiasme et la satisfaction aussi... Mais la satisfaction qui marque la fin met le point final à l'analyse. C'est une réponse du sujet à un certain savoir faire usage, savoir-faire avec la jouissance, avec le symptôme. Il s'agit d'un changement de satisfaction.

Les dernières élaborations de Lacan sur la passe supposent un défi pour tous les participants du dispositif, et notamment pour le

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 130.

3. *Ibid.* p. 131.

cartel de la passe. Ce dernier a la responsabilité de prendre une décision sur la nomination d'un AE, car il a la tâche de reconnaître et d'authentifier dans le témoignage du passant, transmis par les passeurs, s'il y a eu rencontre avec l'inconscient réel, d'en vérifier les effets et d'en déduire le désir de l'analyste. Il s'agit donc de fonder la nomination non pas exclusivement sur ce que le passant dit de son fantasme, de ses signifiants maîtres, de ses deuils, de sa relation à la castration, de ses virages dans le parcours analytique, de la chute du transfert, mais aussi sur cet indicible, ce non-savoir, saisi dans les énoncés du passant.

Dans l'écoute du témoignage, il est très important de pouvoir différencier ce qui peut être une construction des passeurs de celle propre au passant. C'est pour cela que le cartel peut et doit poser des questions, demander leurs opinions aux passeurs, dans une atmosphère de confiance qui doit permettre au passeur la fluidité de la transmission.

Mais il peut arriver parfois que les passeurs transmettent des nuances que le cartel n'a pas écoutées, car l'écoute et le travail du cartel ne sont pas infaillibles et la subjectivité de chacun est en jeu.

On attend du passant qu'il témoigne de son expérience de l'inconscient réel ainsi que de son rapport à la vérité et à son mensonge. Les dits du passant, recueillis par les passeurs, doivent se glisser vers une limite de sens, jusqu'à un « pas plus », qui suppose pour l'analysant, et même pour le cartel quand on l'écoute, une trouvaille, une découverte, qui permet de conclure avec un « Voilà, c'est ça », dans le sens : cela a convaincu. Bien que l'on trouve dans le récit du témoignage les événements de l'histoire et du parcours analytique, ce qui s'évalue est un moment précis, à savoir le moment de conclure.

Le savoir sur l'indicible doit ex-ister dans le passant et c'est cela qui doit s'être passé. Le paradoxe est que le passant doit le formuler avec ses énoncés. Alors comment faire ? Il s'agit non pas d'un impossible à dire, mais de dire quelque chose de l'impossible particulier qui limite la jouissance du déchiffrement.

La partie la plus importante du travail du cartel de la passe est l'écoute fine du témoignage. Ensuite viennent la vérification de ce qu'on a trouvé dans l'écoute, puis la formalisation de cette trouvaille pour qu'elle devienne un savoir transmissible.

Les larges débats pour chercher ce qui n'était pas déposé dans les dits des passeurs, la tendance à la construction et au déchiffrement de quelques points cruciaux du témoignage et l'effort pour les attacher à la théorie restent une tentative forcée de faire exister ce qu'on n'a pas pu trouver. Cela ne s'est pas trouvé parce que cela n'existait pas, ou bien parce que la transmission était manquée. Il peut arriver que des passeurs n'aient pas su transmettre. Ce processus dans le cartel de la passe aboutit la plupart du temps à la conclusion d'une non-nomination.

Qu'est-ce qui amène quelqu'un à faire une demande de passe ? Qu'est-ce qui l'a conduit à se sentir concerné par la passe et à s'impliquer dans l'École ? Il me paraît important de pouvoir discerner la position du sujet dont se fait la demande de passe, si cette position répond à une poussée à soutenir la cause analytique dans l'École ou s'il s'agit d'une décision intime que vise le désir de l'analyste comme cause. Cette question amène des conséquences subjectives pour le passant qui sont à prévoir.

Pourquoi quelqu'un voudrait-il se risquer à faire la passe ? Qu'est-ce qu'on attend de la passe ? Il est clair qu'il ne s'agit pas de la reconnaissance au niveau social de la profession, ce que Lacan pointe dans la « Préface... ». Mais l'effet agalmatique de la passe peut l'idéaliser et en conséquence attirer une surévaluation épistémique dans l'imaginaire collectif de l'École, en même temps que s'idéalise ce que devraient être le parcours analytique, voire la traversée du fantasme, la destitution subjective, le désir de l'analyste, etc., enfin tous les concepts qui sont implicites dans la passe. La passe reste quelque chose d'insaisissable et n'est donc jamais au niveau de l'idéal.

Les effets de l'idéalisation de la passe sont évidents dans la transmission de certains témoignages ; on l'a beaucoup vu dans le passé : loin de véhiculer le savoir sur le réel, sur l'incurable à partir du particulier de chaque passant, ils l'enferment dans des conceptions préétablies qui deviennent des standards sur ce qu'est une analyse, sur la fin de l'analyse, sur le désir de l'analyste... et sur tout ce qui est en jeu dans la passe.

La satisfaction de la fin peut opérer comme un élément décisif dans l'acte de faire la passe, mais il ne faut pas la confondre avec la satisfaction de fin d'analyse qui est inhérente au fait d'avoir réussi à

savoir sur l'inconscient, à l'autocomplaisance avec un bénéfice épistémique, à la fixation au mirage de la vérité ; tout cela est incompatible avec le réel.

Faire la passe est une question de désir et suppose un choix à la dimension de l'acte, choisir de se risquer à montrer sa particularité comme véhicule de ce peu de savoir, de cet indicible sur le trou du réel, duquel a surgi le sujet comme sujet divisé et où il est devenu comme objet cause du désir par un autre. On attend que, si cela arrive, cela puisse être transmis.

## Patrick Barillot

### De l'impuissance à l'impossible \*

Selon le principe de notre séminaire, je vais intervenir à partir de questions qui ont été soulevées lors des précédentes soirées, spécialement celle où Élisabeth Leturgie interrogeait le réel après la passe <sup>1</sup> et où Luis Izcovich se référait à trois dimensions de l'impossible telles que Lacan les formalise dans « L'Étourdit », et aussi celle de la dernière fois.

Lors de notre dernière soirée, quelqu'un qui se disait ignorant en matière de doctrine sur la passe posait la question de son utilité : à quoi sert-elle, cette passe qui nous donne bien du fil à retordre ? Eh bien ! je lui répondrai que sa question a toute son importance et qu'il n'est pas le seul à se la poser. Personnellement, il m'a fallu du temps pour vraiment en comprendre la nécessité, je parle de nécessité du dispositif, au regard des exigences attendues d'une École qui forme des analystes. Un temps pour comprendre nécessité par le recul qu'impose l'expérience à la fois personnelle pour être entré dans le dispositif et ensuite institutionnelle comme membre des cartels de la passe.

Ne pas saisir l'enjeu de ce dispositif est d'ailleurs une position fréquente tant au niveau des analystes qu'au niveau des institutions où se regroupent les analystes lacaniens. Si on prend la situation actuelle des groupes analytiques lacaniens, quarante ans après que Lacan a lancé cette procédure, on se rend compte que ces derniers n'ont pas tous adopté ce dispositif. Aujourd'hui dans les grands groupes, nous trouvons l'EPFCL et l'ECF qui fonctionnent avec la passe. D'autres groupes plus petits essaient de se regrouper pour faire fonctionner le dispositif. Et d'autres grandes associations comme Espace

\* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 1<sup>er</sup> avril 2010.

1. Compte-rendu dans le *Mensuel*, n° 52, mai 2010.

analytique ou l'ALI (Association lacanienne internationale) ne veulent pas en entendre parler. Pourquoi ? Une des raisons la plus fréquemment avancée par ces groupes est que cette procédure serait dangereuse, pour l'institution en général et pour les analystes et les analyses en particulier. Donc le débat chez les lacaniens est loin d'être tranché et cette division entre pro et anti, nous la trouvons dès le début de la « Proposition sur le psychanalyste de l'École » de Lacan en 1967. À l'époque, les anti quitteront l'EFP et créeront le Quatrième Groupe <sup>2</sup>.

Et aussi au sein des pro, on a vu que la passe pouvait être dévoyée de ses objectifs initiaux pour être utilisée à des fins purement politiques. Elle servait à promouvoir un membre dans la hiérarchie des pouvoirs institutionnels par la nomination. C'est ce type de pratique qui est à l'origine de la scission à l'ECF et de la naissance des Forums du champ lacanien. On peut donc dire que la passe est une question brûlante, dès son origine, et qu'elle le demeure.

À quoi sert-elle ? On se gausse beaucoup dans les sociétés de l'IPA du principe introduit à l'EFP, toujours en vigueur dans les groupes lacaniens, qui énonce que le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même. C'est une formule très tôt posée et maintenue par Lacan jusqu'à la fin, puisqu'on la retrouve dans cette « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » de 1976, où il affirme de nouveau que « nommer quelqu'un analyste, personne ne peut le faire et que Freud n'en a nommé aucun <sup>3</sup> ». Cela signifie que le psychanalysant n'a pas besoin de l'approbation ni de la cooptation de ses pairs pour se dire psychanalyste, comme l'exigent les règles de fonctionnement des sociétés membres de l'IPA qui ne peuvent pas s'appuyer sur la pratique de Freud pour justifier la leur. On y voit là une forme de laxisme, de manque de rigueur, de laisser-faire et d'absence de contrôle sur la dimension didactique de la cure.

Ce que les détracteurs du lacanisme sur ce point de la qualification des psychanalystes ne mesurent pas est l'effort de Lacan,

2. C'est à partir de là que se fera le départ de Piera Aulagnier, François Perrier et Jean-Paul Valabrega de l'EFP de par leur refus de la passe. Quatrième Groupe qui se nomme ainsi parce qu'il est le quatrième groupe analytique à voir le jour après la Société psychanalytique de Paris, l'Association psychanalytique de France et l'École freudienne de Paris.

3. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » (1976), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 572.

jamais relâché, de penser l'expérience analytique jusqu'à sa fin et son obstination jamais démentie à examiner ce qui est requis dans la cure pour que le psychanalysant puisse passer au psychanalyste.

Le dispositif de la passe est le moyen que se donne l'École pour penser et élaborer ce passage. À l'époque, et je pense qu'il doit toujours en être de même dans les sociétés affiliées à l'IPA, la sélection des analystes se faisait, comme Lacan le dit ironiquement <sup>4</sup>, au pèse-personne et *a priori*, sans que jamais ne soit énoncé ce que l'on attendait de l'analyse de l'analyste. La seule exigence était que le candidat se conformât aux standards de la pratique. Donc sur ce point de la terminaison d'une analyse et des conditions requises pour que l'analysant puisse supporter l'acte analytique, c'est motus et bouche cousue dans ces sociétés.

Eh bien ! la passe, ça sert à cela, à penser la psychanalyse, à penser les conditions de l'acte. Ça sert à tout le monde. À celui qui s'y engage et surtout à la communauté d'École. Là est l'enjeu.

La passe interroge le passant sur son désir d'analyste : qu'est-ce qui peut bien le pousser à vouloir occuper cette place de l'analyste ? Mais pour le faire, l'École doit aussi s'interroger sur ce qu'elle attend des témoignages et élaborer une doctrine de la fin de l'analyse, à partir des indications données par Lacan et des résultats de l'expérience de la passe.

Pour chaque membre des cartels de la passe se pose la question de ce qui est attendu du témoignage d'une analyse conduite jusqu'à ce terme de la passe et des critères à partir desquels nous pouvons juger ce passage à l'analyste. On a pu entendre que les textes de Lacan ne nous servaient pas beaucoup dans cette appréciation. Cela supposerait que l'on ne pourrait se fier qu'à sa propre analyse et au terme jusqu'auquel elle a pu être menée, bien que rien ne dise qu'elle ait été conduite jusqu'à ce virage de passe. Il me semble que les différents textes de Lacan sur la passe constituent les points de repère nécessaires à l'évaluation du témoignage, même si leur lecture n'est pas sans soulever des problèmes d'interprétation.

On a beaucoup insisté ces derniers temps sur l'affect de satisfaction, d'une certaine satisfaction comme la marque de la fin de l'analyse. C'est la pointe ultime des élaborations sur la fin de l'analyse,

4. J. Lacan, « Adresse à l'École » (1969), dans *Autres écrits*, op. cit., p. 293.

qui ne doit pas cependant faire oublier les élaborations antérieures, qui ont jusqu'à présent servi aux différents cartels à se repérer dans les témoignages.

Entre la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École » et les textes de cette période où Lacan insistait sur la chute du sujet supposé savoir, et la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », nous avons « L'étourdit », texte dans lequel nous trouvons un long passage sur la fin de l'analyse.

Je vais me focaliser sur ce que dit Lacan à propos des trois dimensions de l'impossible, situées pour l'une dans le sexe, pour l'autre dans le sens et pour la dernière dans la signification. Je ne prétends pas parvenir à tout élucider de ce qu'il nous dit sur la question, ayant déjà buté sur ce passage, mais ce séminaire me donne l'occasion d'y revenir afin de poursuivre la discussion sur le thème du réel après la passe. C'est un petit défi que je me suis lancé. Ce réel après la passe, je l'aborde sous l'angle des rapports du sujet analysé au réel.

Alors, comme toujours, il faut préciser de quel réel nous parlons. Dans ce texte, il s'agit du réel dans sa dimension d'impossible logique. C'est ce que Lacan rappelle en introduction, quand il dit que c'est de la logique que le discours analytique touche au réel, à le rencontrer comme impossible. Et ce réel, il le nomme : il n'y a pas de rapport sexuel.

Cet impossible du rapport de l'homme et de la femme au niveau de leur jouissance est théorisé par Lacan, mais il procède du dire de Freud. Ce dire, précise-t-il, s'infère à partir de la logique du dit de l'inconscient découvert par Freud. Quel est ce dit de l'inconscient mis au jour par Freud ? Il n'y a pas, au niveau de l'inconscient, d'autre jouissance que phallique, il n'y a que la jouissance marquée par la castration.

Ce réel de l'inconscient, le sujet le rencontre-t-il ? C'était l'objet d'une discussion de notre dernière soirée. C'est une question importante puisque sa réponse oriente les attentes du cartel de la passe. Je crois que la thèse de Lacan est que le réel de l'inconscient ne s'atteint pas. En revanche, le sujet, grâce au discours analytique dans lequel il est entré comme analysant, peut par l'ensemble de ses dits serrer cet impossible. Autrement dit, le réel ne peut que se cerner. Mais pour cela, il y faut une condition située du côté de l'analyste, il faut que



l'analyste soit ouvert au dire de Freud, sans quoi il n'y a pas de formation de l'analyste. C'est, je pense, le sens de l'affirmation de Lacan quand il écrit qu'« il n'y a pas de formation de l'analyste concevable hors du maintien de ce dire <sup>5</sup> ». C'est une thèse radicale qui implique que, là où d'autres discours barrent le dire de Freud sur le non-rapport, il n'y a pas de formation de l'analyste possible. Sont ici visées les sociétés de l'IPA.

Affirmer que c'est de la logique que le discours analytique touche au réel à le rencontrer comme impossible appelle évidemment à faire des références à la logique. C'est pour cette raison que Lacan use de la logique pour supporter ce qui se démontre dans l'analyse.

On peut résumer sa thèse : le réel n'a pas d'autre attestation que l'impossible qui s'affirme dans les impasses de la logique. Autrement dit, dans l'analyse, le réel est cerné par l'impossible des dits de l'analysant et c'est pour cette raison que, lorsque Lacan parle des trois dimensions de l'impossible, il l'écrit en deux mots : dit-mention. C'est la mention du dit qui signale l'impossible.

Dans le discours mathématique, il en va cependant autrement. C'est au niveau du dire que se situe le réel. Voyez ce qu'il écrit : « La place du dire est en effet l'analogue dans le discours mathématique de ce réel que d'autres discours serrent de l'impossible de leurs dits <sup>6</sup>. » Cette affirmation du réel situé au niveau du dire du mathématicien rend compte de l'importance qu'il donne aux dits de Cantor et de Gödel, qui, tous les deux, ont produit un dire nouveau à partir d'impasses logiciennes.

Ces quelques considérations sur le réel introduisent à la question de ce soir sur la formation du psychanalyste et de ce à quoi doit atteindre une fin d'analyse.

Dans ce texte, Lacan développe sa théorisation de la fin dans plusieurs directions. Je n'insisterai pas sur les considérations concernant l'objet *a*, ni sur le deuil de l'objet représenté par l'analyste, mais sur ce qu'il dit rester, une fois ce deuil achevé. Il reste, dit-il, « le stable de la mise à plat du phallus, [...] où l'analyse trouve sa fin <sup>7</sup> », mise à plat qui assure son sujet du savoir, et il énumère les trois

5. J. Lacan, « L'étourdit » (1972), dans *Autres écrits*, op. cit., p. 454.

6. *Ibid.*, p. 476.

7. *Ibid.*, p. 487.

dimensions de l'impossible qui s'étendent dans trois registres : celui du sexe, celui du sens et celui de la signification.

Que faut-il entendre par la mise à plat du phallus ? Ce phallus, Lacan lui attribue dans ce texte une fonction : le phallus, l'organe mâle passé au signifiant dans le discours analytique, à la différence de l'organe femelle qui n'y passe pas, est ce qui creuse la place d'où prend effet pour le parlant l'inexistence du rapport <sup>8</sup>. Quel est cet effet, pour le parlant, de l'inexistence du rapport qui part de la place évidée par le phallus ? Je pense qu'il est situable dans la dialectique de l'être ou avoir le phallus, qui fait que chacun, qu'il soit homme ou femme, s'inscrit dans la fonction phallique. Fonction qu'il nous dit être celle qui supplée au rapport sexuel <sup>9</sup>.

Car le pas de rapport sexuel n'implique pas l'absence de rapport au sexe, bien au contraire, et c'est ce que la castration démontre, dit Lacan : ce rapport au sexe n'est pas distinct en chaque moitié, moitié de l'humanité qui se répartit en moitié homme et moitié femme. « Tout sujet s'inscrit dans la fonction phallique pour parer à l'absence du rapport sexuel <sup>10</sup>. »

Donc, la mise à plat du phallus, que j'entends comme la résolution de ce vouloir l'être ou vouloir l'avoir, eh bien ! cette mise à plat ouvre à l'aperçu du non-rapport à quoi la fonction phallique remédie. Mais ce savoir sur l'existence d'un réel de l'inconscient n'est acquis que par la reconnaissance de l'impossible langagier tel qu'il se déploie dans les trois registres cités. C'est l'aperçu d'un impossible dans la structure du langage puisque « la structure, c'est le réel qui se fait jour dans le langage <sup>11</sup> ».

Alors, trois dimensions à cet impossible.

La première : dans le sexe. Lacan nous dit que, tout discours étant fondé sur ce que le langage y apporte d'impossible, à savoir le rapport sexuel, cela a des conséquences sur le dialogue entre les sexes. Ce dialogue est interdit, c'est-à-dire qu'il est impossible. Donc pas de parole qui tienne entre un sexe et l'autre, et même au niveau où l'on pourrait penser ce dialogue possible avec la parole d'amour.

8. *Ibid.*, p. 457.

9. *Ibid.*, p. 458.

10. *Ibid.*, p. 459

11. *Ibid.*, p. 476.

Comme il le dit dans *Encore* <sup>12</sup>, « parler d'amour est en soi une jouissance », parce que la parole d'amour ne s'adresse pas à l'Autre mais participe du fantasme et de la jouissance de l'objet *a*.

Pas de rapport sexuel, pas de dialogue entre les sexes, que reste-il pour assurer le couple ? Cliniquement, ce pas de dialogue entre les sexes s'illustre de la demande jamais comblée de la parole d'amour qui est toujours trompeuse.

À ce pas de dialogue entre les sexes s'ajoutent aussi des inconvenients pour le dialogue à l'intérieur de chaque sexe. Même à l'intérieur d'une même moitié, moitié de l'humanité, le sujet n'échappe pas à la solitude. Dans « ...Ou pire », Lacan dira que « ce pas-de-dialogue a sa limite dans l'interprétation, par où s'assure comme pour le nombre le réel <sup>13</sup> ».

Deuxième dimension de l'impossible : au niveau du sens. Ne faudrait-il pas préciser sens sexuel ? Voilà ce qu'il en dit : « Rien ne saurait se dire "sérieusement" (soit pour former de série limite) qu'à prendre sens de l'ordre comique, – à quoi pas de sublime (voir Dante là encore) qui ne fasse révérence. » Cette phrase pourrait, je pense, nécessiter de très longs développements, car il est vraisemblable qu'elle est soutenue par de nombreuses références.

D'abord il y est question de l'amour par la référence à Dante et sa Béatrice, objet de son amour, dont il nous dit dans *Télévision* qu'il n'en a obtenu que trois fois rien, un battement de paupière d'où choit le regard, objet dont il se contente. Le comique de l'affaire, c'est Dante le poète qui nous le fait apercevoir en vendant la mèche de l'impossible de l'amour, de l'amour tel que la philosophie classique ainsi que Freud le concevaient. À savoir faire du un, le un de l'union fusionnelle, avec du deux. Ce que Dante nous montre simplement, c'est que l'homme n'a affaire qu'à l'objet de son fantasme et non pas au corps de l'Autre.

C'est une lecture d'une partie de la phrase et je fais l'hypothèse qu'elle se complète d'une autre, sur la piste de laquelle, je pense, nous mène une phrase que je prélève dans *Encore*, non pas au hasard, car elle se situe dans le même contexte que celui du rapport de Dante à son objet et qui énonce que « ce dont il s'agit, c'est que

12. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 77.

13. J. Lacan, « ... Ou pire » (1972), dans *Autres écrits*, op. cit., p. 551.

l'amour soit impossible, et que le rapport sexuel s'abîme dans le non-sens, ce qui ne diminue en rien l'intérêt que nous devons avoir pour l'Autre <sup>14</sup> ».

Là, je crois légitime de convoquer ce que Lacan avance du dire de Cantor avec le transfini et de l'inaccessibilité qui commence au deux en référence à un article de Gödel <sup>15</sup> sur l'hypothèse du continu de Cantor <sup>16</sup>. Légitime parce qu'il y a plusieurs références dans ce texte sur le transfini et l'inaccessible et par sa parenthèse sur ce qui fait limite à la série.

Gödel, dans ce texte, parle de l'inaccessibilité du 2 par comparaison à l'inaccessible de l'infini de Cantor. Colette Soler a déjà fait un développement sur ce thème dans son cours de cette année. Je n'en reprendrai que le cœur et j'y ajouterai quelques compléments.

Il y a déjà un premier inaccessible, qui est l'infini dit actuel de Cantor, noté  $\aleph_0$  qui est la notation de l'ensemble des nombres entiers par exemple. Il est dit inaccessible, car, quelles que soient les opérations d'addition, de multiplication, d'exponentiation que vous ferez sur un nombre fini de nombres inférieurs à cet infini, vous ne l'atteindrez pas. Si on prend la suite des nombres entiers, quelles que soient les opérations d'addition ou de multiplication réalisées sur un nombre fini de ces entiers, jamais on n'atteindra l'infini cantorien. Ce qui n'est pas le cas pour les transfinis qui suivent  $\aleph_0$ ,  $\aleph_1$ ... qui sont accessibles car ils se construisent par passage à l'ensemble des parties du transfini inférieur.

Et Gödel compare les opérations sur les transfinis à ce qui se passe dans le fini, où les nombres finis sont accessibles à partir d'opérations faites sur des nombres inférieurs. Par exemple, vous pouvez obtenir le nombre 3 en additionnant 1 et 2. Mais 2 ne peut s'obtenir avec 0 et 1, donc 2 est inaccessible à partir de 0 et 1. Seuls 0 et 2 sont inaccessibles dans le fini, alors que tous les autres entiers le sont, y compris 1 qui peut être obtenu à partir de 0. Donc le 2 a la

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 81.

15. K. Gödel, « What is Cantor's continuum problem » (1947), traduit par J. Largeault dans *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, Paris, Vrin, coll. « Mathesis », 1992.

16. J. Lacan, « L'étourdit », op. cit., p. 477 : « Car ce qui se profère du dire de Cantor, c'est que la suite des nombres ne représente rien d'autre dans le transfini que l'inaccessibilité qui commence au deux, par quoi d'eux se constitue l'énumérable à l'infini. »

même structure d'inaccessibilité dans le fini que l'inaccessibilité de l'infini cantorien  $\aleph_0$ .

On peut donc dire que le non-rapport sexuel renvoie à cette structure de l'inaccessibilité du 2 puisque avec du 1 on ne fait pas du 2. Voilà comment on peut entendre que le rapport sexuel s'abîme dans le non-sens puisque à partir du 1 il n'y a pas de 2 accessible pour faire rapport. Lacan le formule autrement quand il dit que si le discours analytique indique que le sens est sexuel, ce ne peut être qu'à rendre raison de sa limite et qu'il n'y a pas de dernier mot <sup>17</sup>. Cela peut se dire plus simplement : en matière de rapport au sexe, de mode de jouissance sexuelle, il n'y en a pas un qui prenne le pas sur un autre. Autrement dit, il n'y a pas une modalité de jouissance sexuelle qui soit le dernier mot de l'affaire. Elle le serait si elle pouvait être dite la bonne, la vraie ou la normale, mais c'est impossible.

Donc l'amour est impossible dans le sens qu'avec du 2 on ne fait pas du 1 et le non-rapport proscrit qu'avec du 1 on puisse faire du 2. Cependant, comme Lacan le précise, l'Autre du sexe garde, doit garder tout son intérêt pour nous. On comprend mieux sa critique de Simone de Beauvoir et de son *Deuxième Sexe*. Pour Lacan, on ne peut pas compter un premier sexe puis un deuxième, sa répartition des sexes se faisant en tout phallique et pastout phallique.

Cet intérêt que nous devons garder pour l'Autre sexe me fournit la transition pour aborder le troisième impossible, celui que Lacan situe au niveau de la signification. Voilà ce qu'il en dit : l'insulte, si elle s'avère être du dialogue, le premier mot comme le dernier, le jugement de même, jusqu'au « dernier », reste fantasme, et, pour le dire, ne touche au réel qu'à perdre toute signification.

Il est assez fréquent que l'on n'extraie de cette phrase que son début et sa fin pour dire que l'insulte ne touche au réel qu'à perdre toute signification. Je ne sais pas si on peut la généraliser en la sortant de son contexte. Ici, nous nous situons dans le contexte du non-rapport sexuel et des relations entre hommes et femmes. D'ailleurs, dire de l'insulte qu'elle est le premier mot comme le dernier du dialogue renvoie au dialogue interdit entre les sexes. Pas de dialogue donc, sauf avec l'insulte, c'est comme cela que je comprends cette

17. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 74.

caractéristique de l'insulte d'être le premier comme le dernier mot du dialogue. Et maintenant, en quoi touche-t-elle au réel ?

Je pense que dans ce registre de la signification Lacan s'appuie sur le dire de Gödel <sup>18</sup> à propos de l'indécidable pour motiver son affirmation de l'impossibilité de dire vrai du réel <sup>19</sup> formulé dans ce même texte.

Impossibilité de dire vrai du réel, mais l'insulte y touche. N'oublions pas que nous nous situons dans le dialogue entre les sexes. Mon hypothèse est que l'insulte en question est celle qui s'adresse aux femmes. Pour différencier la femme, dit Lacan dans *Encore* <sup>20</sup>, on la diffame. Avec l'insulte, c'est la part Autre de la femme qui est visée, la jouissance Autre, inaccessible au symbolique. Lacan parle de l'Autre réel. Ce réel que l'insulte touche est l'Autre féminin. Elle ne le fait qu'à perdre toute signification. Est-ce à perdre toute signification phallique ou à ne plus vouloir rien dire que l'insulte touche au réel de l'Autre sexe ? Je laisse la question en suspens.

Alors, de tout cela, nous dit Lacan, l'analysé saura se faire une conduite, et il y en a des tas, précise-t-il. On peut aussi ajouter que de tout cela, il pourra témoigner dans la passe, pas forcément de l'ensemble mais d'une partie au moins. C'est aussi à l'analysé que revient la charge du choix de la conduite et de plus ce choix n'est pas programmable, il y en a des tas possibles. Donc pas de choix imposé, ni suggéré, ni de conduite érigée en modèle. Sinon, on se demanderait en vertu de quel principe, sauf à promouvoir des standards, des « standards de vie dont primeraient des sujets dans leur existence <sup>21</sup> ».

Se faire une conduite indique aussi la dynamique d'un changement de la conduite entre l'entrée en analyse et la fin de l'analyse. Dans la passe, on attend du passant qu'il fasse état d'un changement de cette confrontation avec le réel comme impossible. Au début de l'analyse le sujet se plaint, il subit le réel qui s'impose à lui et il

18. L'indécidabilité de Gödel s'énonce dans son deuxième théorème d'incomplétude, que je résume simplement : dans tout système formel consistant (non-contradiction), il existe des propositions indécidables, c'est-à-dire des propositions pour lesquelles on ne peut pas démontrer qu'elles soient vraies ou fausses.

19. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 481.

20. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 79.

21. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 478.

l'exprime sous la forme de l'impuissance. L'impuissance qui s'énonce d'un « je n'y arrive pas » se décline de bien des manières pour un sujet. À la fin, ce réel, il ne le subit plus au sens d'en pâtir mais il s'en accommode.

C'est de cette trajectoire que le passant peut témoigner, trajectoire qui dans l'analyse, comme Lacan le dit dans « ...Ou pire », élève l'impuissance (celle qui rend compte du fantasme) à l'impossibilité logique (celle qui incarne le réel).

## Maria Vitoria Bittencourt

### Une voie de la satisfaction \*

Je me suis appuyée pour cet exposé non seulement sur mon expérience dans les cartels de la passe mais aussi sur les contributions des collègues aux Journées de Buenos Aires en 2009. J'ai participé à trois cartels éphémères, chaque fois composés par des membres tirés au sort, qui ont donné lieu à deux nominations. C'est à partir de cette expérience que je voudrais vous proposer mes premières réflexions.

Dans mon argument, j'ai choisi d'aborder la satisfaction car il me semble que c'est un thème dominant dans nos soirées concernant l'affirmation de Lacan dans la préface de 1976. Je vous en rappelle la formule : « Le mirage de la vérité, dont seul le mensonge est à attendre (c'est ce qu'on appelle la résistance en termes polis) n'a d'autre terme que la satisfaction qui marque la fin de l'analyse. Donner cette satisfaction étant l'urgence à quoi préside l'analyse <sup>1</sup>. »

Cette satisfaction est évoquée aussi dans le *Séminaire XI*, où il se réfère à la satisfaction du symptôme : « Ce que nous avons devant nous en analyse c'est un système où tout s'arrange, et qui atteint sa sorte propre de satisfaction. Si nous nous en mêlons, c'est dans la mesure où nous pensons qu'il y a d'autres voies, plus courtes par exemple <sup>2</sup>. »

Dans cette phrase, Lacan indique qu'il s'agit non pas de liquider la satisfaction du symptôme mais de proposer une voie plus courte, plus économique. Le mot d'esprit pourrait nous aider à réfléchir à

\* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 1<sup>er</sup> avril 2010.

1. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 572.

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 152.



cette voie, car, comme l'a rappelé Colette Soler dans la contribution du cartel 1, cette formation de l'inconscient propose un « chemin épargné », dont l'efficacité au niveau économique renvoie à la satisfaction, ou, comme dit Freud, « un gain de plaisir » avec le rire. Cela pourrait expliquer la satisfaction du cartel mais aussi la satisfaction de la fin d'analyse.

Vera Pollo, dans son intervention à Buenos Aires, a évoqué ces points autour de notre cartel et le mot d'esprit <sup>3</sup>. En effet, une satisfaction s'est manifestée dans un cartel de la passe à propos d'une nomination d'un AE, tel un mot d'esprit. La décision du cartel s'est faite d'une façon presque instantanée, où tous les membres du cartel sont arrivés en même temps à la même conclusion, non sans une certaine satisfaction. Après le départ du deuxième passeur, nous avons décidé qu'il fallait nommer. Fait curieux, car nous n'avions conclu qu'à partir d'un seul témoignage, le premier passeur n'ayant pas réussi à transmettre son témoignage.

Je me suis posé la question de savoir si cette voie économique que le mot d'esprit réussit à établir ne serait pas applicable à la voie du symptôme à la fin de l'analyse. Le symptôme réduit à une lettre qui serait obtenu grâce au travail de l'interprétation de l'analyste analogue au travail du Witz : un produit de l'équivoque *langagière*.

Je vous propose donc de reprendre le texte de Freud sur le mot d'esprit, dont le modèle a servi à Lacan pour sa proposition sur la passe. Il faut noter que cette idée de Lacan, qui se trouve dans le « Discours à l'EPF », vient juste après des remarques qui concernent le manque d'humour des « Suffisances » de son École ainsi que « le peu de monde à qui communiquer les joies qui m'arrivent <sup>4</sup> ».

Revenons à Freud. Le mot d'esprit inclut d'abord le lieu d'où il s'énonce – la première personne ; le deuxième élément, présent ou absent, concerne le lieu de celui à qui on fait allusion – ce que l'on dit. Et le troisième élément, *dritte Person*, est le lieu où le mot d'esprit se complète, dont l'effet est le rire.

Tout d'abord, le sujet tout seul ne peut pas savoir s'il a fait un mot d'esprit. Il faut un tiers, un Autre venant authentifier la marque du travail. Cette authentification ne peut se faire que si le tiers lui-

3. V. Pollo, « L'École moëbienne », *Wunsch*, n° 8, Bulletin international de l'EPFCL.

4. J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », *Scilicet*, n° 2-3, Paris, Seuil, 1970, p. 13.

même répond à certaines conditions : il doit être impliqué, car « chaque mot d'esprit exige son public propre [...] preuve d'un accord profond sur le plan psychique <sup>5</sup> », c'est-à-dire qu'il se fait avec ses pairs, sur un minimum de coordonnées communes de temps, d'investissement psychique, d'intérêts, de décisions ; engagé par son désir dans le récit, il n'en connaît pas la fin et il veut la savoir. Le mot d'esprit passe d'autant mieux qu'il existe une « plus grande affinité psychique <sup>6</sup> » entre la première et la troisième personne. Face au signifiant nouveau qu'il apporte, produit par le non-sens, le rire éclate, ce qui atteste de la transmission réussie. L'auditeur obtient le plaisir de cette dépense très minime qu'il s'est épargnée. L'Autre, en tant que public, reçoit de la part du sujet un cadeau de parole, un gain de savoir qui était jusque-là maintenu inaccessible.

Freud ajoute que le *Witz* est un travail (comme le rêve, le transfert, le deuil), où plusieurs techniques sont présentées pour éclairer les managements de la langue dans sa fabrication : équivoque, double sens, non-sens. « Le *Witz* on le fait, le comique on le trouve <sup>7</sup>. » Si dans le comique on peut rire seul, plaisir obtenu d'une relation duelle entre le sujet et l'autre en tant que source d'inspiration, dans le *Witz* il faut tout un travail dans le but d'adresser à un tiers pour l'accomplissement de l'acte, avec ou sans la présence de la deuxième personne. Cette nécessité d'un Autre que Freud appelle « l'auditeur inactif » est essentielle car avant tout le *Witz* vise le lien social, il est la plus sociale de toutes les formations de l'inconscient, dépourvue de toute nécessité, en somme « un jeu développé <sup>8</sup> ».

Quant à la première personne du *Witz*, elle est « irrésistiblement poussée » à le communiquer. Elle doit dire la trouvaille sur le non-sens rencontré. Mais c'est seulement parce qu'elle est en position de destitution subjective qu'elle peut décoller sa personne du caractère unique de sa vie : elle est quelconque, supportant le particulier d'une histoire, elle fait de son point singulier de non-sens un nouveau mode de l'exception qui confirme la règle. La tragédie financière de la vie de Heine lui a permis de fournir le fameux « familionnaire », dont tout

5. S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988, p. 275.

6. *Ibid.*, p. 248.

7. *Ibid.*, p. 324. (Lacan, dans son séminaire de 1958, *Les Formations de l'inconscient*, reprend ce travail de Freud.)

8. *Ibid.*, p. 321.

un chacun peut apprécier la justesse. Avec ce mot, il y a un décollage avec les signifiants idéaux, pour se trouver au bout du compte identifié à ce qui fait son malheur. Le *Witz* serait une forme de bien dire son symptôme, un signifiant dans le réel, toujours accompagné de l'effet surprise. Comme l'affirme Lacan, « le *Witz* surprend le sujet par son flash, il éclaire la division du sujet d'avec lui-même <sup>9</sup> ».

Par rapport aux autres formations de l'inconscient, le *Witz* effectue une épargne au regard de la « dépense colossale de notre activité cognitive », dit Freud. De ce point de vue, toutes les énonciations ne se valent pas, et Freud et Lacan donnent une position exceptionnelle au *Witz*, car il dépasse largement toute forme d'humour de par sa spécificité et sa construction prodigieuse. L'extraordinaire libération subjective qu'apporte cette allégeance à l'inconscient confirme que le parlêtre vise à l'économie des mots. L'inconscient est le savoir, parlé, du non-sens réduit à sa plus simple expression que le *Witz* met en acte. Grâce à lui un signifiant nouveau, hors code, peut apparaître. C'est un signifiant composite, incompréhensible en lui-même mais qui s'explique par le contexte et ouvre à une nouvelle variation du sens.

On peut supposer que dans le dispositif de la passe nous avons le modèle du *Witz* dans la disposition des différents partenaires – le passeur, le passant et le cartel. Le passeur, en tant que première personne, est celui qui énonce les dits à propos de l'objet du *Witz*, celui qui est « poussé à communiquer » : il est désigné pour cette fonction, d'où l'importance du fait qu'il s'agit non pas d'un écrit, mais du récit d'un témoignage. Le passant est comme objet de qui on parle. Le cartel est la *dritte Person* – le public, « l'auditeur inactif » qui reçoit « le cadeau de parole », la création langagière qui aurait une capacité à franchir un impossible à dire. Est-ce ce franchissement qui apporte la satisfaction du cartel ? Qu'en est-il de la satisfaction du passant et du passeur ?

En ce qui concerne notre cartel, le témoignage a permis de vérifier le changement de discours, qui ne fut pas sans conséquence pour la vie du passant. À partir de son travail autour d'une équivoque langagière, il a démontré comment le franchissement des identifications idéales a permis de modifier la jouissance du symptôme en une

9. J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 840.

satisfaction plus banale. Le travail effectué par le passant autour d'un signifiant, similaire à la production d'un mot d'esprit, a prouvé la façon dont s'est opérée la chute de ce qu'il a défini comme une passion pour la vérité des signifiants maternels. Le récit ne concernait pas la jouissance du bla-bla-bla mais une démonstration de la passe comme réconciliation avec sa position de parlêtre, réconciliation avec « ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose pas approcher <sup>10</sup> ».

Mais ce n'était pas un *Witz* que le passant proposait dans son témoignage, plutôt le travail autour d'un rêve, considéré comme fondamental, qui a ouvert la voie vers des équivoques autour de *lalangue* où il ne restait qu'une lettre qui a fait tomber les masques du fantasme.

D'ailleurs, cela m'a beaucoup surpris : dans les divers témoignages de passe, le rêve, ou des rêves étaient toujours présents pour décrire un moment de virage. Il est vrai qu'il s'agissait plutôt de rêves où la présence de l'analyste, avec son interprétation, apportait une autre dimension – celle d'un certain réveil, qui n'est pas sans évoquer un rapport au réel. On se souvient du rêve de la licorne dans le *Séminaire XI* où l'interprétation fait surgir une formule de non-sens – « Poordjeli » – qui a permis au sujet de voir « à quel signifiant irréductible, traumatique, il est comme sujet, assujetti <sup>11</sup> ». Cette formule, produit par deux syllabes du mot licorne, vient démontrer ce qui est matérialisé dans l'expérience, une *motérialité* qui n'est pas sans être accompagnée de jouissance pour le sujet. Dans son texte, Leclaire explique que cette formule intime s'accompagnait d'un mouvement de jubilation de l'enfant, qui consistait à s'enrouler sur soi-même, à se déplier <sup>12</sup>. Ainsi, en jouant avec l'écho du mot licorne, en laissant résonner un énoncé du discours de l'analysant, l'analyste a porté l'interprétation du rêve au niveau d'une énigme, dont la réponse est l'énonciation d'un savoir qui n'est d'aucun sujet – un non-sens indépassable, *Poordjeli*. Une formule de *lalangue*, chargée de jouissance qui n'est obtenue qu'à partir de l'interprétation d'un rêve. Donc, un rêve peut toucher au réel de l'inconscient, non sans la présence de

10. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 219.

11. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 226.

12. S. Leclaire, *Psychanalyser*, Paris, Seuil, 1968, p. 112.

l'analyste. C'est ce que Patricia Dahan nous a montré à Toulouse – un rêve faisant surgir un signifiant de *lalangue*.

Ce que le mot d'esprit nous apprend, c'est que jouer avec les mots apporte du plaisir. Dans le séminaire d'École, David Bernard nous en a parlé en se référant à Michel Leiris. Il nous a démontré comment l'enfant, avec les jeux de sonorité et de non-sens, obtient une jouissance particulière, autistique car il parle tout seul. En cela, l'enfant serait plus près du réel que l'adulte. Ce n'est pas encore le « jeu développé » des adultes, car les enfants ne font pas de mots d'esprit – la dimension de la perte ne s'est pas encore opérée. Il s'agit d'un plaisir d'avant le dictionnaire qui viendrait ainsi promouvoir une « satisfaction directe » : un travail de l'enfant autour des mots qu'il reçoit de l'Autre, des choses entendues, avec lesquelles il s'amuse pour pouvoir ajuster ce qu'il ressent comme détresse.

C'est le bonheur de Hans avant la phobie – il joue avec les mots et il est heureux. Lacan indique cette position en désignant son « bonheur phallique ». Jusqu'au moment où une perte vient sceller le destin – le corps jouit –, l'émergence de quelque chose qui vient déranger le rapport de l'être parlant à son propre corps, la jouissance. Le résultat en est le surgissement d'un symptôme qui vient localiser cette jouissance intrusive. Tout le travail de Hans, ses « élucubrations » vont servir à ordonner cette intrusion en constituant le cheval comme objet phobique.

Dans ce travail d'élucubration, même si l'enfant ne fait pas de mot d'esprit, Lacan remarque la dimension de drôlerie dans les dialogues de Hans avec son père, au point de nous inviter à lire *Le Mot d'esprit...* Les moqueries de Hans face aux suggestions de son père ne sont qu'une tentative d'introduire l'équivoque, car dans toute production de l'inconscient, nul élément signifiant n'est pas univoque. Introduire l'équivoque serait toucher le réel de *lalangue*, celle qui porte la marque du destin singulier du sujet. Par rapport à son symptôme, Hans a atteint la satisfaction, selon Lacan, par la voie de la sublimation – il aura des enfants de son esprit en tant que metteur en scène d'opéra. Il s'agit d'un autre Hans, « un petit en puissance d'enfants, capable d'engendrer indéfiniment dans son imagination et de se satisfaire entièrement avec ses créations <sup>13</sup> ». Ce n'est pas négligeable,

13. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 417.

Hans est heureux de vivre, l'analyse a allégé son inconfort en lui donnant la possibilité de trouver une autre voie pour la jouissance du symptôme, la voie de la sublimation. Ainsi, la solution de Hans se définit par une satisfaction pulsionnelle, mais ce qui l'intéresse ce n'est pas son sexe, confirmant ainsi la formule de Lacan : « Il n'y a que le phallus à être heureux [...] pas le porteur du dit <sup>14</sup>. »

Reprenant cette formule, Christian Demoulin propose justement une autre voie : il n'y a de bonheur que du symptôme <sup>15</sup>. Il reprend la réponse de Lacan à André Albert : « S'il n'y avait pas de symbolique, c'est-à-dire, de cette espèce d'injection de signifiants dans le réel avec lequel nous sommes forcés de composer, il n'y aurait pas de symptôme. Et le symptôme c'est la particularité, en tant que c'est ce qui nous fait chacun un signe différent du rapport que nous avons, en tant que parlêtre, au réel <sup>16</sup>. » Son idée s'appuie sur le symptôme considéré comme la manière dont chacun jouit de son inconscient : à chacun son symptôme, qui le soutient dans l'existence, qui fait son mode de jouissance et son identité dans la séparation d'avec l'Autre primordial. Un symptôme qui va du particulier – qui se définit par rapport à l'universel – au singulier de chacun. Ainsi, c'est un symptôme qui peut faire destin singulier, pas sans la satisfaction du sujet.

C'est cela qui a mené, dans un autre cartel de la passe auquel j'ai participé, à décider d'une nomination. Ce témoignage pourrait illustrer cette formule – il n'y a de bonheur que du symptôme. Le symptôme d'entrée en analyse était de ne pas pouvoir parler par peur de perdre la tête, ce qui se manifestait depuis son enfance par des évanouissements. Le passeur a décrit la passante comme une « criada muda » – serveuse muette – qui, en portugais, désigne aussi la table de chevet, où on met toutes sortes de choses. Le choix de faire de la psychologie avait pour but d'apprendre à « parler bien du sexe ». Choix de son idéal de femme. La première analyse a eu des effets thérapeutiques mais, du fait d'être désignée comme « élue » par son analyste, a eu comme conséquence une accentuation des symptômes – ne pouvoir parler de rien.

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 84.

15. C. Demoulin, « Bonheur et symptôme », *L'En-je lacanien*, n° 11, Toulouse, Érès, 2009, p. 170.

16. J. Lacan, « Intervention suite à l'exposé d'André Albert », *Lettres de l'EFP*, n° 24, 1978.

La passante choisit alors de voir un autre analyste, qui ne parlait pas bien sa langue maternelle – une étrangère. En évoquant son activité de séminaire, l'analyste lui dit : « Quel succès. » Le travail dans cette analyse a eu pour effets de poser un acte – se séparer de « ce succès » – qui n'était pas sans provoquer de nouveaux symptômes, jusqu'au moment de passe où il s'agissait non plus de parler bien – chute de l'idéal – mais de bien dire son rapport à la cause analytique. Virage qui n'est pas sans rapport avec le fait d'être désignée passeur. Bien dire vient à la place de parler bien, ayant des effets dans sa vie personnelle, dans sa place d'analyste, dans un consentement au silence où tout ne peut pas se dire. Changement de position de jouissance du symptôme – au lieu de perdre le sens <sup>17</sup>, il s'agit de se décoller de la recherche du sens à tout prix. Une satisfaction qui ne s'atteint qu'à l'usage d'un particulier, celui de son symptôme.

Ce témoignage a démontré aussi une « autre raison exigible pour supporter le statut d'une profession que recevoir du fric », suivant la remarque de Lacan dans la « Préface de 76 <sup>18</sup> ».

Je reviens donc sur mon hypothèse : le travail du Witz avec sa voie économique ne serait-il pas équivalent à celui de la voie du symptôme à la fin de l'analyse ? Non sans que la présence de l'analyste vienne s'y mêler, pour ouvrir à une voie plus courte, plus satisfaisante.

On a vu que le Witz suppose un travail, des techniques (équivoque, double sens, non-sens) où les maniements de la langue, sorte de chiffage calculé, font surgir un signifiant inédit, porteur de plaisir. Signifiant et jouissance sont présents dans cette création qui, selon Freud, fait le petit bonheur de la vie quotidienne. Il s'agirait du même travail avec le symptôme, comme Patricia Dahan l'a illustré à Toulouse : le travail autour d'un rêve a permis d'accéder à *lalangue*, langue presque oubliée, et ainsi de délivrer le sens du symptôme. La dimension de la jouissance a pu être atteinte grâce à *lalangue*, touchant ainsi le réel du symptôme, réduit à une lettre – voie plus courte – où se révèle la manière dont le sujet jouit de son inconscient – singulièrement et réellement.

17. En portugais, « s'évanouir » est synonyme de « perdre les sens », *perder os sentidos*.

18. À propos de ce témoignage, cf. S. Fontes Franco, « La passe n'est pas ce qu'on attend », *Wunsch*, n° 8, Bulletin international de l'EPFCL.

D'un autre côté, il y a une satisfaction du cartel quant à la nomination, à mon avis. Écouter les témoignages dans un travail collectif fondé sur des « affinités psychiques » n'est pas sans apporter du plaisir. Une levée du masque pour le cartel qui pourrait équivaloir à une levée du poids du symptôme pour le passant. Comme Lacan le rappelle, « celui qui laisse échapper la vérité, commente Freud, est en réalité heureux de jeter le masque <sup>19</sup> ».

19. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits, op. cit.*, p. 270.



## Colette Soler

### La passe réinventée \* ?

J'ai commencé à essayer de saisir ce que les avancées successives de Lacan, pas seulement celle de 1976, changent à ce qu'il a avancé en 1967. Je ne peux pas faire autre chose que de poursuivre dans cette voie, en espérant que ce sera utile pas seulement pour moi.

Cette question n'est pas superflue à mes yeux, car, si Lacan ne s'est pas lui-même contenté de ce qu'il avait élaboré en 1967 concernant la solution de l'analyse, c'est en raison des limites de cette solution.

On ne peut pas hélas se tirer d'embarras en disant que dans tous les cas, quelle que soit la construction théorique du moment, c'est toujours la même question qui se pose pour le dispositif de la passe – c'est de savoir si le désir de l'analyste est advenu. C'est pourtant vrai que c'est la grande question, seulement le désir n'est pas prédicable, et est incompatible avec la parole, que ce soit celle du passant ou celle de l'analysant. Un désir ne peut s'assurer, et encore toujours hypothétiquement, qu'à partir et de ses conditions et de ses effets. C'est ainsi par exemple qu'on ne peut affirmer un désir de savoir que si du savoir est effectivement produit. Par analogie on pourrait dire qu'il y a désir d'analyste quand il y a l'acte analytique, mais comme dans l'acte lui-même le sujet est subverti, il y a aussi à son sujet la même aporie du compte rendu. Autrement dit, ni le désir ni l'acte ne peuvent fonctionner comme prédicat <sup>1</sup>. Tout ce que l'on peut évaluer donc, ce sont les avancées dont on suppose qu'elles ont créé les conditions de possibilités du passage au désir du psychanalyste et à l'acte analytique.

\* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 6 mai 2010.

1. Thèse du « Compte rendu sur "L'acte analytique" » (J. Lacan, dans *Ornicar?*, n° 29, Paris, Navarin, 1984, p. 21).

Qu'est-ce que ça change, me direz-vous ? Eh bien ! qu'une analyse menée à son point de clôture ne prouve pas l'analyste, elle indique seulement que l'acte par quoi se signifie le désir de l'analyste est possible. Nommer quelqu'un AE, ce n'est pas nommer un analyste. Ça ne dit pas « analyste tu l'es » ou « le désir de l'analyste tu l'as ». Il faut donc mettre le projecteur sur ce qui a été transmis du point d'infléchissement ou d'arrivée d'une analyse.

Je marque d'abord le pas que Lacan a fait concernant ce point d'arrivée entre la « Proposition de 1967 » et « L'étourdit » de 1972. Ces deux textes relèvent de la même construction, mais il y a cependant un écart. Il se marque par l'opposition de deux formules. En 1967, il pose que dans une passe « l'assurance du fantasme » vacille. À cela « L'étourdit » oppose une fin où le sujet est assuré de l'impossible. Dans un cas donc fin d'une assurance et dans l'autre assurance acquise. C'est tout autre chose. Lacan pose là une fin par le réel de l'inconscient lui-même, ce réel assuré de la logique de l'impossible. Il ne suffit pas que l'assurance du fantasme vacille, comme il le disait en 1967, il faut être assuré du réel.

Je précise la différence. Quand l'assurance du fantasme vacille, il y a bien quelque chose d'assuré, un savoir acquis, mais ce qui est assuré concerne le statut de l'objet, c'est-à-dire le manque du désir et le manque du savoir, qui ne sont qu'un seul manque, comme Lacan le formule dans la « Proposition... ». C'était un abord de la fin homogène au statut de la vérité sans doute, mais qui, quant au savoir, n'atteignait, je cite la phrase sur laquelle j'ai déjà mis l'accent, qu'un « savoir vain d'un être qui se dérobe <sup>2</sup> ». C'est donc le savoir d'un savoir en échec, troué. C'est ce point qui a produit chez ses élèves du moment ce qu'il a lui-même dénoncé comme « mystagogie du non-savoir » dans son « Discours à l'EPF ».

Lacan a donc poussé sa propre élaboration vers quelque chose qui aille au-delà d'un savoir du manque, interrogeant pour cela ce que le statut de l'objet impliquait de réel. Il va dans cette direction dès 1969, dans le « Compte rendu de l'acte analytique » quand il évoque *l'en soi* de l'objet *a*, et sa pure consistance logique, réfractaire au savoir mais pas à la logique. Ce que tout le séminaire *D'un Autre*

2. J. Lacan, « Proposition sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 254.

à *l'autre* est fait pour démontrer. Au fond, « L'étourdit » boucle cette période logicienne et tire les conséquences de cet abord pour l'analyse finie. Vous pouvez lire qu'il ne récusé pas la fonction de l'objet construite en 1967, mais qu'il la complète du réel qu'elle comporte. Ce qui monte d'un cran les exigences posées sur l'analyse de l'analyste possible, puisqu'il s'agit de savoir non pas seulement s'il y a eu assumption du manque, mais si le sujet en a tiré, voire démontré un savoir du réel de la structure.

Alors, peut-on dire que la Préface de 1976 introduit une autre fin, une fin non par le réel de l'inconscient symbolique, mais par l'inconscient réel (ICSR) ? Il me semble que j'ai dû employer cette expression. Elle appelle des précisions, car elle est plus qu'une autre propice au malentendu.

Je reviens donc à l'inconscient réel. D'abord je répète que l'inconscient réel n'a pas à être substitué à l'inconscient-vérité. Celui-ci s'élabore sous transfert par le mi-dire de la vérité et il véhicule au fond ce que j'appelle le sens unique du fantasme. Dans la Préface, Lacan ne parle ni de désir ni de fantasme, certes, il opère avec les deux termes vérité et réel, mais le terme vérité les inclut implicitement. Qu'est-ce qui se dit dans le mi-dire de la vérité, dans la fameuse *hystorisation*, si ce n'est désir, fantasme et jouissance du sens qui va avec ? Et d'ailleurs Lacan réaffirme qu'il a pu produire la passe parce qu'il a inventé l'objet *a*. Je vous rappelle sa phrase : « Je l'ai fait d'avoir produit la seule idée concevable de l'objet, celle de la cause du désir, soit de ce qui manque <sup>3</sup>. » Il ne dit pas : la passe, parce que j'ai inventé l'ICSR. Le terme qui a disparu dans ce texte est celui de savoir. Je crois qu'il y est lui aussi présent implicitement à travers les deux termes vérité et réel, mais je passe.

Hors ou avant analyse, l'inconscient se manifeste comme émergence, épiphanie, je l'ai dit souvent, du lapsus au symptôme, en passant par le rêve, l'acte manqué, etc. En elles-mêmes ces émergences sont plutôt réelles, elles se manifestent comme offenses faites au bon sens et à la maîtrise, assez d'ailleurs pour que les ennemis de la psychanalyse leur refusent tout sens. Dans la psychanalyse, par rétroaction de l'opération Freud, on les traite comme des formations de vérité, de la vérité comme cause dira Lacan. Chaque analysant

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

construisant ses fictions de vérité, disons sa petite historiette, les fait passer au symbolique et leur donne sens avec ce que ça implique de jouissance. Ce que Lacan indique dans la Préface, c'est qu'au terme du procès qui donne sens, que ce soit une petite séquence ou toute l'analyse, il faut un retour au hors-sens, dans lequel l'ICSR se manifeste comme chute de la portée de sens. Est-ce que ça fait un savoir du réel ? Par définition le réel n'est pas fait pour être su, il est plutôt impossible à prédiquer. Mais on peut assurer par une analyse qu'il y a du savoir dans le réel, du savoir de *lalangue* hors sens dans le réel du vivant.

Puisque je viens d'évoquer *lalangue*, je crois cependant utile de préciser que la *motérialité* n'est pas réservée à l'inconscient réel. Ce n'est pas parce qu'on tombe sur un mot de l'inconscient ou des mots de l'inconscient, et c'est ce qu'on fait chaque fois que l'on déchiffre, que l'on est dans l'ICSR. L'inconscient quel qu'il soit est fait de mot, mais on est dans l'inconscient réel quand les mots de l'inconscient n'ont pas ou plus de portée de sens, chaque fois que, et seulement quand, il y a chute de la portée de sens.

La passe de l'inconscient-vérité à l'inconscient réel se fait donc sur le même élément de *lalangue*, qu'il s'agisse d'un lapsus ou d'un signifiant du symptôme. C'est très saisissable pour le lapsus, dont le mot reste identique tout au long du processus : il apparaît hors sens, puis il prend sens par l'élaboration des fictions de vérité, et au terme de l'élaboration il revient au hors-sens. La différence avec le mot du symptôme, c'est que celui-ci doit être déchiffré, ne se révèle souvent qu'au terme d'une série de substitution, mais le même schéma s'applique. Dit autrement, ce n'est pas au niveau de la *motérialité* que l'on peut distinguer le signifiant dans le réel, hors chaîne et hors sens, du signifiant en chaîne producteur de sens. L'aperçu de l'ICSR n'est pas une opération qui vient de *lalangue*, ce n'est pas même une découverte de sa *motérialité* épiphanique dans le lapsus ou dans le symptôme, mais c'est un changement dans la jouissance qui s'y raccorde.

Quelle fut la position de Freud ? Elle est très précise : il a découvert la *motérialité* de l'inconscient, tout seul, mais toute son entreprise a consisté à en faire un inconscient symbolique, qui a du sens. Voyez les premiers textes, on pourrait dire qu'ils donnent les règles de fonctionnement de la machine à faire sens, c'est-à-dire de

l'inconscient structuré comme un langage producteur de sens. Ça l'a conduit à l'impasse de fin, ne l'oublions pas. Mais rendons-lui quand même cet hommage que quand il est tombé sur ce qui résistait à l'élaboration de sens, la compulsion de répétition, il n'a pas refusé d'en savoir, à la différence de nombre de ses contemporains.

Cette portée de sens, de qui dépend-elle ? Pas de l'inconscient lui-même, pas du savoir sans sujet, mais du sujet précisément. Il y a portée de sens quand le sujet donne sens, et il ne donne sens que parce que le sens se jouit et satisfait. En quoi ? C'est qu'il subjective, il monte en *hystoire*, alors que le réel, lui, destitue le sujet bien plus que l'objet.

La question se joue donc au niveau de l'affect qui dans le sujet répond à ses jouissances. Plus précisément d'un changement d'affect, ce qui invite à distinguer les affects du sens des affects liés au hors-sens du réel, comme je l'ai déjà développé.

Conséquence pour la passe, les deux, celle qui se produit dans l'analyse et celle qui s'authentifie dans le dispositif ? Je souligne que Lacan n'a pas dit que dans la passe on se risque pour témoigner du réel. Pourquoi ? C'est que l'on ne peut pas témoigner de l'ICSR, le témoignage dès qu'il s'articule, et parce qu'il s'articule, ne témoigne au mieux que de la vérité et de la jouissance du sens qui lui fait compagnie. Quand la jouissance du sens tombe on ne témoigne plus.

Il a donc dit témoigner de la vérité menteuse, autrement dit *hystoriser* encore, mais cette fois son analyse. Quand un élément de l'inconscient n'a « plus de portée de sens, on le sait, virgule soi », dit Lacan. J'ai déjà souligné ce soi, qui indique qu'aucun autre ne le sait, aucun autre voulant dire selon moi ni l'analyste donc, ni le cartel. La *motérialité* prête à la transmission, mais son hors-sens éventuel, non. L'inconscient défini par le hors-sens, c'est l'anti-mathème. Et là il y a une grande différence d'avec le réel de l'inconscient dont il parlait dans « L'étourdit ». Si je veux témoigner de l'inconscient réel, j'y prête attention et donc j'en sors. Autrement dit, je ne suis dans l'inconscient réel que si je n'y pense pas. On peut lui appliquer une part de ce que Lacan disait du désir dans son « Discours à l'ÉFP » : c'est ce lieu « où s'y retrouver, c'est en être sorti pour de bon <sup>4</sup> ». Mais cette sortie n'est pas n'importe laquelle, c'est celle qui se fait par l'attention, quand on

4. J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 266.

y pense, ou alors on entre à nouveau dans la voie du psychanalysant, qui réouvre l'espace de l'inconscient transférentiel. Donc l'ICSR, on peut y être, y être comme parlêtre, être de jouissance impensé, « jouissance opaque d'exclure le sens », mais on ne peut pas s'y retrouver comme sujet. Aporie du témoignage quant à l'inconscient réel, aussi radicale que l'aporie du témoignage sur le désir et l'acte.

Si je suis dans l'inconscient réel seulement quand la portée de sens tombe, et qu'en outre je suis seul à le savoir, ne sommes-nous pas au bord d'un inconscient qui ignore, plus même que la logique, qui ignore la vraisemblance ? C'est bien ce que Lacan dit : le réel est « antinomique à toute vraisemblance ». Autrement dit, il est hors sens commun, ça va de soi, chacun est un singulier désassorti, mais surtout hors vérité subjective, et c'est la grande innovation de ce texte par rapport à Freud bien sûr, mais aussi par rapport à 1967, et dont il faudrait finir par tenir compte pour la passe.

Ça veut dire deux choses je crois, le réel ne vient pas du vrai, autrement dit l'*hystorisation*, la petite historiette de mes relations à l'Autre ne rend pas compte de mes fixions de jouissance hors sens, et réciproquement ma vérité ne se motive pas du réel hors symbolique – seulement du réel du symbolique, comme Lacan le dit dans « L'étourdit ». Il évoque « ce qui du réel motive la vérité », mais il s'agit du réel logique, celui de l'impossible du rapport qui en effet rend raison de la suppléance par le fantasme. Quand il s'agit du réel hors sens qui fait bouchon, fixation réelle de jouissance, il n'en est pas de même. Ainsi, si pour tel homme il faut un brillant sur le nez de la dame pour éveiller sa libido, on peut en rendre compte par un avatar de la pulsion scopique dans le bilinguisme qui est le sien et qui permet de glisser de *to glance*, regarder, à *glanz*, brillant dans l'autre langue. Ça indique de façon indubitable l'incidence de la *lalangue* sur la condition de jouissance, mais ça ne dit absolument rien de la vérité de sa subjectivité.

D'où la formule : le réel c'est le « manque du manque », alors que la vérité au contraire suppose l'objet qui manque, l'objet qui fait parler, mais dont elle ne peut que mi-dire, et au manque duquel elle supplée par ses fictions. De fait, dans le réel, ce lieu où il n'y a pas de sens et pas de sujet, il n'y a pas de manque. La lettre identique à elle-même par exemple n'a pas de sens, et ne manque de rien, elle a seulement effet de jouissance dans le symptôme.

Dire que le réel est bouchon, c'est une façon de le placer dans la structure du nœud borroméen. Ce qui se bouche, ce sont toujours des trous. Lacan a parlé très tôt de l'enveloppe formelle du symptôme, comme de l'enveloppe imaginaire de l'objet *a*, auquel l'image fait chasuble. L'enveloppe formelle du symptôme désignait l'architecture signifiante à déchiffrer. Les effets thérapeutiques assurés, tels que la réduction de l'obsession de l'homme aux rats, sont toujours au niveau de cette enveloppe formelle. Mais qui dit enveloppe implique qu'il y a de l'enveloppé. Qu'enveloppe-t-elle ? Sans doute, en premier lieu, le trou du manque à jouir de la castration. Et notez que dans le nœud borroméen l'objet *a* qui manque est aussi inscrit dans le rond du réel comme premier effet du langage. Dans ce réel troué, cependant il y a aussi le bouchon d'une fixation de jouissance qui est fixation de mots, issus de *lalangue* intime du parlêtre, que Lacan appelle lettre à l'occasion. À ceci près que ce que j'en peux savoir est élucubration hypothétique, et que je ne peux ni mesurer ni assurer les effets possibles d'une interprétation, fût-elle poétique.

Alors avec son côté aporétique, sur lequel j'insiste vous voyez, ce bouchon du réel, quelle peut être sa fonction dans une psychanalyse et à sa fin ? Qu'est-ce qui fait preuve pour assurer que l'analysant a pris la mesure d'un tel inconscient réel réfractaire aux prises du sujet, comme à la transmission ? Qu'est-ce qui peut témoigner pour ce qui ne saurait pas s'exposer en termes de savoir ? Il faut bien une preuve si on ne veut pas être dans une mystagogie pire que celle du non-savoir, et qui serait une sorte de mystagogie du réel.

J'extrais la réponse que je lis dans le texte de Lacan, qui n'a rien de décousu. Vous pouvez noter que, dans ce texte, concernant la passe il n'évoque rien du désir du psychanalyste, ou même d'un moment de virage. Il ne retient que deux expressions : la fin, c'est de mettre un terme au mirage de la vérité, et dans le dispositif il s'agit de témoigner de la vérité menteuse, alors qu'en 1967 il s'agissait de témoigner du savoir acquis sur la vérité du désir et sur son manque.

Comment sait-on que la vérité ment au-delà de son mi-dire, lequel de fait ne gêne personne ? Dans la parole, le mi-dire de la vérité n'est pas sans rapport à un certain réel, car ce mi-dire est solidaire des impossibilités liées au langage, et le réel défini par l'impossible n'est pas invraisemblable. C'est sur cette base que sont

construits et la « Proposition... » et « L'étourdit ». Mais que la vérité, non contente d'être pas toute, en plus mente, ce qui est autre chose, comment le sait-on ? Et ce mirage et ce mensonge s'appliquent, ne perdons pas ça de vue, à la vérité même du désir. Qu'est-ce qui peut y mettre fin ? On ne sait que la vérité ment que si on a touché à ce qui ne ment pas, le réel, pour la simple raison que ça ne parle pas, que ça se manifeste identique à soi-même, manque du manque, bien que ça vienne aussi de *lalangue* ; que si on a traversé des moments de chute de sens comme on dit chute de tension, chute de tension vers le mirage de la vérité. Déclarer qu'on l'a aperçu, le réel du hors-sens, ne prouverait rien – même aporie donc que pour le désir et l'acte. Cependant, ça s'atteste indirectement par un changement de satisfaction qui prend valeur de conclusion. Ce changement se fait à l'usage – et l'usage, c'est le contraire d'un virage, ou d'un éclair –, à l'usage par la déflation de la satisfaction prise au mirage, à la course à la vérité. Dans l'analyse, le sens, la jouissance du sens dévalorise le réel de la jouissance hors sens, mais pour qu'il y ait fin, c'est la thèse du texte, il faut que le réel en retour dévalorise ou limite la vérité.

La satisfaction qui marque la fin n'a pas d'autre définition que de mettre fin à la satisfaction du mirage, de la course à la vérité, à ce que Lacan appelle dans la « Lettre aux Italiens » les « amours avec la vérité ». Et il souligne qu'elle est propre à chaque particulier, ce qui implique qu'on ne peut pas en donner d'autre définition que celle que je viens de donner. Donc, la fin du mirage indique que le réel a été pris en compte, plus précisément que le déni transférentiel du réel invraisemblable a cessé. Cette passe n'est pas à proprement parler une passe à l'inconscient réel, mais c'est une passe, pas sans l'inconscient réel, ou mieux par l'inconscient réel. Elle ne peut se manifester qu'en fait, par un déplacement de libido, par la satisfaction qu'il y a à se désabonner de la satisfaction du sens.

L'urgence. Pourquoi est-il urgent de produire cette satisfaction ? Parce que faute de cette satisfaction l'analyse laisse l'analysant dans les affres et les impasses de la phase terminale de l'analyse, décrites bien avant Lacan et désignées par lui dès « La direction de la cure ». Elles sont doublement soutenues et par l'impuissance de la vérité, mirage, et par l'horreur de ce réel qui dépasse le sujet. Si on ne satisfait pas à cette urgence, on laisse l'analysant englué dans la course vaine, entre espoir et désespoir transférentiel, privé donc de l'effet



thérapeutique majeur de l'analyse, qui est l'effet de fin. Un acte qui pousserait vers une impossible solution ne serait-il pas très suspect ?

Urgence de la solution, donc. Comment ne pas voir que là le dialogue avec Freud, qui, lui, a entériné l'impossible solution, se poursuit. Pour faire l'offre de l'analyse, ne faut-il pas être sûr de pouvoir satisfaire à cette urgence ? Or, on n'en est pas sûr, dit Lacan, sauf à l'avoir pesée. Qu'est-ce à dire ? Ça veut dire, selon moi, sauf à avoir pesé sa possibilité malgré les deux écueils de la vérité menteuse et du réel insubjectivable. Ça ne peut se faire que si, cette possibilité, on l'a expérimentée dans sa propre expérience d'abord, ou dans au moins quelques-unes de celles que l'on dirige.

Voilà donc ce qu'il faudrait conclure de ce texte concernant la possibilité de l'analyste que les cartels ont à authentifier : pas d'analyste possible s'il n'a pris dans son expérience la mesure du bouchon du réel sans lequel il n'y a pas d'arrêt aux « amours avec la vérité <sup>5</sup> », et c'est alors l'analyse sans fin, ou le terme par simple lassitude. Dit en modifiant le précepte freudien : là où c'est l'inconscient réel, j'y suis comme parlêtre, mais je ne saurais y advenir comme sujet. S'il le sait, l'analyste, ce n'est pas en vain qu'il sera supposé savoir, comme dit Lacan, savoir, ça pourrait l'orienter dans certaines de ses interventions. Et par exemple quand dans une analyse, et à l'usage, la jouissance opaque d'un élément quelconque résiste au donner sens, peut-être se souviendra-t-il que tout du réel ne peut pas être traité par le sens. Alors peut-être se gardera-t-il de demander sans trêve encore un effort vers le sens qui, lui aussi, à l'usage, conduit à l'impasse. Il reconnaîtra, et je termine sur ce point, il reconnaîtra le réel là où il est, invraisemblable, mais faisant limite au « faire vrai » de l'analyse. Ce pourquoi Lacan a pu évoquer aussi, je l'ai commenté il y a longtemps, l'idée d'une « contre-psychanalyse », pour ne pas laisser l'analysant tout enveloppé dans le symbolique.

5. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, op. cit.

# Sol Aparicio

## Persistance d'une question \*

On ne change pas de question comme de chemise ! C'est la réponse qui m'est venue, en guise d'excuse, quand je pensai que j'allais reprendre ici des choses déjà dites à Buenos Aires <sup>1</sup>. J'ai réalisé ensuite que c'était cohérent avec ce titre, « Persistance d'une question », d'abord donné à propos de celle que Lacan nous a léguée avec la passe <sup>2</sup>. Enfin, ce titre vaut également pour le travail fait dans ce séminaire qui s'était déjà penché sur un paragraphe de cette « Préface <sup>3</sup> » durant l'année 2005-2006 <sup>4</sup>.

Neuf ans séparent la « Proposition <sup>5</sup> » de 1967, que Lacan écrit « dans l'espoir » d'éclairer ce qui se passe au moment où quelqu'un fait le pas « d'entrer dans le discours analytique », de la brève « Préface » de 1976, dans laquelle il formule à quatre reprises une question concernant ce qui peut décider quelqu'un à être analyste. J'en ai déduit que, telle qu'il l'écrit, « la question reste », elle reste posée pour nous aujourd'hui.

Il se peut que ce ne soit pas exactement la même, mais il paraît indéniable que cette question, à laquelle Lacan dit qu'il est arrivé <sup>6</sup> – elle n'était donc pas là pour lui depuis toujours –, se profile depuis

\* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 3 juin 2010.

1. *Wunsch*, n° 8, « Première Rencontre Internationale d'École à Buenos Aires ».

2. À ce propos, Sidi Askofaré n'a pas hésité à parler de « la demande de Lacan ». Cf. « Politique de la passe : la responsabilité du cartel », *Wunsch*, n° 9, « Expériences de passe ».

3. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571-573.

4. *Mensuel* n° 13, 14, 17, 19 et 21.

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

6. J. Lacan, « Conférences et entretiens aux USA, MIT, 2 décembre 1975 : "Qui est capable d'être un analyste ?" », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 53.

son séminaire sur le transfert et persiste, ou se développe en de nouvelles déclinaisons dans la suite de son enseignement.

Le principe affirmé depuis la fondation de son École n'a pas varié. Personne ne peut nommer quelqu'un analyste, « l'analyste ne s'autorise que de lui-même ». Qu'il s'autorise voulait dire explicitement en 1967 que « l'autonomie de l'initiative du psychanalyste y [était] posée en un principe qui ne saurait souffrir de retour <sup>7</sup> ». C'est le principe maintenant reconnu comme un « fait patent ».

Que signifie alors la substitution du « s'autoriser » de la « Proposition » par le « s'hystoriser » de la « Préface <sup>8</sup> ? » Lacan avait déjà limité la portée du côté quelque peu solipsiste de sa formule initiale en y ajoutant dans *Les non dupes errent* : et de quelques autres – « l'analyste ne s'autorise que de lui-même et de quelques autres <sup>9</sup> ». (Au moins de ceux qui s'analysent avec lui. Ce dont la confirmation pourtant tardera à venir, s'il est vrai que seule la passe permet de vérifier à proprement parler qu'il y a eu analyse.) À la même époque, s'adressant au *groupe italien*, il avait posé que l'analyse, tout en étant nécessaire, n'est pas suffisante pour faire un analyste, « pas-tout être à parler ne saurait s'autoriser à faire un analyste ». Ce n'est donc pas pour rien, on s'en doutait, que l'« auto » est ensuite barré par l'« hysto », c'est le vieux problème de l'extraterritorialité de la psychanalyse, toujours en cause.

Remarquons également que Lacan ne parle pas ici du moment de « mise au point » du désir de l'analyste <sup>10</sup>. Ce qui vient à la place, c'est son « hystorisation », soit la modalité du témoignage qui emprunte au discours de l'hystérique la mise à l'épreuve des signifiants maîtres à des fins de savoir. (Est-ce son expérience de la passe qui a motivé ce changement d'accent ?)

L'hystorisation de l'analyse à la fin, faisant pendant à l'hystérisation du discours au début, implique explicitement la référence aux discours. Il s'agit non plus seulement dans la passe de l'acte, du passage de la tâche analysante à l'acte analytique, mais du discours, de ce que « chacun apporte sa pierre au discours analytique en témoignant de

7. La première version de la « Proposition », publiée en annexe dans *Autres écrits*, op. cit.

8. B. Nominé avait commenté ce point, cf. *Mensuel* n° 19, novembre 2006.

9. J. Lacan, *Les non dupes errent*, 1973-1974, séminaire inédit, séance du 9 avril 1974.

10. J. Lacan, « Raison d'un échec », *Scilicet*, n° 1, p. 47, et *Autres écrits*, op. cit.

comment on y entre <sup>11</sup> ». C'est le souci manifeste dans la « Préface », bien qu'il l'ait été déjà, celui de « supporter le statut d'une profession, nouvelle venue dans l'hystoire ».

Que l'hystorisation de l'analyste soit un fait patent n'empêche nullement la question – voici sa première formulation – « de ce qui peut pousser quiconque, surtout après une analyse, à s'hystoriser de lui-même <sup>12</sup> ». Lacan argumente : « Ça ne saurait être son propre mouvement puisque sur l'analyste, il en sait long, maintenant qu'il a liquidé, comme on dit, son transfert-pour <sup>13</sup>. » Il laisse entendre ainsi que savoir à quoi l'analyste est réduit à la fin devrait conduire, logiquement ou naturellement, à ne pas vouloir être analyste, ne pas vouloir être cet objet rejeté. En quoi il nous rappelle au moins que cela ne va pas de soi, et que le rapport de celui qui s'hystorise de lui-même à ce déchet mérite d'être interrogé.

La deuxième question suit immédiatement, elle me paraît résonner comme une exclamation : « Comment peut lui venir l'idée de prendre le relais de cette fonction <sup>14</sup> ? » Il y a là l'expression d'un étonnement devant quelque chose d'invraisemblable. « *Comment* est-ce possible ! » Y verrons-nous la trace ou le signe de la part de réel que comporte l'acte et qui échappe à toute hystorisation possible ?

Lacan enchaîne en tout cas avec une troisième formulation de la question, censée éclairer la précédente : « Autrement dit, y a-t-il des cas où une autre raison vous pousse à être analyste que de s'installer <sup>15</sup> ? » Cette autre raison pourrait alors répondre à la question de savoir comment vient l'idée...

Qu'est-ce qui pousse à être analyste et donc à passer outre ce qui semblerait naturellement s'y opposer ? Cette autre raison est-elle différente pour chacun ? Peut-on parler d'une cause singulière et que peut-on en dire ?

L'insistance sur ce qui pousse – « à s'hystoriser », « à être analyste » –, ne peut que nous faire penser à la poussée freudienne, au *Drang*. Interrogé aux États-Unis sur la façon dont il choisissait ses

11. J. Lacan, *RSI*, séminaire inédit, séance du 19 novembre 1974.

12. J. Lacan, « Préface... », *op. cit.*, p. 572.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

analysants, Lacan répondait qu'il mettait l'accent sur la demande, car « il faut que quelque chose pousse <sup>16</sup> » ; « j'essaie que cette demande les force à faire un effort <sup>17</sup> », disait-il, « parce que même pour un symptôme obsessionnel des plus encombrants qui soient, il n'est pas sûr qu'ils feront effort de régularité pour en sortir <sup>18</sup> ». Sans négliger la part de l'analyste, essentielle, dans la mise au point de cette demande, on peut dégager ici la question sur ce qui pousse certains à poursuivre l'effort jusqu'à la satisfaction de la sortie.

N'y aurait-il pas une articulation à établir entre ce qui pousse quelqu'un à être analyste et ce qui l'a poussé à poursuivre l'analyse jusqu'à sa fin ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas dans cette « Préface » une question sur ce qui fait le désir d'un analyste, en tant que désir qui n'est pas pur, et qui est distinct de sa mise en fonction comme « désir de l'analyste » ? [En quoi consiste l'opération par laquelle l'analyse permet la mise en fonction d'un désir qui, pour être inédit, n'en est pas moins enraciné dans le savoir inconscient <sup>19</sup> ?]

À ce propos, je voudrais citer le témoignage d'une analyste de l'École nommée l'an dernier, Cora Aguerre. Lors d'une intervention faite à Bilbao, détaillée, précise, argumentée, elle a clairement articulé ce qu'il en est de son désir d'analyste à ce que Freud aurait appelé son « désir-sexuel-de-savoir », *Wissbegierde*, sa curiosité. Cette articulation « du désir de l'analyste avec l'infantile » s'est dévoilée pour elle au moment où, s'étant enfin décidée à faire le pas de se présenter à la passe, elle fait un rêve d'angoisse qui lui permet de reconnaître dans le regard d'un animal immonde, un rat, une avidité infantile de savoir (ça voir), l'attrait éprouvé pour l'immonde et la misère, objets du rejet des autres et renvoyant chez elle à sa « rencontre précococoe et traumatique avec la mort, la sexualité et la folie ». [Le sujet franchit alors encore un pas, il *se déprend* <sup>20</sup> de l'objet, la perte de jouissance traduisant un virage subjectif.]

16. J. Lacan, « Conférences et entretiens aux USA, Entretien à Yale University, 24 novembre 1975 », p. 33.

17. *Ibid.*, p. 32.

18. *Ibid.*, p. 33.

19. Sont indiqués entre crochets les ajouts faits après la présentation de cet exposé au séminaire.

20. Ce verbe, souvent utilisé en ce sens en espagnol, me paraît ici bienvenu. Je m'en étais servi dans « Apprendre et (se) déprendre », *L'En-je lacanien*, n° 9, Toulouse, Érès, décembre 2007.

J'ouvre ici une parenthèse pour insérer une remarque latérale suggérée par ce rêve. Les rêves d'angoisse sont, me semble-t-il, assez fréquents dans les moments de passe, en cours d'analyse et dans la procédure. L'angoisse éveillée dans ces rêves est sans doute la traduction subjective de l'objet *a*, qui est représenté dans le rêve. Il y a là non pas rencontre mais approche du réel de la jouissance, une « imminence intolérable de la jouissance <sup>21</sup> » qui réveille. Cela est chargé de sens, de *jouis-sens*. Et, en un sens, nécessaire, faisant partie du programme de l'analyse, de l'élucidation du symptôme. Ce n'est d'ailleurs possible que dans la mesure où l'analyse a réussi une levée des refoulements. Le parti que l'analysant en tire, le gain de savoir dépend du point où il en est.

D'autres rencontres ont lieu de manière contingente : la perte d'un objet aimé ou une grave atteinte du corps, une maladie mortelle. Quand elles adviennent durant le temps de fin, elles peuvent déchirer l'écran fantasmatique et valoir comme expériences du réel : au lieu de relancer la recherche de sens impliquant le sujet, il arrive en effet que l'analysant en prenne acte et y trouve l'occasion de prendre la mesure de l'impossible.

Le témoignage de notre collègue rend compte de l'urgence évoquée par Lacan, l'urgence de mettre un terme au mirage de la vérité, qu'elle situe comme étant celui du fantasme <sup>22</sup>. Mirage de la vérité fantasmatique, donc, qui trouve pour elle son terme dans « la satisfaction de la séparation », « d'une liberté conquise ». Allégée de la jouissance du symptôme, ayant pris la mesure de l'impossible à la suite d'une intervention décisive de l'analyste, elle en vient à « s'autoriser à jouir (*disfrutar*) d'un destin différent » de celui de ses proches. (Ce *disfrutar* espagnol – du latin *fruor*, « jouir » – n'a pas de strict équivalent en français, c'est à la fois profiter de, prendre plaisir à et jouir.) On peut y repérer le changement de satisfaction. Comme on peut y lire que l'urgence d'y atteindre a bien été « pesée » – ce qui permet au sujet de savoir, avec la certitude acquise par son expérience, qu'il est possible de satisfaire la « requête d'une urgence <sup>23</sup> ».

21. C'est ce que dit Lacan à propos du cri muet, opposé au cri de la vérité (*Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 24). On retrouve ce cri muet dans des rêves d'angoisse où la voix manque au rêveur voulant appeler.

22. Il me semble qu'elle rejoint sur ce point P. Barillot, cf. *Mensuel* n° 14.

23. Point commenté par Colette Soler dans ce séminaire en mai 2010.

Ici prend place, dans le texte de la « Préface », la quatrième question concernant le vouloir être analyste : « Comment quelqu'un peut se vouer à satisfaire ces cas d'urgence ? » Dans son séminaire de l'année 1969, Lacan avait soulevé la question de savoir « quelle satisfaction peut rencontrer [l'analyste] <sup>24</sup> ». Il me semble qu'il n'a pas répondu ; et que, par contre, il répond ici à la question de savoir « comment quelqu'un peut se vouer » à satisfaire les cas d'urgence, en indiquant que cela se peut quand ce quelqu'un a lui-même vérifié que c'est possible. Il faut l'hystorisation de l'analyse pour le savoir soi. Et il faut la mise à l'épreuve de cette hystorisation dans la passe si l'on veut le faire savoir à d'autres et « l'éclairer par la suite <sup>25</sup> ».

Quelques mois avant la rédaction de sa « Préface » à une édition anglaise du *Séminaire XI*, et alors qu'il était engagé dans la lecture d'un écrivain de langue anglaise, Lacan est allé parler à des universitaires et des analystes anglophones sur la côte est des États-Unis. D'emblée, il les interroge : « Comment en êtes-vous venus à faire ce *job* qui est très dur, être analyste ? » Il pose cette question de façon répétée lors de sa première conférence. Il invite à ce qu'on lui réponde simplement. Et il commence par y répondre lui-même, pour lui-même. Il *hystorise*, fort simplement, son propre parcours. Celui dont on trouve dans la « Préface » « une très brève allusion » au titre du « grain de sel » par lui apporté à la peste freudienne, « fait d'hystoire » où il s'est « trouvé pris d'aventure » pour s'être intéressé à Aimée...

Il commence donc par dire aux Américains qu'il est devenu psychanalyste « sur le tard, pas avant trente-cinq ans » – vers 1936 donc, quelques années après la publication de sa thèse de doctorat en médecine. Et il explique comment il l'est devenu, de quelle « façon particulière, atypique ». Il fait référence à sa thèse de l'époque sur la « paranoïa d'autopunition » et, soulignant qu'à son avis la psychose est un essai de rigueur, il relève qu'en qualifiant ainsi cette paranoïa, il avait sans doute « poussé la logique un peu loin ».

Or, c'est justement cet excès de logique (qu'il lui est arrivé de dénoncer chez d'autres, Laplanche, par exemple, au sujet de son travail

24. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 351.

25. L'expression est de Lacan qui apportait là une précision à sa « Proposition ». Cf. la seconde partie du « Discours à l'EFP », rédigée en 1970.

sur Hölderlin) qui lui fit remarquer, dit-il, qu'il y avait « quelque chose du même ordre » chez Freud. Dans sa thèse, il avait « appliqué le freudisme sans le savoir ». « Du fait de [s]on contact avec la maladie mentale », le *style* de Freud, « sa manière de dire », de parler des fous, *s'imposa* à lui.

On entend bien dans ces propos qui peuvent paraître anecdotiques un *pourquoi* sous le *comment*, une raison d'être de la chose, si je puis dire, à laquelle le *comment* renvoie, non pas au-delà des contingences mentionnées mais plutôt les orientant.

Un peu plus loin, toujours dans la première des conférences qu'il a prononcées, Lacan révèle un autre élément touchant à son parcours. Il dit d'abord que la découverte freudienne de l'inconscient est celle d'un savoir, noué au matériel du langage, qui vous colle à la peau et « à partir duquel on peut expliquer [...] comment [quelqu'un] a réussi à s'ajuster plus ou moins bien dans la société <sup>26</sup> ». Il est frappé par l'existence de ce savoir inconscient qui fait que « nous ignorons comment nous finissons par trouver notre place ici ou là – au pifomètre –, pourquoi nous sommes aspirés par quelque chose <sup>27</sup> ».

C'est alors qu'il remonte au temps d'avant sa thèse et dit ceci, qui nous indique ce par quoi il était aspiré, lui : s'il est « venu à la médecine », c'est qu'il avait « le soupçon que les relations entre homme et femme jouaient un rôle déterminant dans les symptômes des êtres humains <sup>28</sup> ». Puis il ajoute : « Cela m'a progressivement poussé vers ceux qui n'y ont pas réussi, puisqu'on peut certainement dire que la psychose est une sorte de faillite en ce qui concerne l'accomplissement de ce qui est appelé "amour" <sup>29</sup> ». »

Lacan était donc aspiré par le soupçon de l'impossible rapport sexuel, par ce réel-là dont il dit aux Américains que c'est « la fin de la vérité, la vérité vraie ». Aspiré aussi, secondairement, par la conscience ou l'aperception du fait que l'amour y supplée, mais pas pour tous. Comme du fait que les autres, ceux pour qui ça ne marche pas, se distinguent tout d'abord par leur essai de rigueur et ensuite de ce qu'ils commettent des écrits. Lacan souligne : les écrits de sa

26. J. Lacan, « Conférence à Yale University », *op. cit.*, p. 16.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*



patiente, auxquels il s'est intéressé. Ceux de Schreber, qui ont retenu Freud. Sa thèse, un écrit également, et qui n'était pas son premier. Alors que Freud devait être aspiré par autre chose – intéressé par l'hystérie –, il fut amené non pas à « colliger des écrits », note Lacan, mais à écouter d'abord, puis à lire. À lire « qu'il y avait un inconscient ».

L'amour donc, s'il n'est pas en faillite, masque l'impossible du rapport sexuel, il en barre l'accès. On aperçoit pourquoi l'expérience du réel est bien plus à la portée du sujet dans le champ de la psychose – cela détermine, sans doute, aussi bien sa recherche de rigueur que son recours à l'écrit. (Comme le disait Jacques Lebrun au sujet des mystiques ici même, en septembre dernier, « l'écriture permet d'exprimer ce qui ne peut être dit », elle est « une ultime barrière contre l'effondrement <sup>30</sup> » <sup>31</sup>.)

Quitte à *imaginer* un peu, je dirai que le quelque chose par quoi l'on est aspiré est ce qui fait trou, une question qui ne renvoie pas à d'autres mais à du réel. [Place occupée par les mythes, Lacan l'a montré.] Pour que ça pousse à être analyste, encore faut-il que la cause du désir vienne s'y loger...

En lisant Lacan, au fil du temps, j'ai eu l'impression qu'au fur et à mesure qu'il fraye le discours analytique, il cesse d'évoquer la cure pour ne presque plus parler que de l'analyse ou de l'expérience analytique – soulignant ainsi que c'est l'expérience de l'inconscient dont il s'agit fondamentalement, expérience qui met en avant la division dont le sujet n'est pas curable. L'analyse n'est pas seulement quelque chose de plus qu'une cure, elle est quelque chose d'autre. Quand on pense à la diversité des demandes qu'un analyste peut recevoir et à ce qui s'ensuit pour chacune d'entre elles, *expérience analytique* dit mieux ce que ces différentes expériences de parole ont de commun. Parmi ceux qui s'adressent à un analyste, pas tous demandent à être libérés de leur symptôme.

C'est pourtant bien à la cure, surprise pour moi, que la « Préface » fait référence. Je m'arrête donc, pour terminer, sur le passage en question. Lacan vient de pointer que l'analyse, « inventée par un

30. J. Le Brun, « Psychanalyse et mystique : quelques questions », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 8, Paris, février 2010.

31. Dans le champ de la névrose, c'est le symptôme qui met sur la voie du réel, sous le mode de ce qui, se répétant, « se met en croix » pour empêcher que ça marche. Cf. « La troisième », conférence inédite, Rome, 1<sup>er</sup> novembre 1974.

solitaire [...] se pratique maintenant en couple <sup>32</sup> ». Il écrit ensuite : « Donc il y a l'analyste à compter dans la cure. Il ne compterait pas, j'imagine, socialement, s'il n'y avait Freud à lui avoir frayé la voie <sup>33</sup>. » La cure, le couple analytique et son inscription sociale (ap)paraissent noués.

« La cure » nous ramène à l'enjeu premier de la pratique inventée par Freud, au symptôme « curable <sup>34</sup> », et à ce qui du symptôme demeure, limitant sa portée. En même temps, nous sommes renvoyés dans ces lignes au discours analytique, au lien social à deux « déterminé par la pratique d'une analyse <sup>35</sup> », et au statut social de ce discours. Or, fin 1974, Lacan avait avancé à Rome, au cours de « La troisième », une articulation serrée entre le discours analytique et l'impossible rapport sexuel : « La psychanalyse socialement a une autre consistance que les autres discours. Elle est un lien à deux. C'est bien en ça qu'elle se trouve à la place du manque de rapport sexuel <sup>36</sup>. »

De se trouver à cette place, celle occupée par l'amour, le discours analytique est en mesure de traiter la question de ce qui fait obstacle au rapport sexuel. Celle de la jouissance, donc. L'analyse permet à l'analysant d'avoir un aperçu sur ce qui fait son exil du rapport sexuel <sup>37</sup>, son destin de « désassorti », et de saisir qu'il le doit, certes, aux contingences de son histoire, mais que c'est là sa condition de « parlêtre ».

Qu'a-t-on de mieux à faire, avec ce savoir-là, que d'aller occuper la place du « partenaire qui a chance de répondre » pour quelques autres ? On avait demandé à Beckett pourquoi il écrivait. Il répondit par cette boutade : « Bon qu'à ça ! » Cela dit, ce à quoi Lacan invite les analystes de l'École est autre chose que ce « singulier amour du prochain <sup>38</sup> », c'est à contribuer au savoir analytique pour « supporter (en raison) le statut de (cette curieuse) profession <sup>39</sup> ».

Voilà. La question reste...

32. J. Lacan, « Préface... », *op. cit.*, p. 571.

33. *Ibid.*, p. 572.

34. J. Lacan, « Conférences et entretiens aux USA, Entretien à Yale University », *op. cit.*

35. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 27.

36. J. Lacan, « La troisième », *op. cit.*

37. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 131-132.

38. J. Lacan, « Préface... », *op. cit.*, p. 572.

## Cartels

---



**Patricia Dahan**

## **Les cartels et la passe \***

Je trouve votre initiative d'organiser un séminaire des cartels très intéressante, car elle contribue à promouvoir les cartels dans l'École. Ce que vous faites dans votre région pourrait servir d'exemple à d'autres pôles dans lesquels très peu de cartels existent. Mais dans l'ensemble, dans notre École, depuis sa création, les cartels se sont multipliés et ont permis à un maximum de personnes de s'impliquer dans un travail théorique et clinique et de faire exister l'École comme un lieu d'échange épistémique et de partage de l'expérience. Un tel lieu est indispensable à notre formation et nous permet de progresser.

Pour moi qui suis venue tardivement à la psychanalyse, ayant travaillé auparavant dans d'autres champs, participer à un cartel a été une façon de me mettre très rapidement au travail à partir du point où j'en étais et de pouvoir m'impliquer sans redouter les critiques, les remarques ou me sentir écrasée par ceux qui étaient plus avancés que moi. Dans tous les cartels auxquels j'ai participé, le plus- un a joué un rôle majeur, que ce soit en proposant la lecture de textes que nous ne connaissions pas ou en apportant des explications sur des notions difficiles à aborder, et surtout en assurant une cohésion dans le groupe afin que tout le monde puisse s'exprimer et progresser dans sa lecture ou dans l'élaboration de sa question. Avec le temps, ayant fait petit à petit de nouvelles connaissances, j'ai eu l'occasion de me trouver dans des groupes plus homogènes et je suis passée de l'étude des textes à des sujets de réflexion sur des questions théoriques plus précises.

Je suis ici en tant que responsable des cartels de l'EPFCL-France mais aussi en tant que membre d'un cartel. Entre le premier cartel, qui s'est constitué par tirage au sort, et le dernier cartel auquel j'ai

\* Séminaire des cartels, Bordeaux, 5 octobre 2009.

participé, un vaste chemin a été parcouru. Je suis contente de pouvoir en parler ce soir parce que je trouve que ce dernier cartel représente quelque chose à la fois de typique et d'exceptionnel dans notre École. Typique parce que du fait que ce dispositif existe il facilite la possibilité pour des analystes de se réunir et d'élaborer au sein de l'institution un travail commun et un échange sur notre expérience. Exceptionnel parce que ce cartel a la particularité de réunir des personnes qui ont pour point commun d'avoir été passeurs. Pour m'être occupée du catalogue des cartels, je crois pouvoir dire qu'il n'y a pas à ma connaissance d'autre cartel constitué de cette façon. À part quelques interventions dans des soirées ou des journées sur la passe, il n'y a pas de lieu pour les passeurs où parler de leur expérience ; or quand il s'agit de la passe, cela se vérifie très souvent, on est intarissable. De l'avis de nous tous, mes collègues Nicolas Bendrihen, Olga Medina, Maricela Sulbaran, Irène Tu Ton et moi-même, ce cartel, que nous avons décidé de dissoudre à la fin du mois de juin après ses deux ans d'existence, a fonctionné sur un mode qui suscitait particulièrement l'enthousiasme et le désir de travail, à tel point que lorsque l'une des personnes du groupe est partie à l'étranger nous avons continué à travailler en nous connectant avec elle par Skype lorsque nous nous réunissions, malgré le décalage horaire.

Nos réunions avec mes collègues étaient partagées entre l'étude de textes de Lacan, essentiellement des textes concernant la passe et la fin de l'analyse, et des échanges à propos de notre expérience de passeurs, les rencontres avec les passants, les réponses du cartel de la passe pour certaines passes, mais surtout chacun de nous a évoqué ce qui a été pour lui le moment de virage dans sa cure qui a donné lieu à sa désignation comme passeur.

Le contexte dans lequel je vous parle m'amène donc à parler de deux modes de fonctionnement originaux pour une institution imaginés par Lacan : le cartel et la passe. En créant son École, Lacan a voulu éviter les écueils qu'il avait rencontrés dans les autres institutions psychanalytiques. Le cartel et la passe font la particularité des écoles de psychanalyse lacanienne. Notre École, l'EPFCL est restée très près de ce que Lacan a souhaité dans la constitution d'une École en promouvant les cartels et la passe.

Il est difficile de dire quelque chose d'original lorsqu'on parle des cartels et de la passe, on a l'impression que tout a été dit. Pourtant,

il y a une demande présente et constante pour obtenir de plus amples informations sur une définition, une description, une indication de ce que l'on peut attendre du cartel et de la passe.

La première chose que l'on peut dire est que Lacan, à la fois dans son enseignement et dans son institution, a voulu amener les futurs analystes de même que les analystes confirmés à ne jamais s'endormir sur leurs lauriers. Ce que Lacan redoutait le plus aussi bien dans son enseignement que dans la constitution de son École était de reproduire des standards. C'est-à-dire de mettre en place une institution dans laquelle ses membres seraient appelés à suivre un parcours balisé en sachant à l'avance comment et quand franchir chaque étape. Il y a plusieurs raisons à cela, reproduire les standards, c'est se couler dans un moule, c'est calquer son approche, sa pratique, ses connaissances sur celles d'un maître qui vous dicte des rituels qu'il a lui-même empruntés à un autre. Or Freud comme Lacan se sont heurtés aux tendances de certains psychanalystes de leur époque qui instauraient des rituels, répétaient des formules, jusqu'à oublier l'essence même des principes théoriques qu'ils représentaient. Tout au long de leur enseignement, Freud et Lacan ont fait évoluer leur propre théorie, ont constamment mis en correspondance leur expérience clinique et leur théorie, l'une n'allant pas sans l'autre, ce qui permet de laisser ouverte la possibilité de faire progresser la théorie en fonction des observations cliniques.

La psychanalyse est une discipline qui ne s'enseigne pas à l'Université, au sens où on ne devient pas psychanalyste à la faveur d'un diplôme universitaire. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne peut pas transmettre des notions de psychanalyse dans un enseignement universitaire.

La psychanalyse n'est pas un savoir qui peut se transmettre uniquement par les livres. Quand on parle de savoir en psychanalyse, il s'agit du savoir inconscient, c'est-à-dire un savoir insu par le sujet auquel il ne peut avoir accès que s'il a lui-même fait une analyse. La psychanalyse est donc avant tout une expérience qu'il faut avoir vécue soi-même pour pouvoir la pratiquer. Il faut l'avoir éprouvée pour pouvoir la transmettre, et même si on a vécu et éprouvé cette expérience on ne pourra jamais la transmettre complètement parce que quand on parle de psychanalyse on parle d'inconscient et là il y

a dès le départ une contradiction puisque par définition l'inconscient dès qu'il se constitue nous échappe. C'est d'ailleurs la seule certitude que l'on peut avoir au sujet de l'inconscient. Pour le reste, grâce aux avancées de Freud et de Lacan on a une idée d'un certain nombre de mécanismes qui représentent des phénomènes psychiques mais ne conduisent pas à une définition unique et totalisante.

À l'image de son enseignement, l'École de Lacan privilégie un système qui permet de produire sans cesse quelque chose de nouveau, puisque la seule chose que nous pouvons espérer, c'est que l'inconscient nous livre quelques-uns de ses secrets en sachant que jamais on ne pourra y avoir complètement accès.

Le cartel comme la passe ne ressemblent en rien à ce que l'on peut rencontrer dans n'importe quelle autre institution, le cartel comme la passe ont quelque chose de déroutant, on aura beau décrire mille fois le fonctionnement des cartels, le fonctionnement de la passe, une demande d'explication reviendra indéfiniment pour la bonne et simple raison que la réponse ne peut pas être : reportez-vous au manuel de fonctionnement du cartel et de la passe. On est incapable d'écrire un manuel de fonctionnement du cartel et de la passe ! Et c'est exactement ce que Lacan a voulu, pour ne pas reproduire des standards qui nous empêcheraient de vivre pleinement ces expériences du cartel et de la passe. Le cartel et la passe nous permettent de vivre collectivement une expérience singulière.

Au cœur de la psychanalyse il y a le sujet, la psychanalyse n'est pas une thérapie adaptative, normative, c'est une thérapie du cas par cas, dans laquelle chacun s'engage avec son histoire et son temps logique, dont on ne sait à l'avance quels en seront les effets.

Comme l'analyse, la passe ou le cartel ont des effets qui ne sont pas mesurables du fait qu'on ne sait pas à l'avance ce que cela va produire ; on ne peut pas non plus en mesurer les répercussions dans la durée. En ce qui me concerne, les thèmes que j'ai travaillés en cartel n'ont pas été pris au hasard, ils correspondaient à quelque chose de personnel qui avait besoin d'être discuté, élucidé, approfondi et s'il n'y a pas eu de production immédiate de travail dans ces cartels ça a toujours donné lieu à d'autres productions de façon inattendue.

La mise en place des cartels a précédé celle du dispositif de la passe. Lacan a parlé pour la première fois des cartels dans l'Acte de



fondation pour une École. Au départ, il avait fait du cartel une condition pour être admis à l'École ; l'admission à celle-ci ne se fait plus aujourd'hui de la même manière, mais la participation à des cartels est un facteur important pris en compte dans les entretiens de demande d'entrée à l'École.

En définissant la structure du cartel : quatre personnes se réunissent entre elles et choisissent un plus-un avec une idée de nouage plutôt que de hiérarchie, Lacan a voulu créer un lieu où peut se soutenir un travail d'élaboration qui exclut toute chefferie, toute domination dans le groupe.

Il me semble que c'est bien dans cet esprit que continuent à fonctionner les cartels dans notre École et la création de nouveaux cartels contribue à son succès, succès qui à mon sens se mesure à la capacité à faire exister et se développer ce mode de travail. L'objectif de Lacan en créant ces petits groupes était de favoriser la possibilité d'un renouvellement du travail. « Rappelons [dit-il dans la « Note adjointe »] que la pire objection que l'on puisse faire aux sociétés de forme existante, est le tarissement du travail <sup>1</sup> [...]. »

En mettant en place ces dispositifs du cartel et de la passe, Lacan a fait en sorte de remettre en question la routine établie, le travail du psychanalyste se situant hors de toute routine et de tout confort. On connaît bien la célèbre formule de Lacan : « L'analyste ne s'autorise que de lui-même <sup>2</sup> », mais il fait remarquer dans la « Note italienne » que « s'autoriser n'est pas auto-ri(tuali)ser <sup>3</sup> ». Ce qui veut dire que chaque analyste tire les conclusions de sa propre expérience et ne reproduit pas un savoir « prédigéré » ou une routine qui consiste à avoir recours à des formules toutes faites. Il ne suffit pas de s'autodéclarer analyste et de reproduire une technique, l'analyste est celui qui porte « la marque du désir », il devient, comme le dit Lacan dans la « Proposition d'octobre 1967 », « psychanalyste de son expérience même » en ayant fait lui-même une analyse et en étant capable de théoriser ou du moins de décrire le processus qui a produit des effets dans son analyse, c'est ce que vérifie le dispositif de la passe.

1. J. Lacan, « Acte de fondation du 21 juin 1964 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 236.

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

3. *Ibid.*, p. 308.

Dans le dispositif de la passe, il s'agit de la transmission d'une expérience, c'est d'ailleurs le seul véritable lieu de transmission d'une expérience de l'analyse. Ce que l'analysant a pu éprouver à un moment de son analyse que l'on appelle moment de passe est parfaitement repérable. Comment décrire ce moment de passe ? C'est un moment où quelque chose que le sujet savait déjà mais dont il ne savait pas qu'il en était affecté se révèle être le noyau de ce dont il est empêtré. Pour moi, ce moment, à partir duquel rétroactivement tout ce que j'avais pu dire jusque-là a pris un sens nouveau, a été marqué par l'élucidation d'un rêve. Voilà comment je peux repérer ce qui s'est produit pour moi dans la période très précise où mon analyste m'a désignée comme passeur. Ce temps de la cure qui a donné lieu à la désignation du passeur, nous en avons beaucoup discuté dans notre cartel et il s'avère que pour chacun de nous l'expérience était sensiblement la même. Je cite un de mes collègues, Nicolas Bendrihen, qui a bien voulu décrire en quelques lignes l'effet qu'a produit pour lui ce moment de passe : « Un temps où, à partir d'un lapsus, se met à jour une scène fantasmatique, fondamentale pour le sujet ; et dans le deuxième temps, une lecture complètement inédite de la même scène, qui en montre son envers, et la rend infiniment moins consistante... Des effets majeurs dans la relation à l'analyste, dans le travail, et autres domaines... Appel du passant quelques mois après ! »

Pour en arriver à ce point de l'analyse, l'analysant ne sait à l'avance ni le temps que cela va prendre ni comment il va y arriver. Il y a des moments de découragement dans la cure pendant lesquels on a l'impression qu'il ne se passe rien et qu'il ne pourra rien se passer, et pourtant par l'effet du transfert, je suppose, l'analyse continue. Lorsque survient cette expérience de passe, de franchissement dans l'analyse, la cure prend une autre direction. C'est une expérience singulière pour chacun et si l'analysant est en mesure de décrire la manière dont cela s'est produit pour lui, il n'est pas pour autant en mesure d'expliquer le mécanisme psychique qui permet le changement de structure. Je dirai donc que cela met en question la transmission de l'expérience et le rapport entre expérience et théorie.

À mon avis, le dispositif de la passe a ceci de très intéressant qui est de tenir compte de ces deux difficultés : transmission de l'expérience et rapport entre expérience et théorie. Je dirai que le

passer se charge de la transmission de l'expérience et le cartel de la passe vérifie ce rapport entre expérience et théorie. Le passant confie son témoignage à une personne qui a tout récemment vécu cette expérience. Il y a donc l'expérience et la façon d'en rendre compte. Le passeur est encore dedans, dans l'expérience, et le passant est supposé avoir dépassé ce stade mais il n'en est pas si loin. Le cartel de la passe va évaluer la façon dont le passant est capable de rendre compte du processus de son analyse.

Lacan n'a jamais parlé de fin d'analyse à propos de la passe ; ce qu'il appelait au départ jury et que l'on appelle maintenant cartel de la passe est censé repérer le passage de l'analysant à l'analyste. Qu'est-ce que le passage de l'analysant à l'analyste ? On sait très bien qu'il ne s'agit pas du moment où l'analysant décide de s'installer comme analyste, ou alors nous aurions dans l'École presque autant d'AE que de membres.

Je n'ai pas recensé toutes les occurrences dans lesquelles Lacan parle du passage de l'analysant à l'analyste, qui est aussi ce qu'il appelle le désir d'analyste, mais il me semble que ce passage a lieu à partir du moment où un acte analytique s'est produit. Je m'appuie pour cela sur ce qu'énonce Lacan dans son « Compte rendu sur l'acte analytique ». D'une part il dit que l'acte change le sujet, d'autre part il situe l'acte au moment « électif » où le psychanalysant passe au psychanalyste. On pourrait donc dire que le passage du psychanalysant au psychanalyste se produit au moment où l'acte psychanalytique change le sujet. Ailleurs, Lacan parle aussi d'une coupure pour évoquer une modification de la structure. Dans une autre occurrence, dans la « Proposition du 9 octobre 67 », il situe le passage du psychanalysant au psychanalyste « dans ce virage où le sujet voit chavirer l'assurance qu'il prenait de ce fantasme où se constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel, ce qui s'aperçoit, c'est que la prise du désir n'est rien que celle d'un désêtre <sup>4</sup> ». Ce qui voudrait dire en d'autres termes que ce qui causait jusque-là le désir de l'analysant, ce qui le faisait être, va chuter pour lui permettre de désirer autrement, et je pense que c'est là que se situe le « désêtre ».

4. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 254.

Alors, si Lacan ne parle pas de fin d'analyse pour examiner ce qui est évalué dans la passe, il parle malgré tout du moment où l'acte change le sujet et il parle du virage où le sujet voit chavirer l'assurance de son fantasme, c'est-à-dire le moment où l'analyse a produit un effet. Donc, à partir du moment où on parle d'un effet de l'analyse on est bien dans la notion de fin d'analyse. Mais je crois qu'il faut distinguer la notion de fin d'analyse du moment où l'analyse arrive à son terme. Le moment où l'analyse arrive à son terme, on peut précisément le situer même si on ne sait jamais si la personne refera comme on dit une deuxième tranche, cela arrive même à des personnes pour qui la passe a donné lieu à une nomination d'AE. En ce qui concerne la fin de l'analyse, que je situe plus au moment où l'analyse a produit un effet qui instaure un avant et un après pour le sujet, Lacan a donné plusieurs pistes possibles de théorisation.

Ce cartel qui nous a réunis avec cette expérience commune du passeur s'intitulait : « Passe et fin d'analyse ». Plutôt que de parler de fin d'analyse, je voudrais parler de l'effet que produit l'analyse en tant qu'elle modifie la structure. Attention, quand je parle de modifier la structure, il ne s'agit pas d'un passage d'une structure psychique à une autre : de la psychose à la névrose ou l'inverse. Il s'agit d'une modification qui pour le sujet va se traduire en un avant et un après.

La différence entre le passeur et le passant, c'est que le passeur est dans ce moment de virage dont parle Lacan dans la « Proposition de 67 » et amorce le deuxième tour de l'analyse tandis que le passant a accompli ce deuxième tour de l'analyse. Dans ce cartel, d'anciens passeurs, nous avons en commun d'avoir amorcé ce virage. Dans nos rencontres nous en avons parlé et chacun pouvait précisément repérer ce moment dans son analyse. Pour chacun d'entre nous qui étions à des temps différents de notre analyse, il allait de soi qu'après ce moment de virage notre analyse avait pris une tout autre orientation.

Je voudrais retenir ce terme de virage qu'emploie Lacan dans la « Proposition de 67 » pour le rapprocher d'un passage de « L'étourdi » que nous avons travaillé dans le cartel et où il est question du double tour dans l'analyse et de la fin de l'analyse. Je propose que l'on considère le moment de passe dont je parlais tout à l'heure comme un point de virage et l'amorce du deuxième tour de l'analyse.

Tout au long de son enseignement, Lacan a tenté de cerner ce que l'on peut attendre de la fin de l'analyse. On ne peut pas donner une définition de la fin de l'analyse, on ne peut qu'essayer de l'approcher, de cerner cette question de différentes façons. Une des façons de l'aborder, pour faire comprendre comment on peut dans l'analyse atteindre le savoir inconscient, est ce que Lacan appelle les deux tours dans l'analyse. Pour schématiser, j'appellerai le premier tour le temps du déchiffrement, où une première coupure, une première interprétation peut faire apparaître une vérité, voire un secret. Le deuxième tour peut être associé au temps où s'élabore un savoir sur cette vérité grâce à une deuxième coupure qui va transformer cette vérité en savoir. C'est cette deuxième coupure qui va précipiter l'analyse vers la fin. La fin de l'analyse est ce qui va permettre au sujet de se séparer de ce dans quoi il était empiété jusque-là et de ce fait de pouvoir désirer autrement.

On dit de la psychanalyse, qui n'est pas une forme de thérapie adaptative, qu'elle tient compte de la structure psychique pour y adapter sa technique. On comprend donc mieux le déroulement de l'analyse si on examine ce qui se met en place dans le processus psychique dans la mesure où ce qui opère dans l'analyse est fonction de la structure de ce processus. On pourra expliquer la fonction de séparation du deuxième tour de l'analyse en se référant au processus de constitution du sujet avec ses deux opérations aliénation et séparation.

Pour illustrer cela, je vais faire un parallèle entre la façon dont Lacan décrit les deux opérations de constitution du sujet et la façon dont il théorise la fin de l'analyse.

Je ne vais pas décrire ici tout le processus de constitution du sujet et des deux opérations : aliénation et séparation, je veux juste rappeler que dans la constitution du sujet il y a une division consécutive à un premier refoulement : le sujet est divisé, une partie de lui-même lui échappe, c'est l'opération d'aliénation. Puis cette division se redouble par l'opération de séparation. Étant séparé de l'Autre, l'enfant le voit comme un Autre à qui il peut adresser sa demande. Le résultat de ces deux opérations est la production de l'objet *a*, qui se constitue à partir du manque que produit la première frustration. L'objet *a* se substitue à l'impossibilité de faire Un avec l'Autre, en ce sens il a un rôle séparateur dans la constitution du sujet.

L'enfant séparé de la mère est en même temps séparé du désir de la mère et peut exprimer son propre désir par le biais de la demande. Donc le sujet va désirer autrement après l'effet de la coupure produite par la castration. Cet objet qui va venir se substituer à l'impossibilité de faire Un avec l'Autre, Lacan va l'appeler : objet cause du désir.

À la fin de l'analyse, il se produit quelque chose de similaire. Je cite Lacan dans le séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, un an après qu'il a élaboré les deux opérations de constitution du sujet : « L'analyse passe par le défilé de cette reposition de moi comme sujet dans ce *a* que j'ai été pour le désir de l'Autre, et aucun dénouement n'est possible dans l'énigme de mon désir sans ce repassage par l'objet *a* <sup>5</sup>. » Le « repassage par l'objet *a* », voilà comment Lacan définit la fin de l'analyse, objet *a* qui, je vous le rappelle, a un rôle *séparateur* dans la deuxième opération de constitution du sujet.

Il introduit l'idée qu'il y a une « reposition » du sujet, à la fin de l'analyse, dans ce qu'il a été comme objet (« sujet dans ce *a* ») pour le désir de l'Autre, et comme ce qui cause le désir du sujet c'est le désir de l'Autre, on pourrait dire qu'il y a une « reposition » de ce qui cause son désir ; ou en d'autres termes qu'à la fin de l'analyse, ce qui jusqu'à causait son désir va chuter pour lui permettre de désirer autrement.

Cette expérience qui modifie la structure et qui peut être éprouvée dans la cure, en fin d'analyse, est difficilement transmissible par des mots, par la parole. En l'expliquant uniquement par des mots on a du mal à se la représenter.

Quelques années plus tard, dans « L'étourdit », Lacan se sert de la topologie et des propriétés de la bande de Möbius pour illustrer son propos. Je vais vous faire une petite démonstration pour que vous puissiez vous représenter ce que Lacan a trouvé de pertinent dans cette approche topologique. Si on découpe longitudinalement une bande de Möbius en faisant une seule coupure, on obtient une bande biface. On a tracé une ligne sur la bande, on l'a découpée ; on aurait imaginé obtenir deux bandes identiques, or on obtient une seule bande avec une structure modifiée. Dans la structure de la bande de Möbius, l'envers et l'endroit sont en continuité comme le conscient et l'inconscient avant l'interprétation. Après la coupure, ou après l'interprétation ou l'acte analytique, il y a un envers et un endroit.

5. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, séance du 16 juin 1965.

C'est-à-dire que la coupure a permis de révéler ce qui était inconscient. La coupure permet d'engendrer une surface de structure différente.

Si maintenant on trace deux lignes sur la bande, on sera amené à faire une coupure en double boucle. Cette fois on obtient quelque chose de plus surprenant encore, une bande identique à celle obtenue avec une seule coupure et une petite bande de Möbius accrochée à celle-ci, qui nous rappelle ce que produit le deuxième tour de l'analyse, c'est-à-dire à la fois un changement de structure et la chute de l'objet.

Pour mieux illustrer ce processus des deux tours dans l'analyse, je vous propose une vignette clinique. Une jeune femme me raconte un rêve ; l'interruption de la séance sur un signifiant du rêve lui permet d'associer sur le titre d'un roman qui résume dans son histoire le contexte familial et lui fait prendre conscience d'un secret de famille, l'existence d'un demi-frère. Cette révélation est d'abord apparue comme une possible éventualité pour l'analysante, sans qu'elle y accorde beaucoup d'importance.

La véracité des faits n'est pas ce qui est recherché dans l'analyse. L'analyse vise à produire un dire qui permette de constituer un savoir sur la vérité – peu importe que ce soit ou non son frère, ce qui compte c'est ce qu'il représente dans son mythe familial. On ne demande pas à un analysant de dire la vérité, toute la vérité comme à un témoin lors d'un procès. On lui demande au contraire de « dire des bêtises », selon la formule de Lacan, pour exprimer ce qu'on attend de l'association libre. Bien évidemment, il ne s'agit pas de dire des bêtises, mais de laisser venir les signifiants de telle sorte que l'analysant puisse être surpris par sa propre parole.

Le rêve a révélé un secret, une vérité sur laquelle l'analysante est revenue dans les séances suivantes en prétendant qu'au fond cette histoire ne la concernait pas, qu'elle concernait son père et que peu importe que cette personne soit ou non son frère. Mais un second rêve de la même analysante se sert de cette vérité, qu'elle prétendait être anodine, pour aller un peu plus loin sur la voie d'un savoir. Rappelons que la « présomption de la psychanalyse est de constituer de son expérience un savoir sur la vérité <sup>6</sup> ».

6. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 84.

C'est après le second rêve, et une deuxième coupure produite par l'interprétation du rêve, que ce qu'elle avait découvert dans le premier rêve va avoir un effet de vérité, va prendre un sens nouveau pour elle.

Cette seconde interprétation aura permis que se produise un dire et que s'élabore un savoir sur son désir. Il aura fallu ce second tour dans l'analyse, cette seconde interprétation, pour que la première, celle du premier rêve, prenne une autre dimension et que puisse se produire cette « reposition » du sujet, dont je parlais tout à l'heure, dans ce qu'il a été dans le désir de l'Autre. Après le premier rêve, après un premier moment de surprise, rien n'avait bougé pour cette analysante, l'hypothèse du frère était plausible mais sans plus. Et pendant un certain temps il n'en a plus été question. Il a fallu cette seconde coupure, l'interprétation du second rêve, pour que la première révélation prenne toute sa dimension.

Il ne s'agit pas ici de déployer le déroulement d'une analyse, cet exemple clinique permet simplement de repérer comment dans l'analyse se produit un savoir sur une vérité.

Dans l'analyse, la coupure, qui est le résultat de l'interprétation, permet que se produise un dire qui ex-siste au dit. L'ex-sistence, telle que Lacan l'a écrit, en deux mots, c'est ce qui est en dehors mais c'est aussi ce qui a une place prédominante et déterminante, et c'est de cette place qu'un effet peut se produire. « Cette ex-sistence [dit Lacan dans "L'étourdit"] est dire et elle le prouve de ce que le sujet reste à la merci de son dit s'il se répète <sup>7</sup> [...]. » Tant que le patient reste à la merci de son dit, c'est-à-dire tant qu'il ne fait que raconter les mêmes événements, les mêmes souvenirs, les mêmes histoires, rien ne bouge. C'est l'émergence d'un dire qui permettra que s'élabore un savoir sur ce dit.

La thèse principale de Lacan dans « L'étourdit » est que dans le discours il y a un dire qui échappe au dit, le dit étant de l'ordre de l'énoncé et le dire de l'ordre de l'énonciation. Le dire est le discours inconscient du sujet qui laisse percer son désir. Cela signifie que cette transformation structurale, cette chute de la cause du désir, qui a pu se produire dans ce deuxième tour de l'analyse, est à corrélérer à un dire qui a permis de constituer un savoir sur une vérité qui a été

7. J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 485.



énoncée dans un premier tour de l'analyse, grâce peut-être à une interprétation de l'analyste, mais qui ne s'est constitué en savoir qu'à partir d'une seconde coupure.

Comme dans les deux opérations de la constitution du sujet, la seconde coupure aura un effet de séparation avec la production de l'objet *a*, objet cause du désir. Je rappelle que l'objet *a* est le produit des deux opérations aliénation et séparation, il se substitue à l'impossibilité de faire Un avec l'Autre, en ce sens il a un effet de séparation.

Je ferai enfin appel à une citation de Lacan dans le séminaire *Le Moment de conclure*, où il donne une de ses dernières définitions de la fin de la cure. Dans ce passage, Lacan précise que la fin de l'analyse est le moment où on voit ce dont on est captif. Je cite : « La fin de l'analyse, on peut la définir. La fin de l'analyse, c'est quand on a deux fois tourné en rond, c'est-à-dire retrouvé ce dont on est prisonnier. Recommencer deux fois le tournage en rond, c'est pas certain que ce soit nécessaire. Il suffit qu'on voie ce dont on est captif. Et l'inconscient, c'est ça, c'est la face de Réel, c'est la face de Réel de ce dont on est empêtré <sup>8</sup>. »

On sait maintenant, grâce à Lacan, que pour mener à bien une analyse, deux temps sont nécessaires, le temps du déchiffrement et le temps de l'accès au réel de l'inconscient si difficile à saisir.

Pour conclure, je voudrais revenir sur ce qui a pu motiver Lacan à construire son École sur ce type de fonctionnement original que sont le cartel et la passe. Ces deux dispositifs ont en commun d'adopter un mode de transmission qui tient compte des spécificités de la psychanalyse. L'ambition de la psychanalyse est de trouver les moyens d'accéder à l'inconscient, inconscient qui par définition nous échappe dès l'instant où il se met en place et nous constitue comme sujet. Transmettre un savoir sur quelque chose qui ne peut pas être observé, qui ne peut pas être représenté et qui plus est constitue notre part obscure, tel est le défi de la psychanalyse. C'est la raison pour laquelle les moyens traditionnels employés dans les autres disciplines pour transmettre un savoir ne sont pas adaptés pour la psychanalyse. La psychanalyse est une expérience qui met le sujet au cœur de son approche et c'est en mettant le sujet au cœur du dispositif de transmission que Lacan a inventé un outil original adapté à la

8. J. Lacan, *Le Moment de conclure*, inédit, séance du 10 février 1978.

psychanalyse. Or le cartel comme la passe ont pour particularité d'exiger une implication active du sujet. Dans le cartel, chacun se met au travail pour aborder la théorie à partir de sa question et d'une lecture qui ne peut pas se faire seul mais avec d'autres, le cartel est donc un mode de transmission de la théorie. La passe quant à elle est un mode de transmission de l'expérience qui permet de recueillir des témoignages inédits.

Aujourd'hui plus que jamais ce dispositif est nécessaire car, au développement des nouvelles formes de thérapie, au souci permanent d'une évaluation basée sur des protocoles, à la recherche d'une exigence d'efficacité immédiate, nous devons opposer un mode d'approche dans lequel il y a une place pour la singularité du sujet, son temps logique, sa structure psychique. Car nous savons que les particularités de l'inconscient sont telles que rien ne peut être prédit à l'avance et qu'il y a encore beaucoup de choses à apprendre sur son fonctionnement. L'originalité des dispositifs du cartel et de la passe est de permettre que quelque chose de nouveau et d'inattendu puisse se produire à tout instant. Fonder une École de psychanalyse sur ces principes est une façon de ne pas se fondre dans le discours standard dominant.

## Nicolas Bendrihen

### Perte et transmission \*

Je vais dire d'emblée pourquoi j'ai pensé à la question de la perte quand je réfléchissais à la transmission. C'est en fait plus léger que ce que mon titre un peu « pathos » laisse entendre. Quand j'ai reçu l'appel du passant qui m'apprit que j'étais passeur – avec les effets que beaucoup de passeurs ont déjà décrits – j'ai perdu dans une succession d'actes manqués plutôt comiques un à un tous mes stylos. Alors que je me demandais comment être à la hauteur d'une telle désignation et me raccrochais imaginativement à l'idée de la prise de notes des dires du passant, je me retrouvais et démuni et averti que la voie ne serait sans doute pas celle de l'écriture, ou en tout cas pas celle d'une transmission intégrale des propos du passant au cartel de la passe.

On voit donc que la transmission, le « faire passer » du passant au passeur, puis du passeur au cartel, s'est immédiatement inscrite sous le signe de la perte – c'est ce point que je vais aborder, ainsi qu'une autre expérience d'École liée à la transmission : j'évoquerai un cartel un peu spécial, puisqu'il a regroupé des collègues ayant été, à un moment de leur cure, désignés passeurs.

#### Une perte pour transmettre

Une perte moins anecdotique que celle des stylos avait ainsi eu lieu dans l'analyse, avant cette désignation comme passeur ; une perte d'attachement pour une scène, écran sur le réel, qui en deux tours successifs se dégonfla pour laisser le sujet dans un état à la fois proche du deuil et cependant de légèreté complètement inédit. Ce moment de passe, que je ne pouvais même pas appeler comme ça au moment où je le vivais, eut des effets majeurs dans la cure – un avant

\* Soirée des cartels, Paris, 30 juin 2010, « Psychanalyse et transmission ».

et un après très nets, où la relation à l'analyste et au savoir s'en est également trouvée bouleversée. Pour une fois, une perte pouvait alléger, sentiment inouï quand on a longtemps vécu avec le poids d'autres pertes.

C'est dans ce contexte que l'appel du premier passant a eu lieu. À ce moment-là, pas question d'un cartel de passeurs, et même je n'ai pas parlé tout de suite de cette désignation à mes proches collègues dont je savais qu'ils étaient ou avaient été passeurs. Je ne me suis pas non plus replongé dans la lecture de tous les textes que j'avais lus au moins une fois sur la passe et sur cette « fonction passeur <sup>1</sup> ». Il y avait sans doute la volonté un peu imaginaire de préserver une « naïveté » dans l'exercice de passeur, mais plus profondément l'idée était de faire avec une dimension de solitude que j'avais rencontrée – et même plus, éprouvée, à chaque moment-clé de la cure, et tout particulièrement dans ce moment-là. Je prenais donc le risque de ne pas savoir exactement ce que j'avais à faire (je l'ai même dit aussi bêtement à la première passante), me laissant guider par le texte du passant. Apparaurent alors dans les témoignages des moments de franchissement, de remaniement de position subjective et des solutions trouvées ou en passe d'être trouvées au lien transférentiel. Autant de résolutions de points devant lesquels je me trouvais, et bien incapable alors de les résoudre. C'est cela, dans la perte de repères qui était la mienne à ce moment-là, qui a « imprimé », me semble-t-il, la plaque sensible et qui orientait pour une part la transmission. Comment le dire, alors ?

### Ce qui se perd dans la transmission

La rencontre avec un passant ne confronte pas immédiatement à la perte... au contraire ! Plusieurs entretiens au cours desquels il va reprendre un parcours d'une ou deux décennies d'analyse sont souvent nécessaires, et les notes s'accumulent... On est là parfois, selon les témoignages, sous le signe du trop. C'est au moment de reprendre ces notes et de construire le témoignage qu'une autre dimension s'inscrit, plutôt en creux et souvent en marge des notes : il faut retrouver quels ont été les moments-clés du parcours, sa logique, et cela hors du colloque avec le passant et les affects qui ne sont pas sans circuler. Ce

1. Comme l'avait si bien appelée Colette Chouraqui-Sepel, « Fonction passeur », *La Cause freudienne*, n° 27, Paris, Navarin, mai 1994.

qu'il a fait passer leste-t-il assez le témoignage, ou cela s'est-il déjà perdu dans l'après-coup des rencontres ? On s'aperçoit qu'à distance surnage, se détache un rêve, une rencontre ou bien un acte manqué qui eut lieu au moment même des entretiens de passe. Ainsi, une passante, lors du deuxième rendez-vous de passe, se perdit dans mon quartier pour se retrouver dans une rue au nom venant précisément souligner le point qu'elle essayait de faire passer. Cet « incalculable » m'a semblé important à transmettre, même et surtout parce qu'il n'était pas écrit ni initialement intégré au témoignage du passant.

Je me servais cependant des notes prises au cours des entretiens de passe, même si le témoignage restait très présent dans ma mémoire. Pourtant, ce qui va se déposer du témoignage se fait aussi à l'insu du passeur : la logique de l'articulation des moments-clés se réorganise parfois dans le temps même de la rencontre avec le cartel. De même, un élément important lors d'un témoignage, entendu mais non pas écrit, a resurgi à mon insu lors des questions insistantes du cartel alors à l'écoute. Ce qui avait été perdu dans l'écoute du témoignage et n'avait donc pas trouvé à s'écrire trouvait quand même à se dire quand il le fallait ! Aucun regret, donc, d'avoir perdu mes stylos !

Qu'est-ce qui passe dans le témoignage quand le passeur le dépose au cartel ? Pas toujours ce que le passeur veut transmettre. Ainsi, l'enthousiasme qui m'animait autour des changements subjectifs dont témoignaient les passants ne rencontrait pas toujours d'écho auprès des membres des cartels. « Faiblesse » du témoignage ? Incapacité du passeur ? Long délai entre les rencontres de passe et le témoignage au cartel de la passe ? Ou « touche de réel », structuralement impossible à transmettre dans le discours ? Je ne saurais dire. Le passeur transmet le témoignage au cartel, répond aux questions (les trois cartels rencontrés n'ont pas du tout été silencieux !) mais n'assiste pas aux débats. Le témoignage déposé, il se retrouve de nouveau confronté à une certaine solitude et à la perte du discours recueilli auprès du passant – même si, là aussi, ce n'est pas sans allègement.

Pour conclure donc sur ce point, perte et transmission m'ont semblé articulées tout au long du parcours : dans l'expérience d'une perte, comme la condition nécessaire pour pouvoir transmettre ; dans l'expérience même de transmission qui confronte aussi à la

perte (des éléments du parcours, de la difficulté à dire, à faire passer...). Et peut-être que ce qui se transmet serait aussi, dans certains parcours, du côté de la perte : de croyance, de jouissance...

### **Le cartel de passeurs**

Comme je l'ai dit tout à l'heure, faire cartel avec d'autres est venu plus tard, à la fin de mon « mandat », quand j'allais déposer mon troisième et dernier témoignage. Je remercie les collègues <sup>2</sup> à l'initiative de ce cartel pour leur invitation à les rejoindre et aussi pour la gaieté sérieuse de nos échanges. Je sais qu'une telle réunion de passeurs peut paraître une idée saugrenue (le passeur n'est qu'un vecteur entre le passant et le cartel, une plaque sensible, une cheville dans le dispositif, il n'a pas à faire groupe...) – sauf que plusieurs points me poussent à dire que cela a été un véritable travail de cartel, au même titre que les cartels plus classiques de lecture des textes. Je vais en dire trois points pour conclure.

Cette réunion était donc un cartel, non un regroupement, c'est-à-dire que, même si le point de départ était une expérience commune aux cinq (leur place dans un dispositif), c'est bien à partir d'une question subjective que chacun s'est engagé dans le cartel. À ce titre, j'ai déploré qu'on ne puisse plus indiquer son thème de recherche dans le catalogue.

Le cartel n'était pas qu'un regroupement d'expériences de passeurs dans le dispositif, même si ce point compte, justement à cause de la solitude dans la fonction et de l'absence de « mode d'emploi ». Très vite dans nos rencontres, nous l'avons intitulé « Passe et fin d'analyse », tant pour chacun avait été entraperçue, après ce moment de passe qui fait le passeur, la question de la fin de la cure. Ce moment de passe, chacun dans le cartel a pu au fond le cerner comme cliniquement « originel », et appui dans la fonction passeur : il signe un avant et un après dans la cure, un bouleversement, une vérité, une perte, une irruption de réel... Il signe le début de la fin, si je peux le dire aussi trivialement. C'est ce point surtout qui a orienté notre travail et qui nous a fait relire nos expériences, les témoignages des passants, les textes de Lacan sur ces questions... C'est à partir de ce point, différent pour chacun mais de même

2. Olga Medina, Maricela Sulbaran, Irène Tu Ton. Patricia Dahan était notre plus-un.

structure, qu'il y a eu transmission : à la fois d'un bout de cure analytique qui peut se dire à d'autres, et d'un bout du corpus analytique. Je pense là aux phrases si précises et si difficiles de Lacan dans la « Note aux Italiens » et dans « L'étourdit », qui nous ont beaucoup guidés ; ces pages 486 et 487 des *Autres écrits* où Lacan pose topologiquement la fin de la cure (et que nous avons essayé de suivre armés de la bande de papier et des ciseaux !). On voit là que ce n'est pas du tout un « savoir-faire » de passeur qui s'est transmis. Il est bien sûr peu de lieux dans l'École, soit hors cure, où évoquer subjectivement mais aussi théoriquement l'intime de ce moment de bascule – un cartel peut être cet espace.

Enfin, comme tout cartel, celui-ci s'est dissous au terme de son travail. Non pas à cause du départ d'une cartellissante outre-Atlantique (Skype nous a permis de continuer les réunions pendant cet éloignement-là), mais parce que les questions qui nous avaient amenés à travailler ensemble avaient trouvé à se poser autrement. Sans doute aussi parce que nous n'étions plus dans la même temporalité vis-à-vis de cette fonction passeur – et qu'à transmettre notre propre expérience, nous étions de fait plus engagés sur la voie du passant.

## Jean-Michel Arzur

### Que reste-t-il des parents \* ?

Je me propose de rendre compte du produit d'un cartel qui a permis la constitution d'un séminaire à Rennes avec comme axe de travail : l'inconscient, la transmission et *lalangue*. Ce séminaire de deux années (2008-2010) s'est étayé de quelques-unes de mes interventions ainsi que des travaux de David Bernard, Marie-Thérèse Gournel, Roger Mérian, Laurence Ruas-Textier et Jacques Tréhot.

Lorsque nous posons la question de ce qui se transmet à l'enfant, nous avons d'abord l'idée que c'est de quelque chose dans les dits des parents qu'il s'agit. Mais pourquoi le sujet ne cesse-t-il de répéter les coordonnées de son histoire infantile ? Est-ce pour égrener à l'infini les signifiants maîtres qui tissent sa relation à ces figures de l'Autre que sont ses parents ? Pouvons-nous supposer que quelque chose d'autre qu'un tissu de signifiants peut venir se déposer dans ce « ressassage par les analysants de leur relation à leurs parents », puisqu'ils « ne parlent que de ça <sup>1</sup> » comme le constatait Lacan vers la fin de son enseignement.

Avec *R.S.I.*, où l'inconscient devient le trou irréductible du refoulement originaire <sup>2</sup>, nous saisissons mieux en quoi un dit, en tant qu'il est pris dans une chaîne signifiante, rate ce qu'est le sujet « comme être qu'il a rejeté », ainsi que le formulait Marc Strauss lors d'une conférence <sup>3</sup> prononcée à Rennes en 2008. Le sujet attend quelque chose de l'Autre, des parents qu'il interroge longtemps puis de l'analyste dans le transfert. Mais il n'y a, dans l'inconscient,

\* Soirée des cartels, Paris, 30 juin 2010.

1. J. Lacan, *Ornicar?*, n° 17-18, leçon du 17 mai 1977, p. 12.

2. J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit (1974-1975), publication interne de l'Association lacanienne internationale, leçon du 17 décembre 1974, p. 37.

3. M. Strauss, « Ce qui nous fait parler », *PLI*, n° 3, revue de psychanalyse, Collège clinique et Forums du champ lacanien, Pôle Ouest, p. 27.



aucune formule de prédication qui viendrait dire « tu es ceci », rien venant de l'Autre qui pourrait nommer son être là où les identifications, labiles, ne font que le représenter.

Si le sujet interroge ce qu'on lui a transmis ou non, c'est sans doute pour se faire ou se trouver un nom, puisque seule la nomination peut répondre de ce que l'être est imprédictable. Sans doute est-ce là ce que le sujet traque dans les traces, les marques laissées à sa disposition et dont il doit s'accommoder. C'est ce que nous avons tenté de cerner de plus près dans notre séminaire.

Je souhaiterais rapprocher deux citations de Lacan qui me semblent bien cerner un virage dans ce que nous pouvons conceptualiser de ce qui se transmet d'une génération à l'autre :

– 1969, dans « Note sur l'enfant » : « Le symptôme de l'enfant se trouve en place de répondre à ce qu'il y a de symptomatique dans la structure familiale <sup>4</sup> » ;

– 1972, dans « L'étourdit » : « Comment l'homme se reproduit-il ? [...] à reproduire la question, c'est la réponse <sup>5</sup>. »

Dans ces deux passages, le dénominateur commun est la réponse qui vient situer la place du sujet. En 1969, la réponse, c'est l'enfant lui-même ou son symptôme en tant qu'il vient donner consistance à l'objet *a* dans la subjectivité maternelle. En 1972, Lacan, plus radical, met l'accent sur la transmission d'une question. La réponse est la question elle-même en tant qu'elle est restée sans réponse et c'est l'enfant qui en a la charge, qui l'incarne. Nous pouvons repérer, au fil des textes de cette époque, le mouvement qui radicalise le rapport du rejeton des parents au langage. C'est d'ailleurs dans « L'étourdit » que le sujet est défini comme « réponse du réel <sup>6</sup> ».

La coupure entre les dits et la fonction du dire est préparée dans l'enseignement de Lacan par le changement de perspective quant au réel ; c'est précisément ce qui a traversé l'ensemble des travaux de notre séminaire.

Coupure entre les énoncés et ce qui reste tu, soit le secret de l'énonciation, qui se révèle au gré des formations de l'inconscient ou « trébuchements de la parole ».

4. J. Lacan, « Note sur l'enfant » (1969), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 373.

5. J. Lacan, « L'étourdit » (1972), dans *Autres écrits*, op. cit., p. 456.

6. *Ibid.*, p. 459.

Coupure entre le sujet et l'objet, avec plus particulièrement la voix, qui est intimement liée au dire. Ainsi, en isolant « l'altérité de ce qui se dit <sup>7</sup> », à partir du séminaire *L'Angoisse*, David Bernard a mis l'accent sur la place du réel qui se dessine ici sur le versant de cet objet particulier : la voix du commandement, index du vouloir de l'Autre et inséparable de la question du surmoi.

Force est de constater que cet objet donne consistance bien des fois à ce qui vient de l'Autre parental ; « le dit premier, écrit Lacan, décrète, légifère, aphorise, est oracle, il confère à l'autre réel son obscure autorité <sup>8</sup> ». Mais l'objet voix est également ce qui permet au sujet de se lier à l'Autre par le biais du fantasme : le sujet y loge son attente d'être. Il y a un appel dans l'Autre à un « tu es » qui viendrait donner le secret de l'identité du sujet <sup>9</sup>. Cependant le sujet n'y trouve qu'absence de garantie et plus creusé, plus assuré encore son manque à être, comme l'a illustré David Bernard au travers de *La Promesse de l'aube* d'un Romain Gary sous le joug des prédictions maternelles.

Si Lacan avance le 5 juin 1963 que « la voix est l'altérité de ce qui se dit <sup>10</sup> », cela ne me semble pas pour autant se confondre totalement avec le dire <sup>11</sup>. Ne s'agirait-il pas plutôt de la voix en tant qu'elle porte un dire ? De ce point de vue, certains sujets psychotiques nous enseignent sur le fait que le ton, la voix, le rythme ou le débit verbal peuvent être complètement séparés des dits, des mots entendus ; élément clinique qui me permet d'anticiper sur l'importance qui sera attribuée par la suite aux façons de dire. Si ces phénomènes de la psychose sont l'indice d'un retour de la jouissance parfois complètement désarrimés du traumatisme singulier, ils me semblent plus témoigner d'une altérité du dire.

Cette coupure entre le sujet et le langage va se radicaliser à partir de 1972 dans le séminaire *Encore* et dans « L'étourdit », où se dégage la place du dire qui « reste oublié derrière ce qui se dit dans

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 318.

8. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 808.

9. Lacan indique dans sa leçon du 5 juin 1963 comment le sujet reçoit un « tu es » en guise de réponse à un « qui suis-je ? » informulable, inconscient. Cette réponse qui vient en premier semble anticiper sur cette réponse qui fait la question de « L'étourdit ».

10. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, op. cit., p. 318.

11. La voix à incorporer y est conçue comme « distincte des sonorités » (5 juin 1963).

ce qui s'entend <sup>12</sup> ». Le dire comme fonction, que Lacan identifie au réel <sup>13</sup>, est extime à l'ensemble des dits qu'il vectorise. Il est « ex-sistence au dit » et donc au sujet, qui est, lui, « effet de dit <sup>14</sup> ». S'opposant au pluriel des dits qui font chaîne, le dire est l'index d'une singularité. « Qu'on dise... », nous nous situons là du côté du sujet ; cette assertion indique une « émission d'existence <sup>15</sup> ». Si le dire ne peut se déduire directement des énoncés d'un sujet, il n'en est pas moins un « fait <sup>16</sup> ». Un pas est franchi qui fait du dire quelque chose qui donne corps quand Lacan évoque, dans son séminaire de 1977, le langage dans les termes d'une « série de langues incarnées <sup>17</sup> ». Reprenant sa thèse de l'inconscient structuré comme *un* langage, Lacan insiste dans ces années-là sur l'article indéfini : il s'agit non pas du langage mais d'un langage. Cela donne un tour nouveau à la question puisqu'il s'agit d'une « langue particulière <sup>18</sup> » qui est précisément celle qui aura été parlée à l'enfant.

C'est là, passez-moi l'expression, que les parents reprennent du service. Et tout d'abord dès « L'étourdit », où nous trouvons sous la plume de Lacan se référant au travail de Maud Mannoni l'expression « dire parental <sup>19</sup> ». Le dire n'est pas ici sur le même plan que cette déclaration d'existence interne au « qu'on dise... » mais est situé plutôt à partir de ce qui vient de l'Autre. Comment comprendre qu'au moment même où cette fonction du dire se sépare de la chaîne signifiante, cette formule de Lacan la raccorde à l'Autre parental ?

À partir du séminaire *Encore*, l'accent est mis du côté du langage en tant qu'il est transmis, parlé par la mère. Lacan y énonce qu'il revient à la mère de faire parler le petit d'homme. Mais c'est une « langue privée <sup>20</sup> » qu'entend l'enfant dans l'intimité des soins du corps. Cette langue maternelle, la première entendue, rythme, anime ce bout de corps qui s'y installe pour y habiter.

12. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 449.

13. *Ibid.*, p. 476.

14. *Ibid.*, p. 472.

15. J. Lacan, Conférence à Milan « Du discours psychanalytique », 12 mai 1972.

16. *Ibid.*

17. J. Lacan, *Ornicar?*, *op. cit.*, p. 20.

18. J. Lacan, « Conférence à Louvain. Entretien à la télévision belge », 14 octobre 1972.

19. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 464.

20. C. Soler, « La mère dans l'inconscient », dans *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2003, p. 117.

Dans la « Conférence à Genève sur le symptôme », Lacan parle d'imprégnation du langage qui laisse ses dépôts, ses « détritux », ce qui n'est pas sans rappeler cette « fonction de résidu », cet « irréductible » impliqué dans la transmission dont il était question quelques années plus tôt dans la « Note sur l'enfant <sup>21</sup> ». Lacan insiste dans cette conférence sur la façon dont la langue a été parlée et aussi entendue pour tel ou tel dans sa particularité. Ainsi, un patient a pu trouver récemment comment nommer ce qu'il percevait depuis l'enfance de la façon qu'a toujours eue sa mère de s'adresser à lui : « la langue de l'inquiétude ». « La façon » : curieux de trouver sous la plume de Lacan en 1975 et à plusieurs reprises un terme qui, au prime abord, est des plus imprécis. Après la rigoureuse démonstration du sujet de l'inconscient du côté de la structure du langage, que dire de ce sujet qui dépend à ce point de la façon dont il est parlé au lieu de l'Autre ?

Une opposition se dessine donc entre le discours de l'Autre d'une part et « un mode de parler » de l'autre. Lorsque Lacan dit que « les parents modèlent le sujet dans cette fonction [...] du symbolisme <sup>22</sup> », il faut y entendre toutes les façons d'être désiré, de dire, de parler la langue comme constitutives des premières traces effacées. Dans son dernier livre, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Colette Soler développe longuement les dernières considérations de Lacan concernant la rencontre avec ce « mode de parler » ou *lalangue* de l'Autre. Il s'agit non pas de la rencontre avec les signifiants de l'Autre mais de la rencontre, avant le capitonnage du langage, avec les *uns* sonores du registre de l'entendu, *uns* hors chaîne, hors sens, qui constituent la « motérialité » du langage et qui appartiennent au registre du réel.

La façon de dire « ajoute » un style, un phrasé, un rythme, une respiration et introduit de ce fait une autre dimension par le biais de l'entendu, celle du corps <sup>23</sup>. *Lalangue* qui vient au sujet, cette « chanson de l'entendu <sup>24</sup> » porte les traces des jouissances de l'Autre <sup>25</sup>, de

21. J. Lacan, « Note sur l'enfant », *op. cit.*, p. 373.

22. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 4 octobre 1975.

23. C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 36.

24. *Ibid.*, p. 35.

25. D'un côté, explique Colette Soler, *lalangue* opère sur le réel dont le corps se jouit, mais, de l'autre, elle recueille aussi les signes laissés par les expériences de jouissance. *Lalangue* devient donc elle-même objet de jouissance pour le sujet.

la « façon dont il a été désiré » – non anonyme donc. Le désir ainsi que la destinée tout entière d'un sujet s'en trouveront marqués, dit Lacan dans sa « Conférence à Louvain <sup>26</sup> ».

L'introduction du terme *lalangue* et sa précision progressive vont amener une nouvelle ligne de partage, me semble-t-il, entre le dire et les effets du langage. Le « dire parental » dans « L'étourdit », le « dire de deux conjoints » ou de « deux parlêtres » dans une intervention intitulée « Le phénomène lacanien <sup>27</sup> » vont laisser place au seul terme de *lalangue* dans la « Conférence de Genève ».

Mon idée est que le dire est progressivement réservé, au fil des textes de cette période, contemporaine de *R.S.I.*, au dire de nomination et ne recouvre pas la même chose que ce que Lacan définit des effets de *lalangue* à la même époque. Dans la suite de son enseignement, il semble que *lalangue*, la langue maternelle ne soit plus du registre exclusif de la mère, comme l'indique le pluriel des parents. Ainsi, dans « Le phénomène lacanien », en 1974, à propos du *Glanz*, du brillant sur le nez, Lacan fait référence au petit enfant « pris [...] dans la langue de ses parents » ; en 1975, dans « La conférence de Genève », il est question de « la marque du mode sous lequel les parents l'ont accepté », et en 1977 Lacan parle à son séminaire d'un « bouillon de langage » que l'enfant reçoit de ses « proches parents <sup>28</sup> ». Cette relative indétermination des parents dans le rapport à *lalangue* évite sans doute l'écueil d'un partage manichéen entre le marquage de *lalangue* côté mère et la métaphore ou le nouage côté père.

Il faut donc un tour de plus à la question et l'accent mis par Lacan sur le *deux* des personnes qui parlent à l'enfant : qu'elles soient nommées « parents », « conjoints » ou « parlêtres » ne relève sans doute pas du hasard. L'inconscient, dit Lacan, « ne s'enracine pas seulement parce que cet être a appris à parler quand il était enfant, si sa mère a bien voulu en prendre la peine mais parce qu'il est surgi déjà de deux parlêtres <sup>29</sup> ». Lacan a mis en valeur comment l'inconscient de chacun des deux parents est ce qui viendra cribler le parlêtre ; le symptôme du sujet sera l'inscription au niveau du réel de cette

26. J. Lacan, « Conférence à Louvain. Entretien à la télévision belge », *op. cit.*

27. J. Lacan, « Le phénomène lacanien » (30 novembre 1974), *Les Cahiers cliniques de Nice*, n° 1, juin 1998.

28. J. Lacan, *Ornicar?*, *op. cit.*, p. 13.

29. J. Lacan, « Le phénomène lacanien », *op. cit.*

« projection d'inconscient <sup>30</sup> ». À entendre comme ces dépôts de jouissance qui sont les « détritux » laissés par « l'eau du langage » et avec lesquels le sujet « va jouer, avec lesquels il faudra bien qu'il se débrouille <sup>31</sup> », c'est-à-dire qu'il les aura à son usage.

« La parenté [...] c'est de *lalangue* qu'il s'agit <sup>32</sup> », dit Lacan le 19 avril 1977. Nous pouvons donc dire que *lalangue* remplace effectivement les parents, comme je le questionnais dans mon argument, mais à la condition d'envisager les parents comme deux *parlêtres*, voire deux *lalangues*. À propos des deux conjoints, Lacan dit dans « Le phénomène lacanien » que ce sont « deux sujets qui se moquent de cette division profonde qu'il y a entre le corps et la nature du langage <sup>33</sup> ». Dans « L'étourdit », il écrit que « la réponse ne fait question » que pour l'homme, à entendre comme le *parlêtre*, c'est-à-dire « là où il n'y a pas de rapport à supporter la reproduction de la vie <sup>34</sup> ». C'est en ce point du non-rapport sexuel ignoré par les conjoints eux-mêmes que le sujet convoque le désir des parents pour tenter de rendre compte de son être de réponse. N'est-ce pas cette question de l'amour ou du désamour, de l'union ou de la désunion des parents qui est inlassablement convoquée par le sujet pour rendre compte du point d'où il s'origine ? Ce point, s'il est celui du non rapport entre les sexes, est néanmoins, comme le précise Colette Soler à propos de l'amour, celui de la rencontre entre deux *lalangues* jouies qui assure la copulation verbale de deux *parlêtres* <sup>35</sup>.

La question de ce qu'il reste des parents, de la marque de leur désir ne serait-elle finalement qu'une interprétation ? Interprétation de ce point serré par les dits du sujet, où viennent à se rejoindre le langage et le désir ?

30. *Ibid.*

31. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *op. cit.*

32. J. Lacan, *Ornicar?*, *op. cit.*, p. 13.

33. J. Lacan, « Le phénomène lacanien », *op. cit.*

34. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 456.

35. C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, *op. cit.*, p. 182.

## Chronique

---





## Claude Léger

En décembre 1967, Lacan va parler en Italie. C'est pour lui une terre d'élection, depuis Rome en 1953. Il y va juste après avoir fait sa « Proposition du 9 octobre » et l'avoir soumise au vote de l'EFP. Il parle le 14 à Naples, où il s'étonne d'être déjà « populaire », à Rome le 15 et à Milan le 18. En moins d'une semaine. À Rome, c'est pour ainsi dire « La deuxième ». Comme en 1953, il intervient à l'università di Roma La Sapienza. Mais il n'y lit pas le texte qu'il avait préparé : « La psychanalyse, Raison d'un échec », ni celui qui le précède, ni celui qui le suit. Son auditoire, composé en majorité d'étudiants, ne s'y prêtait pas. Lacan, par ailleurs, va compléter son parcours marathonien en passant par Pise, avant Milan, où il interviendra deux fois le même jour.

Il y a de toute évidence un truc entre Lacan et l'Italie. Qu'attend-il alors des Italiens ? Il prend à témoin un auditoire « innocent » de son échec à n'avoir pu changer « les conditions qui redoublent la méprise propre à l'acte ». L'écho produit par la récente parution des *Écrits* « au-delà du champ français », d'où aucune critique ne lui est venue, s'est répercuté à travers la péninsule<sup>1</sup>. L'air italien, l'aire italienne semblent peut-être mieux lui convenir pour ne redéfinir, après avoir fondé son École et avoir proposé « les garanties dont [elle] pourra autoriser de sa formation un analyste », rien de moins que l'inconscient comme savoir supposé, l'inconscient supposé par le transfert, la méprise, l'impossible prise de l'inconscient réel.

En 1967, Lacan s'adressait aux analystes de son École à partir de l'*oservatore* italien. Au début des années 1970, il va tenter l'École en Italie. Pour ce faire, il prend son bâton de pèlerin. Il va prononcer plusieurs conférences à Milan : en mai 1972, février 1973 et mars 1974. Il y interviendra de nouveau en juin 1974. Dans l'intervalle, en avril, il envoie sa fameuse lettre, baptisée « Note italienne », à trois analystes, deux Italiens : Armando Verdiglione et Giacomo Contri de Milan, et une Française, dont Lacan a soutenu l'installation

1. La traduction italienne de plusieurs articles des *Écrits*, réalisée par Giacomo Contri, paraîtra chez Einaudi en 1973, sous le titre *Cosa freudiana*.

à Rome : Muriel Drazien. C'est elle qui va organiser, quelque temps après, du 20 octobre au 3 novembre, un congrès de l'EFP, où Lacan fera une intervention, connue sous le nom de « La troisième ».

La lettre aux trois analystes, qu'il nomme « tripode », ne sera publiée qu'en novembre 1981, soit deux mois après sa mort, dans la revue de Verdiglione, *Spirali*. Jacques-Alain Miller la republiera l'année suivante dans *Ornicar?*, avec un avertissement indiquant que « les personnes concernées ne donnèrent pas suite aux suggestions exprimées ici ». Le constat nous paraît un peu court.

On s'étonnera de découvrir dans le texte d'*Ornicar?*, réédité tel quel dans *Autres écrits* <sup>2</sup>, plusieurs coquilles, s'agissant, non d'une transcription de l'oral, mais d'un écrit déjà publié. La plus belle se trouve vers la fin de la lettre : « Trouvez-moi un analyste de cette *tuile*, qui brancherait le truc sur autre chose que sur un *organon* ébauché. »

À notre connaissance, la tuile est un objet topologique, susceptible de définir la place de l'analyste à la fin de l'expérience, comme lambeau sphérique. Mais pourquoi une tuile, se demande l'exégète appliqué, pourquoi pas un crâne d'œuf ? S'il se reporte à l'original, intitulé simplement « Lettre à trois analystes italiens », il pourra constater que, de tuile, il n'est nullement question, même pas romaine, mais qu'il s'agit d'une taille, d'un « psychanalyste de cette taille », de celle de saint Thomas avec son *sicut palea*.

Je me suis demandé – car les vacances sont parfois l'occasion de se poser des questions futiles, du moins en apparence – si la tuile n'était pas un lapsus *post mortem* de Lacan, transmis à son gendre, lequel retoucha l'histoire d'un trait de plume, qui se voulait sans doute ironique, laissant entendre que les suggestions de Lacan étaient tombées dans les oreilles de trois sourds.

La tuile est arrivée, un peu plus tard, sur la tête des « personnes concernées », sous la forme d'un procès intenté à Verdiglione en 1988 pour « abus de faiblesse psychologique » et extorsion de fonds, accusations pour lesquelles il sera condamné, malgré la montée au créneau de BHL, qui voit là le procès d'un nouveau Galilée.

Muriel Drazien viendra témoigner à la barre : « J'ai connu Verdiglione à Paris en 1973. À l'époque, il était en analyse avec Jacques Lacan, en même temps que Giacomo Contri, le traducteur de Lacan en italien. Verdiglione m'est tout de suite apparu comme un personnage instable, rebutant, avec ce petit côté brillantiné. Je me suis même demandé si ce n'était pas un malade. En avril 1974, encouragés par Lacan qui nous conseillait de ne pas rester isolés, Contri, Verdiglione et moi avons signé un manifeste qui lançait la première association lacanienne en Italie. Pendant deux ou trois ans, j'ai perdu

2. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 307-311.

mon temps. Je voyageais entre Milan, Rome et Paris pour travailler avec Verdiglione. En vain. Il ne pensait qu'à sa propre publicité <sup>3</sup>. »

Verdiglione se défend bec et ongles contre ceux qu'il considère comme ses ennemis : « On a critiqué ma manière de parler et de m'habiller, on se moque de mes origines méridionales. Le racisme commence par la couleur de la peau, puis il s'attaque à la couleur de la pensée. »

Peut-être le gominé aux costumes voyants avait-il en mémoire cet aveu de Lacan, du Lacan des années italiennes : « Dans tout ce qui a déferlé des effets du christianisme, dans l'art contemporain – c'est en cela que je rejoins ce baroque dont j'accepte d'être habillé – tout est exhibition de corps évoquant la jouissance – croyez-en le témoignage de quelqu'un qui revient d'une orgie d'églises en Italie <sup>4</sup>. » Le problème, pour Verdiglione, c'est que l'habillage baroque de Lacan ne se réduisait pas à sa seule vêtue, même si celui-ci avait retenu la leçon de la perruche de Picasso.

Muriel Drazien va donner l'estocade : « Aujourd'hui, j'estime que cet homme ne peut plus nous nuire. Il ne fait pas le même métier que moi. »

Le tripode n'a donc pas tenu longtemps ; un de ses pieds était vermoulu, une planche pourrie.

Lacan avait-il pressenti les difficultés à faire une école italienne ? C'est bien possible, au regard des tiraillements apparus dès la constitution de Cosa freudiana, conçue sur le modèle de l'EFF, et dont Verdiglione se distingua très vite en inaugurant sa résistible ascension par des grand-messes, auxquelles il convia le ban et l'arrière-ban de *Tel Quel*.

On comprend mieux la stratégie de la « Note italienne », mais on en perçoit aussi le côté désespéré. Après tout, la tuile n'était pas mal trouvée, même si elle a surgi de la négligence d'un copiste.

20 août 2010.

3. Compte-rendu du procès, Milan, 21 juin 1988, *Actuel*, juin 1988.

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, leçon du 8 mai 1973, p. 102.

---

# Bulletin d'abonnement

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

---

Nom :

-----

Prénom :

-----

Adresse :

-----

-----

Tél. :

-----

Mail :

-----

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

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

Vente du Mensuel au numéro : 7 €

- excepté pour les numéros spéciaux : 10 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

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

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

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

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris - Tél. 01 56 24 22 56

---

Pour contacter le comité éditorial

et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du mensuel  
sont archivés sur le site de l'EPFCL-France  
[www.champlacanianfrance.net](http://www.champlacanianfrance.net)