

sommaire du n° 102, janvier 2016

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris	
« Qu'est-ce qu'un analysant ? »	
Bernard Nominé, Je ne te le fais pas dire... mais tu me le fais entendre	6
Miyuki Oishi, Un-croyant in/soumis. Du psychanalysé de Freud au psychanalysant avec Lacan	14
■ Séminaire Champ lacanien	
« Hystoriser, raconter, écrire l'histoire »	
Jean-Jacques Gorog, Histoire ou fiction nécessaire	25
Josée Mattei, Pas sans histoire(s)	31
■ Séminaire à Rennes	
« La psychanalyse face au malaise actuel de la civilisation »	
Marie-Thérèse Gournel, L'amour du prochain	43
Laurence Texier, La religion : un possible Nom-du-Père ?	52
■ Autre texte	
Anne-Marie Combres, Dire... pas sans corps	62
■ IX ^e Rendez-vous de l'Internationale des Forums, Medellín 2016	
Préludes	
Silvia Migdalek, Épigraphe	72
Patricia Muñoz, Être immergés dans le bain du langage précipite le lien	75

Directrice de la publication

Agnès Metton

Responsable de la rédaction

Nicolas Bendrihen

Comité éditorial

Martine Capy

Lucile Cognard

Stéphanie Le Blan Subtil

Françoise Lespinasse

Fanny Matte

Marie Maurincomme

Kristèle Nonnet

Miyuki Oishi

Jean-Luc Vallet

Jérôme Vammalle

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

À la question « Qu'est-ce qu'un analysant ? » posée dans le cadre du séminaire de l'EPFCL, Bernard Nominé indique l'importance du désir de l'analyste soutenu par le transfert de travail. Une vignette clinique vient illustrer l'émergence du sujet supposé savoir avec la dimension de surprise. À partir d'un rêve, un signifiant incongru interroge l'analysant, qui en soustrait alors trois lettres – le mot en comporte neuf – pour chercher un sens. L'analyste – narrateur dans cet écrit – observe les lettres restantes dans une bonne « acoustique » qu'il fait alors entendre à l'analysant. « Je ne te le fais pas dire... mais tu me le fais entendre », d'où le titre choisi pour cette intervention. J'ajoute pour paraphraser Dubuffet : « L'interprétation est là où on ne l'attend pas. »

Du croyant insoumis du début de cure à l'incroyant soumis en fin de cure, telle est la trouvaille de Miyuki Oishi. Le préfixe « in » se soustrait au deuxième terme du premier couple pour se rattacher au premier terme du deuxième couple. La combinaison sans négation va du croyant au soumis. L'analysant devient-il un incroyant soumis ? Reste à savoir ce que viennent recouvrir ces croyances et soumissions. Invitation à la lecture de son intervention.

Hystoriser, raconter, écrire l'histoire. Celle de Jean-Jacques Gorog se construit avec Hans à partir du cas « Le petit Hans » écrit par Freud, relaté par le père de l'enfant et repris par Lacan. À chaque récit sa visée. Dans chaque changement de discours, une interprétation, voire une invention en fonction des constructions mythiques ou théoriques de chacun. Les questions qui intéressent – entre autres – la cure analytique sont celles de savoir comment revisiter le récit modifie la position subjective et ce que devient l'histoire qu'on se raconte après la cure.

Josée Mattei interroge la fonction des histoires dans la structure, développant cet aspect selon les structures de névrose et de psychose. Réduction des histoires, assèchement de la jouissance pour faire surgir un dire – *lalangue* – dans la névrose. Invention d'une histoire pour le sujet psychotique. Perspective de travail différente donc.

Issu du séminaire de Rennes « La psychanalyse face au malaise actuel de la civilisation », le travail de Marie-Thérèse Gournel interroge le commandement chrétien de « l'amour du prochain ». Comment concevoir ce commandement quand on sait le désir transgressif par son essence ? Lacan le montre en revenant sur le concept de la Chose, *das Ding*, cette jouissance première mythique. La recherche de Laurence Texier s'axe quant à elle sur la religion, sa place dans la société, son statut particulier suivant les structures et les positions subjectives.

Le texte « Dire... pas sans corps » d'Anne-Marie Combres est une « reprise », et l'auteur de préciser que cela peut signifier aussi l'action de raccommoder une étoffe déchirée ou découpée. Reprise où les références artistiques ont leur place dans ce tissage. La question du corps dans la psychanalyse en particulier y est traitée.

Pour terminer, deux préludes au rendez-vous de Medellín, dont le thème est « Liaisons et déliaisons selon la clinique psychanalytique ». Silvia Migdalek, de Buenos Aires, nous adresse une épigraphe. Quelle cure dans la psychanalyse ? est une de ses questions. Patricia Muñoz interroge les liens, ce qui se noue ou se dénoue, avec le triskel, modèle réduit du nœud borroméen proposé par Lacan.

En ce début d'année, que vous souhaiter ? De bonnes lectures.

Stéphanie Le Blan Subtil

SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

Qu'est-ce qu'un analysant ?

Bernard Nominé

Je ne te le fais pas dire... mais tu me le fais entendre *

En considérant cette question « innocente » posée dans le cadre de ce séminaire d'École : « Qu'est-ce qu'un analysant ? », j'ai aussitôt pensé que c'est une position subjective que l'on souhaiterait voir majoritaire dans nos consultations. Malheureusement ce n'est pas toujours le cas et je dirais même que, depuis quelques années, je m'aperçois que, parmi le nombre de personnes qui viennent me consulter, la proportion d'analysants diminue et parallèlement le temps des entretiens préliminaires augmente. Par moments je me dis qu'il me faut faire des efforts pour réussir à amener à la position analysante quelqu'un qui n'y est pas prêt. Pourtant je ne suis pas certain que ce soient des efforts qu'il faille faire. Il y a une phrase de Lacan à laquelle je pense souvent dans ces cas-là : « Rien ne sert de ramer quand la barque est sur le sable. » Faire des efforts, c'est ce que l'on fait quand on veut convaincre. « Il ne faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas ¹. »

Ce qui fait l'analysant n'est pas de cet ordre. Au fond, la première façon que j'aurais de répondre à la question posée ici serait une définition par la négative : l'analysant n'est pas un convaincu. Pourtant, l'analyste n'est pas pour rien dans cette affaire. Il faut bien qu'il y mette quelque chose, quelque chose d'autre qu'un coup de rame quand la barque est sur la plage. Alors, que doit-il y mettre ? Dans la tentative de répondre à cette question, me vient spontanément une vignette clinique qui illustre l'émergence du sujet supposé savoir avec la dimension de surprise qui témoigne à mon sens que ça y est, on est embarqué et qu'il n'y aura plus besoin de ramer comme un galérien pour que le bateau file en eau profonde.

Il s'agit d'un homme peu préparé à faire une analyse, *a priori*, venu me voir sur les conseils de sa compagne pour résoudre un problème d'identité. Il est divisé par rapport à l'image de son corps sexué. D'un côté il assume des fonctions très viriles dans sa vie sociale mais d'un autre côté, dans ses fantasmes, il se rêve en femme. Cette division le fait souffrir et il

essaye, dans un premier temps, de comprendre ce qu'il s'est passé dans son histoire pour qu'il en soit arrivé là. Il s'hystorise donc mais avec un peu de scepticisme dès que l'ombre d'une signification surgit qui pourrait expliquer le choix de son sexe, parce que très vite un autre élément lui vient qui semble indiquer le contraire. Au fond, il récuse l'idée même de choix du sexe, préférant penser que sa sexualité est déterminée par la chimie des hormones. Un jour il me confie qu'étant enfant il ne se trouvait pas assez grand pour se mesurer aux autres garçons dans la cour de récréation et qu'il se réfugiait dans des relations d'amitié avec les filles. Je souligne ce point qui me semble important. La séance suivante, il apporte un rêve : « J'allais voir une femme gynécologue qui me faisait faire une analyse de sang et elle me communiquait les résultats en me disant : "Vous manquez d'aluminium." »

Ce jour-là, interpellé par l'apparent non-sens de ce rêve, il se livre à la tâche analysante et s'interroge sur ce signifiant incongru de l'aluminium. Et je l'entends broder autour des trois premières lettres en dépliant toutes les chaînes associatives ; l'alu fait partie de son environnement mais ça ne lui suffit pas, alors il intervertit les lettres et ça donne « ual », dont il remarque que c'est la fin de l'adjectif anglais *sexual* qui oriente ses recherches habituelles sur le Web. Pendant qu'il déplie tout ça je me demande pourquoi il a coupé ce mot en deux, et pourquoi il cherche à me faire entendre préférentiellement ces trois premières lettres. C'est alors que je m'aperçois qu'amputé de ces trois lettres le signifiant se résume alors à « minium », mini-homme, ce qui renvoie à ce fait souligné dans la séance précédente. J'en suis saisi. Et je lui dis : « Au fond, dans votre rêve, on vous donne le résultat de votre analyse : vous manquez d'alu, mini homme ! »

Ce phénomène est toujours saisissant quand il se produit. Qui parle dans cette interlocution ? Qui me fait entendre si subtilement ce message ?

Alors que j'écrivais sur cette séquence et que j'étais pressé par Claire Parada qui me demandait un titre pour mon intervention, ce qui est venu sous ma plume, c'est cette formule : « Je ne te le fais pas dire, mais tu me l'as fait entendre. »

« Je ne te le fais pas dire ² » est la formule minimale de « l'intervention interprétative ³ ». Elle équivaut à « tu l'as dit », et Lacan ajoute – c'est dans « L'étourdit » – que cette formule implique que cette chose pareille que tu viens de dire, « je ne te l'ai par quiconque fait dire ⁴ ».

Question lancinante aussitôt soulevée : qui parle ? Ou bien encore, formulée autrement : « Le savoir qui ne se livre qu'à la méprise du sujet, quel peut bien être le sujet à le savoir avant ⁵ ? » Si l'analysant est celui en

qui s'effectue la supposition de savoir, il n'en reste pas moins qu'il faut qu'il y ait eu quelque chose avant.

Il faut qu'il y ait au départ une supposition qui vienne de l'analyste : on suppose que celui qui vient nous consulter nous dit quelque chose au-delà de ses dits. Rien n'est possible sans cette supposition minimale ; la chose est particulièrement nette dans la cure avec un enfant.

À ce propos, c'était intéressant que Frédéric Pellion traite, lors de la première séance de ce séminaire, de la question « qu'est-ce qu'un analysant ? » à partir de son expérience de psychanalyse avec les enfants ⁶. Là, plus qu'ailleurs, il est essentiel que l'analyste se décale par rapport à la demande angoissée des parents, qu'il écoute l'enfant qui parle sur un autre registre et qu'il fasse le pari que c'est là qu'il y a quelque chose à entendre.

Il faut donc cette supposition minimale faite par l'analyste qu'il a affaire à un sujet qui calcule, qui chiffre et se fait entendre derrière ce qui se dit. C'est sans doute cette supposition qui agit sur celui qui vient nous voir et favorise l'émergence du sujet supposé savoir à la bonne place. Cette première supposition qui vient de l'analyste n'est pas symétrique à celle qui va naître chez l'analysant. Si elle lui était symétrique elle mettrait le futur analysant à la place de l'*éroménos*, l'objet chéri. Ce n'est qu'en apparence que nous accueillons à ce titre celui qui vient nous voir en lui donnant à croire que « c'est pour lui qu'on est là ». Mais ce n'est pas au titre de l'*éroménos* que le patient se fait analysant, c'est à partir de l'*éras-tès*, qui situe dans l'Autre son manque à être.

C'est ce qui me fait dire que le désir de l'analyste qui est à l'origine de cette première supposition qu'il y a un sujet qui veut se faire entendre au-delà de ce que l'on nous dit, ce désir de l'analyste ne doit pas être de l'ordre de l'éros. Si l'on voulait le situer dans l'ordre de l'éros, alors il faudrait considérer que l'analyste est primitivement dans la position de l'*éras-tès* et qu'il considère celui qui vient le consulter comme un objet à posséder, à s'approprier du fait de sa valeur, c'est-à-dire *éroménos*.

On sait bien, au travers de notre propre expérience et de celle des collègues qui nous demandent de contrôler leur pratique, qu'à certains moments cruciaux il est important que l'analyste puisse faire signe à son analysant qu'il peut le perdre. Comment pourrait-il prendre le risque de le perdre si le désir de l'analyste était du registre de l'éros et visait un objet aimé ? Normalement le désir, dans l'ordre de l'éros, est motivé par la valeur de son objet.

Ce modèle ne convient pas pour le désir de l'analyste, c'est pourquoi je me risquerai à évoquer l'amour version *agapè*. C'est un peu risqué car

cette notion est réservée à l'amour divin dans une visée luthérienne. Vous connaissez la thèse astucieuse d'Anders Nygren qui oppose éros, l'amour humain, qui se dirige vers un objet paré de toutes les qualités, et *agapè*, qui est le flux de l'amour divin qui ne préjuge pas de la valeur de l'objet qu'il vise. Lorsque l'*agapè* tombe sur un objet quelconque, qui n'a primitivement aucune valeur, elle le transforme secondairement en objet aimable.

Quand j'ai lu le travail de Nygren sur Éros et Agapè ⁷, il y a quelques années, je me suis dit que cette notion d'*agapè* pourrait peut-être nous servir à cerner ce qui se passe dans la transmission de la psychanalyse. Je vous l'indique avec quelques précautions et non sans réticence car loin de moi l'idée que le psychanalyste ait à se prendre pour le bon Dieu. Mais enfin, après tout, Dieu est la figure emblématique du sujet supposé savoir avant l'avènement de la psychanalyse. On pourrait donc penser le désir de l'analyste comme source d'*agapè* qui, rencontrant celui qui le consulte, le transmute en analysant en qui parle le sujet supposé savoir.

D'où l'idée qu'il ne peut y avoir d'analysant sans un désir d'analyste. C'est le sens de la formule exigeante de Lacan : il n'y a de résistance que de l'analyste. « La résistance, c'est vous qui la provoquez ⁸ » quand vous pressez votre patient d'avancer alors qu'il est sur un point d'inertie. C'est ce qu'avance Lacan dans le *Séminaire II*. En fait, cela équivaut à dire que le patient résiste à la pression exercée par l'analyste.

Il y a plusieurs types de pression. Ça peut être la pression de la demande de l'analyste, demande trop pressante parfois qui, quand elle vient de l'analyste comme sujet et non pas de l'analysant dans sa fonction d'objet, peut conforter le patient dans l'idée qu'il incarne l'*éroménos* pour l'analyste, ce qui peut provoquer chez le patient un amour de transfert qui va paralyser le travail analysant. Nous n'avons pas à presser un sujet d'entrer dans l'expérience. Ce qui doit le presser, ce n'est pas la demande de l'analyste, ce sont plutôt les exigences imposées par la logique de l'objet qu'il a déposé chez l'analyste. D'où l'importance du temps des entretiens préliminaires pour laisser se faire ce transfert, ce dépôt de l'objet chez l'analyste.

Ça peut être aussi la pression de l'analyste qui veut convaincre. Si l'analyste est sur ce versant de l'endoctrinement, il favorise la position hystérique d'opposition, de résistance au savoir du maître. Mais, au départ, c'est la résistance de l'analysant qui s'exprime dans cette voie de la maîtrise.

Tout au long de son enseignement, Lacan stigmatise la résistance de l'analysant. Il va même jusqu'à opposer la résistance de l'analysant à la bonne volonté de l'analysant. « La bonne volonté de l'analysant ne rencontre jamais rien de pire que la résistance de l'analyste ⁹. »

Dans le séminaire sur le moi, après avoir mis au point son schéma *L*, Lacan situe la résistance de l'analyste comme résistance de l'imaginaire, c'est-à-dire résistance du moi auquel participe l'analyste dans la mesure où il ne s'efface pas comme autre sur l'axe de la relation imaginaire. On peut en déduire que, dans cette optique, la résistance de l'analyste est la résistance à occuper le lieu de l'Autre, à se soumettre aux effets de la parole. Lacan parle alors de « la parole fondamentale ». Un peu plus tard, il évoque la soumission à la loi de l'inconscient. Mais il me semble qu'on pourrait parler de soumission aux effets de *lalangue*.

Pour qu'advienne l'analysant, il faut que l'analyste soit lui-même dans cet état de soumission aux effets de *lalangue*. C'est ce que Theodor Reik, un des élèves les plus doués de Freud, appelait « écouter avec la troisième oreille ». En définitive, le désir de l'analyste suppose que l'analyste soit toujours analysant. Cela ne veut pas dire qu'il soit toujours dans un rapport transférentiel avec un collègue qui voile pour lui la méprise du sujet supposé savoir, mais qu'il y ait toujours chez lui une envie de gagner du terrain sur son « je n'en veux rien savoir ».

La question qui vient donc logiquement est la suivante : quelle différence y a-t-il entre l'analysant dans l'expérience et l'analysant après la cure ?

Lacan disait que, dans sa fonction d'enseignant, il était dans la position analysante. Il voulait par là se démarquer d'une position de maître qu'on lui reprochait au prétexte que cela ne pouvait que produire une résistance chez ceux de ses analysants qui venaient l'écouter ¹⁰. Lacan contrait cette critique en affirmant qu'il enseignait comme analysant. Cela ne voulait pas dire pour autant qu'il pensait enseigner à partir du discours de l'hystérique.

À mon sens, la position de Lacan analysant dans son séminaire n'est pas non plus celle de l'agent du discours analytique ; c'est la position du sujet divisé mis au travail par l'objet *a* agent du discours analytique. Je rejoins là ce que Sol Aparicio ¹¹ soulignait lors de la première séance du séminaire : l'analysant est, avant tout, celui qui occupe la place de l'Autre dans le discours analytique. L'analysant n'est pas agent d'un discours, il est sous l'effet du discours de l'analyste.

Pour en revenir à la position analysante de Lacan dans son enseignement, je dirais donc que ce qui le mettait au travail, c'était son auditoire qui l'attendait semaine après semaine, année après année. J'ai toujours été frappé par les petites remarques de Lacan du style : *Ah vous êtes encore là... J'aimerais que vous soyez moins nombreux... J'ai rêvé que vous n'étiez pas là...* On pourrait penser à une sorte de coquetterie, mais je ne crois pas qu'il

s'agisse de cela. Cette plainte récurrente que Lacan exprimait *mezzo voce* est pour moi l'indice de la place qu'occupait pour lui son auditoire, place de l'objet *a* agent du discours analytique qui le mettait au travail analysant dans son séminaire.

Qu'est-ce qui distinguerait donc la position de l'analysant dans la cure de la position de l'analysant devenu analyste à l'issue de son analyse ? C'est là que j'ai envie de reprendre le dialogue auquel Miyuki Oishi ¹² a fait allusion sur la croyance à la fin de la cure.

Pendant la cure, l'analysant fait de l'analyste son partenaire symptôme en ce sens qu'il croit que l'analyste est le sujet supposé savoir et qu'il va pouvoir dire la vérité cachée qui fait souffrir. Cette méprise est sans doute nécessaire tout au long de la cure, tant que l'analysant a besoin du désir de l'analyste pour soutenir sa croyance en l'inconscient. La fin de la cure ne peut se concevoir que comme dessillement par rapport à la méprise du sujet supposé savoir, certes, mais cela n'implique pas qu'à l'issue de la cure le sujet cesse d'être dupe du savoir inconscient.

Ce serait quand même le comble de la canaillerie qu'un sujet qui ne croit plus en l'inconscient se prête à faire l'analyste pour un autre qui veut y croire. Que quelque chose soit modifié au niveau de la croyance au sujet supposé savoir à la fin de la cure, oui, certainement, mais pas dans le sens d'un désabonnement à l'inconscient.

Simplement, à la fin de l'expérience, le sujet n'a plus besoin de l'artifice du transfert pour admettre la marque qu'il a reçue de l'Autre, de ses mots et de leur poids de jouissance. Mais étant donné que cette marque est à la lisière de tout savoir articulable, la fin de la cure devrait coïncider avec le deuil fait par l'analysant que quiconque puisse l'articuler à sa place. Ce deuil soulage, libère la parole, libère l'énonciation de ce poids de jouissance qui l'entravait. C'est quelque chose que l'on perçoit immanquablement chez celui qui parle depuis cette place où il est orphelin de cet Autre auquel il avait confié la fonction de lui couper le sifflet.

Cette question du devenir de la position analysante après la cure rejoint la question du dénouement du transfert. J'utilise ce terme en référence au terme espagnol *desenlace*, qui dit autre chose que déliaison. *Desenlace*, c'est l'issue, la façon dont un processus, une histoire s'achève. Évoquer le dénouement du transfert est plus juste que de parler de sa liquidation.

À une certaine époque, dans nos milieux, on parlait beaucoup du transfert de travail comme issue du transfert dans la cure. En fait, en consultant mes bases de données, je me suis aperçu que Lacan avait introduit ce terme dans son Acte de fondation mais qu'il n'en avait jamais plus

parlé par la suite. Quand il en parle, c'est en ces termes : « L'enseignement de la psychanalyse ne peut se transmettre d'un sujet à l'autre que par les voies d'un transfert de travail. Les "séminaires" y compris notre cours ne fonderont rien, s'ils ne renvoient à ce transfert ¹³. » Cette présentation du concept de transfert de travail est très précise, elle n'implique aucun phénomène de groupe, aucune orientation autre que celle qui découle du transfert dans la cure de chacun. Le terme de transfert de travail mériterait donc d'être examiné.

Jusqu'à présent nous avons parlé du transfert de savoir ; il s'agit de situer dans l'Autre un savoir supposé sur ce que nous ne savons pas dire.

Ensuite, j'ai évoqué un primordial transfert d'objet : le patient commence par déposer chez l'analyste l'objet qui le tourmente et c'est à partir de cet objet que va naître la supposition d'un savoir dans l'Autre. Le transfert d'objet et le transfert de savoir œuvrent dans le même sens : de l'analysant vers l'analyste.

Pour le transfert de travail en revanche, dans l'introduction qu'en fait Lacan, on comprend que ce qui se transmet dans la cure, c'est aussi le travail, et il se transmet de l'analyste vers l'analysant, qui à la fin de la cure n'a plus besoin de la présence de l'analyste pour poursuivre sa tâche analytique. Il n'y a donc aucune raison pour que le transfert de travail conduise tous les analystes d'une même communauté à travailler dans le même sens, imitant le modèle d'un travailleur idéal, qui ferait figure de l'Autre, support d'un transfert collectif.


À mon sens, le transfert de travail est autre chose que le transfert à l'œuvre de Freud ou à l'enseignement de Lacan. Il ne suffit pas de supposer un savoir à Freud ou à Lacan ni de s'appuyer sur leurs travaux pour témoigner d'un transfert de travail. Le transfert de travail suppose que chacun s'appuie sur son propre travail, que chacun transfère sur son propre travail fondé sur le transfert qui s'est établi dans son parcours analytique. Que chacun suppose qu'un savoir puisse surgir de son propre travail et du partage de ce travail avec le travail de quelques autres.














Ce transfert sur son propre travail est le moteur essentiel du témoignage de passe. Le passant travaille sur sa propre expérience parce qu'il suppose qu'elle recèle un savoir inédit. Si son témoignage réussit à travailler les passeurs et si le travail des passeurs rend possible le travail du cartel, c'est à mettre au compte d'un transfert de travail.

Le transfert sur son propre travail et sur celui de quelques autres, c'est aussi ce qui peut se passer dans le cadre d'un cartel. Bref, les psychanalystes peuvent utiliser tous ces dispositifs d'école pour se maintenir dans la

position du travail analysant, qui est une condition nécessaire pour soutenir le désir de l'analyste, qui est à son tour une condition nécessaire pour qu'il y ait encore et toujours des analysants.

Mots-clés : analysant, désir de l'analyste, résistance de l'analyste, méprise du sujet supposé savoir, transfert de travail.

*  Intervention au séminaire EPFCL « Qu'est-ce qu'un analysant ? », à Paris le 3 décembre 2015.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 50.
2.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 492.
3.  *Ibid.*
4.  *Ibid.*
5.  J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 336.
6.  Voir F. Pellion, « Enfant vs analysant ? », *Mensuel*, n° 101, Paris, EPFCL, décembre 2015.
7.  A. Nygren, *Éros et Agapé*, Paris, Cerf, 2009.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 266.
9.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 11 janvier 1977.
10.  Lire la séance du 6 janvier 1965 des *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit : « Il est à savoir si, faisant les choses ainsi, je favorise – comme on me l'a reproché récemment – la résistance de ceux qui n'ont point encore franchi la frontière, qui ne sont point venus à l'analyse ou si la vérité de ce qu'apporte l'analyse peut être, oui ou non, un accès pour y entrer [...] si faisant ainsi, ouvrant la possibilité qu'on parle de l'analyse en dehors du champ analytique, je favorise ou non la résistance à l'analyse ou si la résistance dont il s'agit ce n'est pas la résistance de l'analyste à ouvrir son expérience à quelque chose qui la comprenne. »
11.  S. Aparicio, « On ne naît pas psychanalysant », *Mensuel*, n° 101, *op. cit.*
12.  Voir M. Oishi, « Un-croyant in/soumis. Du psychanalysé de Freud au psychanalysant avec Lacan », dans ce même *Mensuel*.
13.  J. Lacan, Note adjointe à « L'acte de fondation », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 236.

Miyuki Oishi

Un-croyant in/soumis Du psychanalysé de Freud au psychanalysant avec Lacan *

À la question « Qu'est-ce qu'un psychanalysant ? », thème de notre séminaire d'École, mes premiers mots ont été orientés par la question « Qui est le psychanalysant ? » et non par le « quoi ».

Un croyant

C'est le premier mot qui a résonné pour moi dans sa double composante sonore prêtant à l'équivoque. D'après le *Trésor de la langue française* qui fait référence à Kant, il y a trois degrés de la croyance : l'opinion, la foi, qui est associée à la conviction, et la science, associée quant à elle à la certitude. De cela découlent différents niveaux de croyance qui se définissent comme :

- « l'assentiment que donne l'esprit sans réflexion personnelle et sans examen approfondi ¹ » (l'opinion) ;
- « l'adhésion de l'esprit qui, sans être entièrement rationnelle, exclut le doute et comporte une part de conviction personnelle » (la foi) ;
- « une certitude plus ou moins grande par laquelle l'esprit admet la vérité ou la réalité de quelque chose » (la science).

Le parcours de l'analyse n'amène-t-il pas à des changements de la croyance, en partant de l'opinion, la croyance commune, en passant par la foi, soit la conviction, pour enfin parvenir à la certitude de l'existence de l'inconscient, mais aussi à la fin de la cure avec la chute du sujet supposé savoir, marquant la chute de la croyance en l'Autre et en son savoir ?

Ce n'est ni la curiosité intellectuelle, ni le supposé parcours nécessaire de celui qui se forme à la psychologie, ni l'envie de se faire une opinion sur la psychanalyse qui peut amener un sujet à faire une analyse. Il y a toujours un au-delà à cet énoncé. Il faut que soit apparu un désordre dans l'équilibre qui était le sien, qui l'amène à consulter un autre dont il suppose un savoir

potentiel sur ses tourments, dont il veut se défaire. Cet appel à l'autre peut dans certains cas prendre la simple allure de la plainte sans désir de changement, dans une jouissance ronronnante, ce qui ne peut amener ni à l'analyse ni à l'analysant.

Quelle est donc cette croyance au départ ?

Tout sujet s'adressant à un thérapeute cherche la réponse du côté de l'Autre susceptible de l'aider, voire qui saurait pour lui. À cet appel, il faut un Autre qui réponde par sa présence et par son acte. Si le sujet va chercher du côté de l'Autre, c'est qu'il y a au départ cette croyance ou du moins espérance. Comme le note Freud en 1905 dans son article sur la psychothérapie, dont il nous dit qu'elle « est la plus ancienne thérapie dont se soit servie la médecine ² », toute psychothérapie s'appuie sur ce principe de mettre « les malades, afin de les guérir, en cet état d'« attente croyante » qui nous rend aujourd'hui encore les mêmes services ³ ». Mais celui qui s'oriente vers un psychanalyste, voire un psychothérapeute (qui ne soit ni cognitiviste ni comportementaliste), a aussi la conviction, ou s'est rallié à l'opinion, à la croyance commune, que l'individu est doté d'un inconscient qui peut avoir quelques incidences sur sa vie. Il faut donc qu'au symptôme qui embarrasse le sujet s'ajoute l'idée que ce symptôme fait signe d'autre chose et qu'il peut trouver la signification de sa souffrance auprès de l'Autre qui saurait le mettre sur la voie pour traduire ces signes.

Cet inconscient reste cependant assez mystérieux et énigmatique tout autant qu'inquiétant dès lors que l'on y croit, comme peut l'être celui qui se prête à être le sujet supposé savoir pour l'analysant, qui peut craindre ses interprétations. L'analysant peut tout autant craindre de dire – car dire a des effets – que craindre les interprétations de l'analyste. Je pense là à une patiente venue pour une analyse et qui s'était montrée lors des premiers entretiens très angoissée par le regard et la présence de l'autre, très défensive et dans le contrôle. Elle me dit un jour que si au départ elle craignait de faire un travail avec quelqu'un qui serait trop dans l'interprétation (donc mes silences de fait la satisfaisait), ce n'était plus le cas ce jour-là, du silence elle ne voulait pas.

Cette croyance, en l'Autre et en l'inconscient, est l'amorce du futur travail analytique et de l'installation du transfert qui, nous dit Freud, est le terrain sur lequel la victoire doit être remportée ⁴. S'il ne m'est pas certain de pouvoir définir ce que serait *Un* psychanalysant ni même *Un* analyste, au risque de tenter d'universaliser du particulier et ce quelle que soit l'orientation analytique, il est cependant possible d'affirmer que nulle analyse, donc aucun analysant ni aucun analyste n'échappent au transfert.

C'est le principe même de la cure. Je me suis posé la question de savoir si l'orientation analytique, voire même si le désir de l'analyste ne pouvait pas orienter une définition particulière de ce que serait l'analysant ; c'est une question que je n'ai pas davantage creusée puisque j'avais déjà mes deux signifiants-clés : un croyant, un soumis.

L'analysé insoumis du laborantin

Dans nombre de ses articles, Freud a recours aux comparaisons, par intérêt pédagogique, pour étayer son propos et rendre plus accessibles ses découvertes. Le psychanalyste est tour à tour comparé au détective, au chirurgien, à l'archéologue et au chimiste. Ainsi, par analogie à ce dernier, la psychanalyse serait le laboratoire du psychanalyste qualifié de « médecin analysant ⁵ » dont le travail s'apparenterait à celui du chimiste. Freud se fait pédagogue de sa technique auprès de ses lecteurs ou de son auditoire, au même titre qu'il semble l'être avec son patient : « Nous lui enseignons [...] comment comprendre la composition de ces formations animiques hautement compliquées, ramenant les symptômes aux motions pulsionnelles qui les motivent [et qui étaient] jusque-là inconnus du malade, tout comme le chimiste extrait la substance fondamentale, l'élément chimique, de ce sel dans lequel il était devenu méconnaissable par sa liaison à d'autres éléments ⁶ ».

On voit qu'avec Freud c'est le médecin, le psychanalyste qui est l'analysant : « Nous avons analysé le malade [nous dit-il], c'est-à-dire démonté son activité animique en ses constituants élémentaires, faisant voir en lui ces éléments pulsionnels pris un à un isolément ⁷. » Le psychanalyste apparaît comme celui qui est à la tâche, celle de « rendre conscient le refoulé et [de] mettre à découvert les résistances ⁸ », mais Freud précise qu'il n'est pas du ressort de l'analyste de faire une synthèse de l'analyse à son analysé.

En 1937, Freud distingue la tâche de l'analyste, qui consiste « à deviner [...], plus exactement à [...] construire ⁹ » ce qui a été oublié, refoulé, de celle de l'analysé, qui est dans un travail de remémoration dont l'activité doit être facilitée par l'application de l'association libre. Ces deux tâches différenciées constituent pour Freud les deux scènes sur lesquelles se fonde le travail analytique, qui est composé de deux règles : celle de l'analysé qui est de se soumettre à la règle fondamentale, soit « raconter sans critique ni sélection tout ce qui lui vient à l'idée ¹⁰ », et celle du médecin, la fameuse « attention flottante » qui consiste à « écouter sans se soucier de savoir si l'on porte ou non attention à quelque chose ¹¹ ». Mais l'on voit que le

patient demeure pour Freud jusqu'à la fin de sa transmission un sujet analysé par son médecin-analysant formé à la psychanalyse.

Pourquoi Freud nous dit-il du transfert que « c'est sur ce terrain que doit être remportée la victoire ¹² » ? C'est que l'analyste comme le patient mènent un combat contre la résistance. Ce qui peut donner le sentiment à certains de « ne pas faire leur travail d'analysant » ou de douter de faire réellement une analyse. Dans les différents textes regroupés sous le titre *La Technique psychanalytique*, Freud met en avant les différentes formes de résistance à la cure dues à une lutte entre les instances du moi et du ça, soit entre le moi et la libido ; et il s'emploie dans ses différents articles à détailler les critères d'entrée en analyse comme les critères d'exclusion.

Si, pendant un temps, le transfert « représente [...] le ressort le plus puissant du travail ¹³ » – « pour autant [qu'il est précédé d'un signe positif, [et qu'il revêt le médecin d'une autorité, [le transfert] se transpose en foi accordée à ce [que le médecin] communique et conçoit ¹⁴ » –, il est aussi, cependant, le plus puissant agent de la résistance, et pas seulement lorsqu'il se transforme en transfert négatif. Freud témoigne que tout patient se montre, à certains moments, insoumis au contrat analytique en ne respectant plus la règle fondamentale. Voire il arrive un temps où l'analyste devient un « étranger qui le place devant des demandes abusives et désagréables ¹⁵ ». Et c'est ce contre quoi l'analyste comme le patient ont à lutter. On sait que Lacan, s'il ne remet pas en question la résistance dans l'analyse, place celle-ci davantage du côté de l'analyste que de l'analysant. Pour Lacan, c'est l'analyste qui dans son acte n'opère pas et laisse s'endormir la cure.

Avec Freud, le transfert a deux faces, d'un côté il soutient le travail de remémoration et, de l'autre, il se fait résistance à la cure *via* la répétition. Dans son article « Sur la dynamique du transfert », il explicite le déroulement logique de la résistance en trois temps : elle apparaît d'abord par l'arrêt des associations, soit le rejet de la règle fondamentale, suivi d'une discontinuité du dit du sujet qui transfère ses motions pulsionnelles sur la personne du médecin, ce qui l'amène à la répétition du complexe pathogène issu de l'enfance.

Cette croyance en l'Autre, il me semble qu'elle n'est autre que celle par laquelle l'*infans* s'est constitué en entrant dans la chaîne signifiante par le transactivisme maternel, interprétant ses besoins en désir. Freud perçoit dans le transfert le continuum logique de cette croyance initiale : « La foi répète l'histoire de sa propre genèse ; elle est un rejeton de l'amour et en un premier temps, elle n'a pas eu besoin d'argument ¹⁶. » Dès l'origine le

petit sujet croit en l'Autre et en son savoir. Dans la clinique infantile, il est fréquent de voir l'enfant se tourner vers le parent qui l'accompagne en attendant que celui-ci réponde à sa place à une question qui lui est adressée. « C'est maman qui dit, c'est maman qui sait » répond-il le plus souvent, comme parade à son « je ne veux pas savoir ».

L'analysant, un soumis aux lois du signifiant

Lacan introduit pour la première fois le terme de psychanalysant dans sa « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École » afin d'introduire une nuance avec le psychanalysé, nommé comme tel « par anticipation ¹⁷ ». C'est au moment où il parle de la fin de l'analyse qu'il substitue au signifiant « analysé », impliquant justement une fin, un passé, voire un passif – « analysé par », « analysé de », comme nous l'avons vu avec Freud –, celui d'« analysant », à savoir celui qui est en « analyse avec », signifiant qui, surtout, introduit la notion d'une activité toujours en cours : « Dire le psychanalysé laisse sur l'achèvement de la chose [...] c'est plutôt le contraire, puisque celui qui parle tout le temps c'est bien le psychanalysant ¹⁸. » En 1967 dans sa « Proposition du 9 octobre 1967... » et dans le séminaire qui suit, intitulé *L'Acte psychanalytique*, Lacan veut mettre l'accent sur le moment de l'acte, qu'il situe du côté de l'analyste et non du côté de l'analysant (qui, lui, est à la tâche). Ce moment de l'acte signe le passage éclairé de l'analysant à l'analyste, qui demeure lui-même un analysant, comme il l'indique dans *Encore*.

« [...] celui qui parle tout le temps c'est bien le psychanalysant. » Pour autant, ce n'est pas l'action de parler qui spécifie ce qu'est un analysant au regard du patient en psychothérapie, qui lui aussi parle. Il est admis dans le discours social que parler fait du bien, soulage de ses maux. Autrement dit, il y a des effets bénéfiques attendus, à savoir thérapeutiques, dans le fait de dire.

Dans la « Proposition du 9 octobre 1967... », Lacan définit la thérapeutique comme « la restitution d'un état premier ¹⁹ », définition ni, même, principe qui ne peuvent s'appliquer à la psychanalyse puisqu'elle ne vise pas le retour d'un mythique passé homéostatique (principe même de la pulsion de mort), même si le sujet, dans sa cure, *hystorise* son passé. Quelques mois après, dans le séminaire sur l'acte psychanalytique, Lacan apporte une dimension supplémentaire, en situant la psychothérapie sur l'axe imaginaire de son schéma *L*, « sur le principe d'un être à l'autre » et non de l'un à l'Autre, ce qui caractérise la situation analytique. Car c'est de cette place de l'Autre, du symbolique, que le psychanalyste opère et qu'il « peut recevoir

l'investiture du transfert ²⁰ ». Le transfert apparaît avec Lacan comme un phénomène imaginaire qui n'opère par la fonction de l'Autre que comme ternaire dans la situation analytique.

L'analysant est donc « celui qui parle et sur qui s'éprouvent les effets de la parole ²¹ ». Pour autant, ces effets ne sont pas à entendre comme les effets thérapeutiques de la cure, mais comme ce que Lacan déplie plus loin : « Le sujet divisé, voilà l'acquis de l'effet de la tâche analysante ²². » Cette division, que Freud perçoit, quand il développe sa deuxième topique, entre le moi et le ça, est pour Lacan l'effet du signifiant. Le sujet est soumis à l'aliénation signifiante, il est mis sous la barre du signifiant qui le représente pour un autre signifiant, voilà ce dont il va faire l'expérience dans sa cure. Sur le chemin de son analyse, le sujet découvre son assujettissement aux signifiants majeurs sous lesquels il s'est représenté dans le champ de l'Autre et qui ont fixé sa jouissance.

De quoi le sujet est-il l'analysant ?

Lacan nous en donne une réponse dans *Encore*, en novembre 1972, quand il dit être « en position d'analysant de [son] je n'en veux rien savoir ²³ ». La formule peut paraître paradoxale, puisque le sujet vient en analyse avec l'idée qu'il veut savoir, qu'il veut comprendre ce qui cause ses empêchements ou ses ratages. Il se met en quête de ce qu'il croit être sa vérité, sa destinée. Ce qui le pousse à dire, c'est un vouloir donner du sens, trouver une explication à ses symptômes.

« Être en position de » s'entend comme un équivalent à « être en possibilité de », qui indique une posture n'impliquant pas une évidence mais un choix : celui d'être en position d'analysant et celui d'être en position d'analyste. Il est affaire de désir. Ce que le sujet ne veut pas savoir, ne veut pas entamer, c'est sa jouissance. Telle cette patiente venue pour une analyse tout en voulant imposer son cadre : pas de séance courte, « quinze minutes c'était trop frustrant », pas de règlement ou de rattrapage des séances manquées qui s'inscrivaient dans une régularité, pas d'intervention possible du praticien tenu bien à l'écart, puisque le dire de cette femme restait sans adresse.

Tandis que Freud noue le transfert à « l'amour de la vérité [qui] exclut tout semblant et tout leurre ²⁴ », Lacan, en 1973, définit le transfert comme « de l'amour qui s'adresse au savoir ²⁵ ». L'analysant attend le savoir de l'analyste, mais en même temps ce savoir mis du côté de l'autre lui rappelle dans sa cure le savoir de l'autre primordial auquel il était assujetti et dont il veut se déprendre. « Je ne sais pas pourquoi je vous ai raconté ce rêve, je savais qu'en le disant ce serait ce que vous me diriez, c'est comme ma mère qui a toujours su ce qui était bon pour moi. » Cette patiente, contrairement

à la précédente, témoigne d'un dire adressé à l'Autre, supposé lui renvoyer son propre message, même si elle s'en plaint. Dans le cas précédent, la situation était tout autre, puisque, la vérité, elle la détenait.

Alors si « au commencement de la psychanalyse est le transfert ²⁶ », comme nous le dit Lacan, c'est qu'il y a au départ cette supposition de savoir, qui instaure ce transfert. Celui-ci n'est plus seulement résistance à la cure, il devient un signifiant de l'inconscient ; c'est ce qui se lit dans l'algorithme du transfert de la Proposition de 1967. Il y a le signifiant du transfert (S) et sous la barre « le sujet (s) qui en résulte impliquant dans la parenthèse le savoir, supposé présent, des signifiants dans l'inconscient ²⁷ ».

$$\frac{S \longrightarrow S^q}{s (S^1, S^2, \dots S^n)}$$

Avec cet algorithme, Lacan montre que la supposition de savoir est située dans l'inconscient de l'analysant et que l'analyste, support du transfert, est là pour permettre l'ouverture de son inconscient par son acte en jouant sur les résonnances de la langue. Les moments de stagnation qui apparaissent dans la cure sont équivalents à la fermeture de l'inconscient, qui est une autre manière d'évoquer la résistance à la cure. Lorsque la stagnation apparaît, autrement dit, lorsque dans le transfert il y a arrêt des associations, ces moments révèlent selon Lacan ce qu'il en est de la relation à l'objet *a*, autrement dit du fantasme du sujet ²⁸. Il me semble que c'est dire autrement ce que Freud a mis en avant dans la résistance du transfert, qui se fait report des motions pulsionnelles sur la personne du médecin, puisque l'analyste est celui qui vectorise le désir de l'analysant de cette place d'objet *a*.

Si l'analysant s'adresse à l'autre supposé savoir, c'est qu'il croit en l'existence d'une vérité cachée, dont il faut trouver le sens dans les manifestations de son inconscient. Il se met alors dans sa cure au service de son inconscient qui travaille pour lui. Cela en fait un sujet à l'écoute de ses rêves et autres formations de son inconscient qui peuvent prendre l'accent de vérité, voire de la voix de l'oracle, puisque son inconscient sait pour lui ce qu'il ignore. Cette croyance peut apporter bien des déconvenues et des déceptions quand le sujet vient inévitablement se heurter au réel ou bien lorsqu'il découvre la *fixion* de vérité de son fantasme. Telle cette patiente déçue qui me dit à l'arrêt du travail qu'elle pensait que celui-ci lui permettrait de vivre son amour épistolaire, vécu pendant de longues années comme ce qu'elle pensait être son désir inconscient insatisfait, et non de s'en détacher, apercevant le leurre de ce refuge imaginaire que cette

relation comportait. Elle croyait à cet amour, comme tout névrosé croit à son symptôme et à son fantasme.

L'analysant, un croyant incroyant

Ce que découvre l'analysé de Freud, l'analysant depuis Lacan, au long de sa cure, c'est l'incidence de l'inconscient révélée par les effets de la règle fondamentale : le sujet constate qu'il ne dit pas toujours ce qu'il croyait ou voulait dire, et de surcroît ce qu'il pensait dire révèle un autre dit. Il fait l'expérience de la disjonction entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé.


Qu'en est-il de sa croyance initiale en l'inconscient ?


S'il pouvait la mettre du côté de la conviction personnelle d'être un sujet doté d'un inconscient, ayant un rôle certain dans sa vie, cette croyance prend une autre dimension dans sa cure lorsque l'inconscient lui apparaît comme une certitude. Certitude d'en avoir éprouvé les effets dans son analyse, tel un savoir acquis, qui lui fait dire un jour « c'est là, ce n'est plus de la conviction, même s'il est difficile d'en dire autre chose ». Je vous livre un rapide échange sur l'incroyance que j'ai eu avec Bernard Nominé quand je lui ai énoncé, dans les grandes lignes, mon projet, qui passait de la croyance à l'incroyance et de l'insoumis au soumis. Pour moi, la certitude n'était pas une affaire de croyance, mais celle d'un savoir acquis, d'un « c'est ça, ça existe, il peut en témoigner ». C'est ce rapide échange qui m'a poussée à rechercher la définition de la croyance. Car je faisais de l'analysant à la fin de sa cure un sujet incroyant en l'inconscient, non pas dans le sens d'un sujet qui n'y croit plus, mais dans le sens d'un sujet assuré de son existence, ce qui n'était pour moi pas une affaire de croyance. J'ai donc cédé et me suis soumise à la définition du *Trésor*, qui fait de la certitude une croyance.


Cependant, l'incroyance insistait pour moi. Elle m'a semblé concerner au final, à la fin de l'analyse, l'Autre, qui se trouve entamé dans son supposé savoir, supposé en savoir encore. À la fin, le sujet cesse de croire au possible en refusant sa castration, il cesse de lutter contre. Il finit par réaliser, faire avec sa division, qui fait l'acquis de sa cure, autrement dit « l'impossible à en savoir tout [...] quelque chose reste d'irréductiblement limité dans ce savoir ²⁹ ». Cette réalisation lui permet de passer de l'impuissance à l'impossible.

Pour finir, je vous livre cette définition de Lacan, concernant la croyance même si elle parle de l'acte, et qui résonne pour moi : « Vais-je dire qu'on y croit à ce qu'on fait ? Ce serait méconnaître que la croyance, c'est toujours le semblant en acte [...] l'inconscient lui ne fait pas semblant ³⁰. »


Mots-clés : croyance, transfert, résistance, soumission à l'inconscient, psychanalyse versus psychothérapie.


*  Intervention au séminaire EPFCL « Qu'est-ce qu'un analysant ? », à Paris, le 3 décembre 2015.


1.  Site internet www.lexilogos.com

2.  S. Freud, « De la psychothérapie » (1905), dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2007, p. 14.


3.  *Ibid.*


4.  S. Freud, « Sur la dynamique du transfert » (1912), dans *La Technique psychanalytique*, op. cit.


5.  S. Freud, « Sur l'engagement du traitement » (1913), dans *La Technique psychanalytique*, op. cit., p. 132.

6.  S. Freud, « Les voies de la psychothérapie analytique » (1919), dans *La Technique psychanalytique*, op. cit., p. 146.


7.  *Ibid.*


8.  *Ibid.*, p. 148.


9.  S. Freud, « Construction dans l'analyse » (1937), dans *L'Analyse finie et l'analyse infinie*, suivi de *Construction dans l'analyse*, Paris, PUF, 2012, p. 50.


10.  S. Freud, « Conseils au médecin... » (1912), dans *La Technique psychanalytique*, op. cit., p. 72.


11.  *Ibid.*


12.  S. Freud, « Sur la dynamique du transfert » (1912), art. cit., p. 68.

13.  S. Freud, « Le transfert » (1917), dans *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, p. 562.


14.  *Ibid.*, p. 565.


15.  S. Freud, « L'analyse finie et l'analyse infinie » (1937), dans *L'Analyse finie et l'analyse infinie*, suivi de *Constructions dans l'analyse*, op. cit., p. 29.


16.  S. Freud, « Le transfert » (1917), art. cit., p. 565.

17.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 247.









18.  J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit.

19.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967... », art. cit., p. 246.

20.  J. Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 454.

21.  J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit.

22.  *Ibid.*

23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 9.
24.  S. Freud, « L'analyse finie et l'analyse infinie », art. cit., p. 38.
25.  J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 558.
26.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967... », art. cit., p. 247.
27.  *Ibid.*, p. 248.
28.  J. Lacan, « Intervention sur le transfert », dans *Écrits, op. cit.*
29.  J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit.
30.  J. Lacan, « Discours à l'EPF », *Scilicet*, n° 2-3, Paris, Seuil, 1970, p. 29.

SÉMINAIRE

Séminaire CHAMP LACANIEN

Hystoriser, raconter, écrire l'histoire

Jean-Jacques Gorog

Histoire ou fiction nécessaire *

L'histoire est celle du récit tel qu'il s'ordonne pour un sujet selon ce qui lui en a été transmis. La mémoire n'est pas nécessairement ce qui s'est passé mais bien souvent ce qui s'en est dit par la suite. Le psychanalyste doit se préoccuper du vrai du récit et non de ce qui s'est passé dans une réalité vraie dont on a perdu la trace. Quelques exemples viendront à l'appui de ces précisions.

En relation avec nos préoccupations de l'année sur la question de la phobie, j'ai choisi comme premier exemple d'évoquer Hans, avec le récit qu'en fait Lacan. Exemple de ce qui se raconte de l'histoire et de la place qu'occupent à la fois le souvenir propre à chacun, ce qui se mêle du récit qui en est fait, et ce qui fait mon propre récit. Soit tout ce qui construit l'histoire, une histoire. Très curieusement, Lacan aborde le cas, à la page 229 de la transcription de son séminaire *La Relation d'objet*, sur le ton de l'évidence comme si on avait tout compris du texte de Freud. Il commence par une affirmation, l'effet de l'intervention de Freud précisément dans la construction du récit de Hans. Je vous lis le passage :

« Et s'il s'y sent tout à fait à l'aise, c'est qu'il s'y inscrit lui-même dans une position qui mêle l'identification à la mère, puisqu'il s'agit de l'adoption d'enfants, toutes les formes de la relation amoureuse, qu'il poursuit avec une grande aisance sur le plan de la fiction [...] Cet épisode fait contraste avec ce qui se passe après les interventions du père. Sous la pression de l'interrogation analytique, plus ou moins dirigée, du père auprès de lui, il se livre à une sorte de roman fantastique où *il reconstruit la présence de sa petite sœur, bien des années avant sa naissance, dans une caisse, dans la voiture, sur les chevaux*. Bref, la cohérence se marque massivement entre ce que j'appellerai l'orgie imaginaire au cours de l'analyse, et l'intervention du père réel. »

Notons ces deux directions, d'un côté celle de l'identification à la mère avec les enfants imaginaires, et de l'autre ce qu'il appelle l'intervention du père réel. Ici ce qui m'intéresse est l'effet produit par cette intervention, la fabrication d'une histoire, ou plutôt la réorganisation d'une histoire en fonction d'éléments symboliques. Plus loin, Lacan précise que derrière le

père réel – réel ici n'est pas encore à entendre exactement comme le réel lacanien, c'est seulement le père de Hans –, il y a le père symbolique, à savoir Freud. L'intérêt est de distinguer tout de suite entre l'orgie imaginaire proprement dite, celle où Hans fabrique des enfants à la pelle, et cette construction de la place de la sœur où il invente non pas un devenir mais une histoire. On peut dire que l'imaginaire y a trouvé une assise, et dès lors il est d'une autre nature, disons que c'est un imaginaire arrimé. Une preuve en est fournie par l'oubli de Hans en ce qui concerne l'orgie imaginaire, la seule chose dont il se remémore est dans l'autre champ, celui de la transmission paternelle : sa jalousie envers sa sœur.

Je laisse de côté la question de savoir jusqu'à quel point l'opération réussit, je veux dire celle de Freud. Je me permets d'insister sur le coup de force de Lacan, au début de sa reprise du cas Hans, qui bien sûr vise à éveiller son auditoire, en espérant que cet auditoire se précipite à lire ou relire le texte de Freud, mais aussi répartit les éléments d'emblée entre un imaginaire débridé et un imaginaire soumis à l'ordre symbolique, lequel, immédiatement, impose de revisiter l'histoire, de sorte que la première chose qu'il fait valoir est que la parole de Freud ne soit pas sans effet. Ensuite il entre dans le détail.

Examinons la chose. Il y a ce que Hans dit, le récit du cas, tel qu'il est relaté par le père à Freud, puis le commentaire de Freud soigneusement distingué du cas lui-même, et enfin la reprise par Lacan, sans compter ce que j'en reprends ici à mon tour. Chacun de ces récits suit une visée qui lui est propre. C'est ainsi que Hans interroge celui qui est supposé savoir ce qu'il en est de ce qu'il appelle sa bêtise, et reçoit de Freud une réponse qui vise à le guérir de son trouble. Récit que Freud commente avec cette fois une visée qu'il nous donne très clairement en trois points¹ : démontrer chez l'enfant la validité de ses thèses sur la sexualité infantile, comprendre les phobies et, sans doute le plus discutable à nos yeux, fournir des clés pour l'éducation des enfants. La visée de Lacan, qui prend en compte plutôt le texte du cas que son commentaire, est tout autre. Grâce au cheval tant redouté par Hans, il veut assurer d'abord à l'inconscient freudien ce gain matériel : sa description en termes de signifiant – la phobie comme celle du tigre ne se comprend pas autrement dans une grande ville où ils ne circulent que fort rarement –, puis construire ou contribuer à la mise en place de la métaphore paternelle.

Chaque fois il y a interprétation et cette interprétation se fait dans un quart de tour, d'un discours sur un autre. C'est le principe qu'énonce Lacan dans *L'Envers de la psychanalyse*. Remarquons qu'ici le discours analytique

ne vaut que lorsque Freud interprète le questionnement de Hans, lequel comme tout questionnement relève du discours de l'hystérique. Ça tourne. Ensuite il y a le commentaire de Freud, on peut dire qu'il interprète le récit auquel il a participé lui-même, au nom de l'inconscient. Il se trouve que c'est aussi le discours du maître, pas tout à fait par hasard, et très précisément on peut penser, je crois, que c'est au Freud du cas Hans que l'on doit cette coalescence chez Lacan du discours de l'inconscient et du discours du maître, l'inconscient que Freud instaure comme le maître. Lacan précise que la parole de Freud est celle du maître absolu lorsqu'il énonce : « Bien avant que tu sois né, j'avais prévu qu'un jour un petit garçon aimerait trop sa mère, et à cause de cela entrerait dans des difficultés avec son père ². »

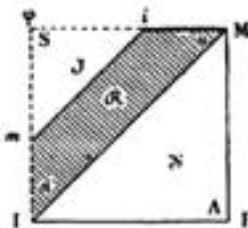
« Entendez bien, dit Lacan, que la position du père symbolique, telle que je vous l'ai repérée dans l'articulation symbolique, reste voilée. Se poser, comme le fait Freud, comme le maître absolu, relève non pas du père symbolique, mais du père imaginaire, et c'est ainsi que Freud aborde la situation ³. » Et Lacan ici adopte pour un moment le discours universitaire à considérer ce savoir inconscient comme dès lors constitué, comme acquis, grâce à Freud. Ce qui constitue aussi un quart de tour, une interprétation. Bien évidemment, il y a toujours aussi chez Lacan une invention qui coexiste et qui renouvelle le récit précédent.

Ces récits déterminent chaque fois une position, installent un sujet qui prend corps de ce récit même. Et ce n'est sans doute pas tout à fait par hasard que cet exemple de Hans, au-delà de notre programme des collèges sur la phobie, me soit venu à l'esprit. En effet, la mise en place du signifiant se double d'une référence précise à la structure selon Lévi-Strauss qui, je le rappelle, constitue le point de départ de Lacan. La structure est envisagée à partir du mythe, dont Lacan fait le propre d'un individu, Hans. Il le traite ici comme l'exemple paradigmatique du « mythe individuel », pour paraphraser le titre d'une conférence de 1953. On sait que dès ce moment il articule que « la vérité a une structure, si l'on peut dire, de fiction ⁴ », et la fiction, que chacun forge, vaut autant que le mythe d'un groupe.

C'est une histoire qu'on se raconte et elle est vraie du seul fait que c'est cette histoire-là qu'on se raconte. Elle a une fonction et on peut dire que le mythe qui la sous-tend, que cette histoire propre à chacun mais que chacun a en propre est pour Freud rassemblée sous la bannière du mythe œdipien. Cette fois la fiction est celle de Freud, son mythe à lui. Lacan le dit et s'aide de ce qu'il qualifie de dernier mythe à avoir été produit dans le monde, celui du père de la horde primitive de *Totem et tabou*. On a moins de mal à saisir que celui-là soit un mythe alors que qualifier l'Œdipe de mythe reste plus

délicat. Et ce d'autant plus que, sans cette fiction produite par Freud, pas de psychanalyse. De fait nous sommes soumis à cette fiction, propre à Freud, et dont Lacan nous éclaire les ressorts structuraux, les invariants, qui ont pour nom castration, phallus ou encore « pas de rapport sexuel ».

Ce parcours peut paraître tortueux. Mais il conditionne une question simple : que faire de cette fiction, comment s'en débarrasser, comme Hans de sa bêtise ? En lui faisant part de la réalité, de la vérité historique ? Laquelle ? L'absence de pénis de la mère ou bien la sœur qui n'aurait pas été apportée par la cigogne mais pour laquelle le père aurait quelque responsabilité ? Les deux sans doute, mais le choix de Lacan est très clair, il fait le choix avec Freud du symbolique, c'est-à-dire qu'il choisit la cigogne. Parce qu'il s'agit de transmission, de la fonction du père. On remarque qu'ici s'élabore la construction de ces schémas I et R. Le triangle symbolique d'un côté qui commande à l'ensemble de la fiction, réparti entre imaginaire et réalité.

Schéma R ⁵

Je vais prendre d'autres exemples parmi les plus courants, de façon à éclairer quelque peu la question. Lorsqu'il est question d'abus sexuel dans l'enfance, les versions sont éminemment variées, jusqu'à celle énoncée récemment avec l'ombre d'un sourire, le souvenir du regret d'une jeune fille que le père dormant dans son lit ne se soit pas plus intéressé à elle. Où trouve-t-on l'Œdipe ? De façon très surprenante, et pourtant sans doute est-ce, après un viol, la version traumatique la plus habituelle, c'est celle de la mère qui refuse de croire à ce viol, surtout lorsqu'il a lieu dans l'environnement familial, créant alors le vrai traumatisme, déstabilisant. La fiction d'une mère « bonne » disparaît et laisse apparaître la femme, en tant que rivale. En somme, l'Œdipe est ici manifesté sur une voie de retour à partir d'une manifestation hostile de la mère. Celle-ci dévoile la fiction qui soutenait la jeune fille jusque-là et l'histoire du viol passe au second plan. Le traumatisme se fait sexuel, curieusement dans ce second temps, dans la mesure où se déchiffre le sens sexuel dans l'inconscient, c'est-à-dire dans

une histoire qui implique la position de chacun de ceux qui ont présidé à sa naissance.


Le traumatisme à la fois sexuel et « historique » met donc en danger la fiction établie. Qu'à cela ne tienne, une autre fiction va aussitôt la remplacer, laquelle inclut le symptôme.


Je voulais évoquer au départ autre chose. Lorsqu'on raconte son histoire, il y a les souvenirs et puis il y a ce qu'on vous a raconté, et le souvenir est alors celui de ce qu'on vous a raconté, que bébé vous étiez malade ou que vous avez refusé le sein, ou le contraire, etc. Tout ça se mélange allègrement au point qu'on puisse se souvenir non du récit mais, honnêtement, de quelque chose qu'on vous a raconté, non plus comme un récit, mais comme un vrai souvenir. Et d'ailleurs c'est vrai puisqu'on vous l'a dit. La mémoire est une drôle de machine, dont Freud a exploré la logique avec une grande perspicacité.


La question est celle de savoir comment le fait de revisiter le récit modifie la position subjective. Lacan indique bien qu'il y a lieu d'indiquer au patient, au début, en quoi il participe du récit qui l'anime, c'est même la première forme d'interprétation. Notons qu'avec cette interprétation l'analyste se fait l'adresse, s'inclut dans le récit. Mais il s'agit là d'un point d'entrée. Qu'en est-il de la suite ? C'est sans doute ce qui impose à Lacan toute une série de remaniements théoriques, de précisions, pour mieux en rendre compte. Les mots qu'il utilisera supposent que la fiction ne soit pas seulement maintenue identique à elle-même, au prix de transformations conformes à la structure des mythes, mais impliquent un changement radical. Il faut bien que la séquence « œdipienne » avec la disparition du complexe selon Freud tranche quelque chose. D'où les termes qui marquent successivement cette rupture chez Lacan : franchissement, coupure, changement de discours. Que devient alors le récit, l'histoire avec ou sans y ? Il devient autre assurément, mais seulement lorsque le franchissement s'est produit. Or quand on lit Lacan on s'aperçoit que le franchissement est toujours défaillant, inaccompli, labile, etc., d'où la très grande prudence affichée sur le devenir de l'histoire qu'on se raconte. Voyez là encore Hans et ce qu'il lui arrive par la suite. Selon ce qu'en lit Lacan, la fiction qui l'assaillait avant même sa phobie persiste au point de perturber sa vie d'homme.


Ainsi, de ce que devient l'histoire, j'attends beaucoup de ceux qui me suivront cette année pour éclairer un peu plus cette question délicate.


Mots-clés : Hans, récit, mythe, fiction, discours, mémoire.

*  Intervention au séminaire Champ lacanien « *Hystoriser, raconter, écrire l'histoire* », à Paris le 19 novembre 2015.

1.  S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p. 165.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 275, et : « On ne peut pas ne pas s'apercevoir combien une interprétation de Freud est différente de toutes celles que nous pouvons donner après lui. »

3.  *Ibid.*, p. 276.

4.  *Ibid.*, p. 253.

5.  J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 553.

Josée Mattei

Pas sans histoire(s) *

« Il n'y a que des supports multiples du langage qui s'appellent "lalanque", et ce qu'il faudrait bien, c'est que l'analyse arrive par une supposition, arrive à défaire par la parole ce qui s'est fait par la parole ¹. »

L'inconscient, disait Freud, il est supposé, nous le déduisons de ses effets, c'est-à-dire qu'il apparaît dans les perturbations de la parole. Il est comme en instance, pris dans une a-temporalité. Du fait de sa prématurité, le sujet est d'une certaine façon prisonnier de ce qui l'a constitué comme sujet et de ce qu'il a fait de ce qu'il a reçu de l'Autre.

Freud dira : « L'enfant est le père de l'homme ². » Il précise que la psychanalyse se charge de découvrir l'origine du symptôme, qu'il y a un trou de mémoire des premières années de l'enfance. Et d'ajouter que les nombreux mystères de la vie amoureuse de l'adulte ne se résolvent que par la mise en évidence des amours infantiles. Rien n'est détruit de l'enfance, restes latents, décomposés et recomposés, masqués, et qu'il s'agit de faire resurgir à bon escient. Pour ce faire, le moyen du traitement est « avant tout le mot, et les mots sont bien l'outil essentiel du traitement psychique ³ ». Freud parle même de « magie du mot », les mots étant « de bons moyens pour provoquer des modifications psychiques » en sortant le sujet des phénomènes morbides qui l'habitent.

Mon hypothèse est la suivante : les formations infantiles, les histoires, l'histoire de chacun, le roman familial, viendrait, trouverait son origine dans la structure, dans le trou de la structure que l'histoire a pour but de recouvrir. C'est le *pas de rapport sexuel* qui fait histoire(s). Histoires avec un *s*, celles qui lient les symptômes, et l'histoire sans *s* qui représenterait le symptôme de fin, celui auquel on s'identifie, qui dit ce que l'on est comme objet et met fin aux histoires. À ce titre, à *vérité menteuse* peut-être pourrions-nous adjoindre *histoire menteuse* ? Question en débat.

Jacques Drillon, notre invité il y a peu, écrit ceci ⁴ : « L'imparfait est produit par le temps qui passe. » « Sans passé, point de civilisation, point d'identité », et d'ajouter que passé et présent se fécondent l'un l'autre. Le

névrosé n'habite pas le temps présent, il oscille entre une fixation au passé et un avenir fait d'illusions, entre regret et espoir qui le divisent. Le propre de l'analyse est alors d'en faire un sujet au présent.

Il y a une nécessité de se raconter des histoires, de penser. Pourquoi ? Parce que l'on parle. Cette parole nous lie et en même temps nous perd, nous parasite, ces histoires nous perdent, nous embarrassent et nous donnent aussi consistance. Je vous propose : l'histoire, de structure.

L'histoire selon Freud n'est pas seulement le refoulement et le retour du refoulé ; ce que l'on se raconte et que l'on raconte apporte des compensations satisfaisantes. Par le récit, forme épique de la parole, le sujet advient à son histoire et cela dit son rapport au langage. C'est par lui que peut être touché l'inconscient, « ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré ⁵ », dit Lacan. Le récit retrace les souvenirs, représentations, affects, sensations, scénarios imaginaires, rêves, rêveries et pensées du sujet, il formalise une fiction, un texte qu'il écrit au fur et à mesure que se déroule l'analyse et donc dans l'après-coup. C'est le pouvoir des mots que de permettre cela, un outil de l'analyse. Et c'est aussi cette épopée qu'il s'agira d'assécher.

Tout d'abord quelques définitions.

« Histoire », dans le Robert, nous intéresse, car son préfixe a à voir avec le grec *histos*, le métier de tisserand, ce que l'on tisse. Puis, emprunté au latin *historia*, c'est un récit, qui peut être fabuleux, ou bien des sornettes, et aussi le résultat d'une enquête d'où l'on peut tirer un savoir. Au fur et à mesure des années, il signifie aussi raconter des balivernes, des mensonges, mystifier, tromper. Chercher des histoires. En 1611, et en marge de ces emplois, « histoire » correspondait à un euphémisme : chose, machin, pour dire les « parties sexuelles ».

Historier ou raconter (*hystoryer* de *historiare*) veut dire chercher à s'informer mais signifie aussi orner, décorer (scènes de la vie des saints, enluminures). Raconter vient de conter, calculer et narrer, énumérer : conte de fées, récit inventé à conter fleurette, fariboles aussi dans le sens de tromper.

Le sujet en analyse ne fait pas de son roman un récit fabuleux, bien plutôt un extra-ordinaire, celui-ci l'encombre, il voudrait que ça n'ait pas existé comme tel, que le passé soit différent, sa constellation familiale de même.

Le roman désignait un récit en vers français (en roman) adapté des légendes, des aventures fabuleuses, du roman courtois, chevaleresque. Au ^{xvii}e siècle, il devient synonyme de chimère, tissu d'idées fausses, fables, événements extraordinaires parfois dénués de vraisemblance.

La locution « roman familial » est définie par Freud en 1909 dans son article « Le roman familial du névrosé », où il montre comment l'enfant s'éloigne de la réalité en la déformant à la manière d'un roman, y mêlant son imaginaire.

Le mythe se définit comme un récit fabuleux. Ce terme est emprunté au grec *muthos* signifiant suite de paroles qui ont un sens ; il est souvent associé à *epos*, épopée, fiction épique. C'est une représentation idéalisée d'un état passé de l'humanité, d'un homme ou d'une idée. Il prend aussi la forme de construction de l'esprit sans relation avec la réalité, et d'image simplifiée souvent illusoire. Le mythe est conçu comme jouant un rôle déterminant dans le comportement, l'appréciation des choses, d'un individu ou d'une collectivité.

À côté de la réalité matérielle, il existe une réalité psychique aussi importante au regard de l'histoire du sujet. En fait, par ses théories, l'enfant cherche une réponse à l'énigme de la vie, au *pas de rapport sexuel*. Ce sont ces mirages qui recouvrent ce réel ; ne pourrions-nous les nommer délires ?

Partir du délire, dans la psychose mais aussi dans la névrose. Le délire est-il une théorie sexuelle infantile ? Peut-il être considéré au même titre qu'un mythe, un roman comme une réponse au « pas de rapport sexuel » (NRS ⁶) ? Le mythe de la vie qui vient répondre au « que suis-je ? » et au « pourquoi suis-je là ? ». C'est la recherche d'une filiation, la création d'une histoire donc, qui permet de suppléer au trou du symbolique, comme chez cet enfant qui énonce : « Je viens de Mars. On m'a envoyé sur la Terre chez ma mère. Je suis Martien-Terrien. Je ne comprends pas le langage terrien. » Ou bien encore : « Je suis né sur Mars. J'ai trouvé un bébé mort. J'ai pris le corps du bébé mort et je suis venu sur la Terre. Je suis moitié robot moitié humain. J'ai atterri chez ma mère qui n'est pas robot. On n'est pas de la même planète. »

Cette invention, ce mythe, lui donne son ancrage dans le monde au même titre que le fantasme, fiction qui règle le rapport au monde et qui ne s'attrapera qu'au bout de plusieurs tours et détours du récit que fera le sujet en analyse de son histoire ; de quelle façon a-t-il interprété ce qui lui est arrivé, ce qu'on lui a transmis de sa biographie ?

Il y a aussi, me semble-t-il, une différence entre névrose et psychose par rapport à l'histoire. Pour l'une, il s'agit de déconstruction, dénouage dit Lacan et renouage autrement des nœuds de l'histoire d'un sujet. Pour le psychotique, il lui faut construire un nouage solide qui tienne, il lui faut faire trou, en mettant l'objet au-dehors, hors corps, et ainsi tenter de faire consister ce corps.

Le délire, Lacan le formalisera ainsi dans le séminaire *Les Psychoses* : « Dans le cas des névroses, le refoulé reparait *in loco*, là où il a été refoulé, c'est-à-dire dans le milieu même des symboles, pour autant que l'homme s'y intègre et y participe comme agent et comme acteur. Il reparait *in loco* sous un masque. Le refoulé dans la psychose, si nous savons lire Freud, reparait dans un autre lieu, *in altero*, dans l'imaginaire, et là en effet sans masque ⁷. »

Le délire est une guérison, dira Freud, on connaît la formule, il parlera de « substitut de réalité ⁸ ». Le sujet réinvente le monde au moyen de son travail délirant, qui est une reconstruction imaginaire. Lacan sur ce point est d'accord et il parlera d'« efficence » du délire puisqu'il vient parer, faire suppléance à la forclusion.

Ce que l'on se raconte, les histoires, l'histoire, est, disons-le, délirant, que l'on soit psychotique ou pas. D'ailleurs, Freud n'en fait pas le propre de la psychose. Dans un texte de 1924 ⁹, de l'histoire il explique le mécanisme, dans la névrose et la psychose. Tandis que dans la névrose il s'agit d'une réparation interne (entre le ça et le moi) – cf. les symptômes –, la psychose, elle, « compense la perte de la réalité » aux frais de la relation au ça : elle crée une nouvelle réalité à laquelle le sujet ne se heurte plus, celle-ci relève donc d'une construction. Freud parle de « refonte ». Il ajoute : « [...] c'est en réalité une tentative de guérison, une reconstruction ¹⁰ ». Cette réédification est une prothèse imaginaire.

De même à propos de l'hallucination, Freud dira qu'elle n'est pas le propre du psychotique ¹¹ et qu'elle peut être généralisée à toute structure, dans la mesure où il la définit comme « le retour d'un événement oublié des toutes premières années », c'est-à-dire un temps d'avant l'usage de la parole par l'enfant. Il parlera de poussée vers le haut de l'inconscient. Le refoulé (fragment de réalité repoussée) profiterait du retrait de la réalité pour s'imposer comme dans le rêve (déformé). Il ajoute : « [...] la folie procède avec méthode et elle possède un morceau de *vérité historique* ¹² [...] ». Et de donner des conseils techniques : « Faire reconnaître au patient ce noyau de vérité historique contenu dans son délire et ramener ce noyau de vérité au point du passé auquel il appartient ¹³. » Les délires sont des constructions qui sont des tentatives d'explication et de restitution du monde. Restituer le morceau de réalité manquant, dit Freud, afin de le mettre au-dehors. Une fois identifié, ajouterais-je. Il s'agit alors de faire quelque chose avec ce délire, de s'attacher à le réduire. Il peut parfois devenir une boussole pour tenir dans le monde. Cette « vérité historique » dont parle Freud, n'est-ce pas cela qui, une fois l'entreprise accomplie, fera identité pour le

sujet ? Cette « construction » qu'il évoque suivrait, avec Lacan, une logique déduite à partir des énoncés du patient par une mise en question des histoires qu'il se raconte. Vérité historique, oui, mais logique.

Lacan est d'accord avec Freud, et en 1955 et 1956, il parlera d'efficiencia du délire, de mise en ordre de la part du psychotique, et de son travail rigoureux.

Au fond, ces créations mythiques viennent donner sens à ce qui n'en a pas, en particulier le non-rapport sexuel pour le névrosé. Il n'y a que des pulsions partielles, non liées : rien ne dit le sexe, et il n'y a pas d'accès direct à l'objet. D'où le manque qu'il s'agira de faire apparaître afin de vider les symptômes de leur part de jouissance. Il s'agira d'accompagner le sujet psychotique afin qu'il invente un sinthome nouant les trois registres R, S, I, et ainsi réduire le délire à sa plus simple expression, l'imaginaire alors ne partant plus à la dérive. Trouver à faire trou.

Allons un peu plus loin, voyons deux textes de Freud qui peuvent intéresser notre thème.

Nous parlerons du texte de 1909, « Le roman familial des névrosés ¹⁴ ». Mais avant faisons un petit détour en 1905, par les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Dans le chapitre « La sexualité infantile ¹⁵ », Freud déplie ce qu'il appelle « l'amnésie infantile », un phénomène courant d'ordre psychique qui, je cite, « couvre d'un voile épais les six ou huit premières années de la vie », mais laisse des traces durables, voire décisives pour la suite, son but étant d'effacer les événements désagréables par le refoulement, qui n'équivaut pas à une disparition. « C'est l'amnésie infantile qui, créant pour chacun de nous dans l'enfance une sorte de *préhistoire* et nous cachant les débuts de la vie sexuelle, fait que l'on néglige de prendre en considération l'importance de la période infantile dans le développement de la vie sexuelle en général. » Le souvenir, l'amnésie infantile est à distinguer du refoulement, lequel revient seulement à la conscience par les lapsus, les équivoques, les erreurs de la parole. Non seulement il est lié aux événements déplaisants, mais il contient dans ses représentations une part de jouissance.

Cette amnésie préhistorique, précise Freud, ne peut être levée que par le travail analytique. Dans la note 58 de ce texte, il fait remonter au début de la parole de l'enfant la représentation du sexuel par des objets et des relations non sexuelles. Mais il n'y a pas de succession chronologique entre l'autoérotisme et l'amour objectal. Les pulsions sont partielles. C'est là que surviennent les questions et la curiosité sexuelles : d'où viennent

les enfants et la différence des sexes, avec toutes les théories que chaque enfant échafaude, qui sont nombreuses, car chacun a la sienne ! singulière.

Dans le texte « Le roman familial » se démontre que les histoires remontent à l'enfance. Tout petit, l'enfant commence par se raconter des histoires concernant ses parents, ce sont des histoires nécessaires à son détachement d'eux. Cette séparation, dit Freud, n'est jamais vraiment réussie, jamais complètement. L'enfant se sépare par la critique, qui survient après déception ou comparaison avec d'autres parents, ou encore par une certaine hostilité, etc.

Freud évoque plusieurs moments dont un premier qui se remémore facilement, sans doute parce qu'il est asexuel ; le second temps, qui nécessite une construction dans l'analyse (comme pour le fantasme « Un enfant est battu »), est celui qu'il appelle « romans familiaux des névrosés », car ils mettent en jeu une activité fantasmatique intense visant à corriger l'existence, à changer les parents dédaignés, à les remplacer par d'autres, meilleurs. C'est lorsque l'enfant apprend comment les enfants viennent au monde que le roman « subit une restriction particulière », selon l'adage *pater semper incertus est* et mère *certissima*. Ce stade 2 du roman familial est le stade sexuel où figurent des situations imaginaires érotiques concernant la mère. « Les premiers fantasmes asexuels sont désormais sexualisés par la connaissance acquise. » Freud les appellent aussi « fictions hostiles et agressives, fantasmes romanesques », où les intrigues se multiplient, faisant varier les prouesses ou les échecs des différents protagonistes qui représentent parents ou substituts : le père devient le plus fort, il est au-dessus du lot, la mère la plus belle, etc. Théories sexuelles infantiles, élaboration de la vérité du sujet, c'est de cela qu'il s'agit, dans le rêve et le désir sexuel qui anime le corps.

En 1937, dans « Constructions dans l'analyse ¹⁶ », Freud précise que le but de l'analyse est, je cite, « d'amener le patient à lever les refoulements des débuts de son développement, pour les remplacer par des réactions *ad hoc*, c'est-à-dire en accord avec sa maturité psychique ». Il s'agit d'engager le patient à se souvenir des expériences vécues, et des affects qui les ont accompagnées, grâce aux rêves et à l'association libre. Son souhait d'analyste vise « une image fidèle des années oubliées par le patient ». Par les indices repérés dans ce qui est dit, l'analyste avec l'analysé construit ce qui a été oublié et il propose au patient cette construction qui est plutôt une reconstruction. Il est question de « restes conservés », ensevelis, en un lieu ignoré, « d'archéologie », d'inaccessible, d'insus, pourtant actifs dans les

dessous. Rien n'est détruit dans le psychisme. « L'analyste veut recueillir la préhistoire de l'objet psychique. »

Pour Freud, il s'agit alors de construction, déconstruction, reconstruction ayant pour but d'atteindre la vérité historique. Pourtant c'est toujours incomplet, il en manque un bout. Les souvenirs refoulés surgissent le plus souvent de façon déplacée sur des objets approchants, d'importance moindre. Il les qualifie d'ailleurs d'hallucinatoires sans toutefois parler de psychose. « [...] on n'a pas encore assez apprécié ce caractère peut-être général de l'hallucination d'être le retour d'un événement oublié des toutes premières années ¹⁷. » S'agit-il de quelque chose de vu ou d'entendu avant la parole, relatif à la *lalangue* ?

Puis Freud parle de la folie qui procède avec méthode, du délire qui contient un morceau de *vérité historique* – « le délire tirerait sa force compulsive de cette source infantile », des temps originaires, des temps oubliés. C'est le détournement, le refus de la réalité qui imposerait le contenu délirant et le souvenir, d'une certaine façon déformés, déniés, venus à la conscience, devenus acceptables. Freud nous donne alors un conseil clinique : débarrasser le noyau de ses scories, en quelque sorte de son mensonge, afin que le sujet le reconnaisse et le « ramène au point du passé auquel il appartient ». Ces délires sont des constructions, des tentatives d'explication et de restitution du monde. Le travail analytique consiste alors à rendre conscient ce qui a été oublié, déplacé, dénié dans le passé de l'histoire vécue.

Lacan dans sa conférence *Le Mythe individuel du névrosé* ¹⁸, écrite en 1952, dit que le rapport de l'homme à lui-même se mesure à l'usage qu'il fait de la parole et du langage. La parole ne pouvant se dire elle-même, il n'y a pas de vérité objective possible, et pas d'expérience analytique objectivable. C'est dans un rapport à l'autre, comme dans l'analyse, que se déroule cette vérité, en même temps que se déroule la parole sous la forme d'un mythe. « La parole ne peut exprimer la vérité que de façon mythique. »

Dans ce texte, le mythe oédipien est au cœur de l'expérience analytique avec la question du « conflit fondamental », ici : rivalité au père qui fait osciller le sujet entre cette image du père et celui du « maître qui institue à la dimension des relations humaines ». Lacan donne une définition précise du mythe : il s'agit « d'une représentation objectivée d'un *epos*, d'une geste exprimant de façon imaginaire les relations fondamentales caractéristiques d'un certain mode d'être humain à une époque déterminée ». Dans l'analyse cela se dévoile, se montre sous la forme de l'actualisation – premier point –, comme par exemple chez l'Homme aux rats, pour qui on a affaire

à l'actualisation de thèmes névrotiques, d'une prise d'angoisse (l'horreur et la jouissance à entendre le supplice) et de toute l'élaboration qui s'ensuit.

Lacan parle ensuite de « la constellation originelle » – deuxième point – qui situe la façon dont la personnalité du sujet s'est formée, d'où elle est issue. « Constellation » est à prendre ici au sens des astres, ce qui a présidé à sa venue au monde, « à la naissance du sujet, à son destin, [...] à sa préhistoire, à savoir les relations familiales fondamentales qui ont structuré l'union de ses parents », précise-t-il. Cette constellation est aussi formée de légendes, traditions, traits caractéristiques, qui spécifient l'union des parents. Lacan déplie le cas de Freud et note tous les éléments qui composent le mythe, précisant qu'au cours de la cure, la constellation familiale « sort morceau par morceau ». Constellation avec son scénario fantasmatique et les constructions obsédantes du patient, dont Lacan précise qu'elles peuvent « confiner aux constructions délirantes ». Le scénario, l'histoire racontée, est équivalente à l'originelle et elle pèse de tout son poids dans la vie du sujet, elle l'encombre et elle influe sur « tout ce qui fait de lui ce personnage avec un mode de relations tout spécial envers les autres, qui s'appelle un névrosé ». Et Lacan d'ajouter que le scénario « se présente comme un petit drame, une geste, qui est précisément la manifestation de ce [qu'il] appelle le mythe individuel du névrosé », en tant qu'il exprime, reflète – et il est accessible au sujet – la relation inaugurale ici entre père, mère et ami (le trois, mais qu'il changera plus loin en quatre). Et c'est le sujet qui lui donne sa valeur en reproduisant plus ou moins l'original. « Tout se passe comme si les impasses propres à la situation originelle se déplaçaient en un autre point du réseau mythique, comme si ce qui n'est pas résolu ici se reproduisait toujours là. » Il y a une trame, un tissage qui relie les éléments entre eux et permet de défaire et refaire les nœuds mal faits.

Lacan nous guide encore en précisant le troisième point : après l'actualisation, la constellation originelle, il existe chaque fois une situation non pas tierce mais de quatuor, schéma général chez le névrosé. Cette introduction du quart élément est une critique du ternaire de l'Édipe et, afin de nous le démontrer, il prend le cas de Goethe qui, dans *Poésie et vérité*, raconte dans sa biographie un souvenir de jeunesse. Goethe, après avoir enfin surmonté une déclaration, comme une malédiction portant sur une interdiction à embrasser (que ces lèvres soient maudites !) portée par une jeune fille adolescente, réussit à s'éprendre et à être aimé en retour par Frédérique Brion. Il a 22 ans. Il passe par plusieurs déguisements dévalorisants pour l'approcher et la séduire... à l'instar des « déguisement que les dieux prenaient pour descendre au milieu des mortels », ce qui « confine

à la mégalomanie délirante » dira Lacan. Goethe raconte cela dans son autobiographie, où il enjolive les souvenirs en rendant certains faits faux. Il y a là, dit Lacan, un « dédoublement de la fonction personnelle », que l'on peut entendre comme division du sujet, et qui apparaît dans ces manifestations mythiques, ces histoires que se raconte le sujet. Avec le père/la mère/l'ami(e)/le sujet dédoublé ou la mort comme quart élément, comme il le précise par la suite. Goethe recule devant la réalisation de son désir et rompra avec Frédéric, voilà pour conclure cet exemple clinique.


Freud, dans « Un souvenir d'enfance de "Poésie et vérité" ¹⁹ », se sert également de l'autobiographie de Goethe afin de démontrer que la psychanalyse travaille sur la biographie, que les souvenirs peuvent être trompeurs, c'est-à-dire déformés, en relation avec d'autres éléments biographiques – cf. les souvenirs-écrans, et ils méritent d'être interrogés, dépliés dans l'analyse. Il s'agit de défier l'amnésie. Le souvenir que Goethe rapporte est celui-ci : il jette ses jouets en vaisselle par la fenêtre devant un public de voisins qui l'acclame. Freud analyse cette séquence – seul événement rapporté par Goethe, il a 4 ans, donc acte hautement significatif – ainsi : éliminer l'intrus gênant, déplaire à ses parents à l'égard desquels il éprouve de la rancœur, de n'être plus l'unique, le seul. « [...] quand on a été le favori incontesté de sa mère, on en garde pour la vie ce sentiment conquérant, cette assurance du succès, dont il n'est pas rare qu'elle entraîne effectivement après soi le succès. Et une remarque du genre : ma force s'enracine dans ma relation à ma mère, aurait pu être mise à juste titre par Goethe en exergue à sa biographie » écrit Freud.











En 1953, Lacan rejoint Freud en parlant de reconstruction dans la cure dans « Fonction et champ ²⁰... », reconstruction de cette œuvre que le sujet est, de son être... Le sujet verbalise l'événement advenu, ses origines, dans l'*epos*, mais au présent. Mais Lacan indique qu'au fond, contrairement à Freud, la certitude des dates, des faits n'est pas ce qui importe pour lui, car il ne s'agit pas de réalité mais bien plutôt de vérité. « C'est bien cette assumption par le sujet de son histoire, en tant qu'elle est constituée par la parole adressée à l'autre. » Lacan parle d'ailleurs de « documents d'archives », de la « recherche des événements particuliers de l'histoire d'un sujet », des légendes familiales racontées, des traditions, de tout ce qui a présidé à la naissance et au développement du sujet. La vérité du sujet est là, écrite, elle est à retrouver, « ce sont les souvenirs de mon enfance, impénétrables [...], quand je n'en connais pas la provenance » ; elle montre sa présence même dans son stock lexical, dans son caractère, sa personnalité, en somme ce qui l'a formé et forgé et déterminé. Et d'ajouter : « Ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est











son histoire » (parfaire l'historisation). Pas de fixation à un stade mais des stigmates historiques : honte, annulation, déni... Mais l'oublié se rappelle à nous, dans les actes.

Pour conclure je vous propose ceci : la cure pour le sujet consiste à réduire les histoires, les assécher de la jouissance qu'elles comportent, en faire surgir un dire, *lalangue*, l'os historique qui dit le *non-rapport sexuel*. La perte originelle étant impossible à retrouver, à nommer, le sujet ne peut qu'en cerner les contours et accepter cette mi-vérité historique ; elle est imprécise, à peu près... Pas de fin mot de l'histoire ! Et pour le sujet psychotique, il s'agit d'inventer une histoire avec un sinthome qui produise un trou en liant RSI et qui permette ainsi au sujet de tenir dans le monde.

Mots-clés : histoire, récit, roman familial, mythe, non-rapport sexuel (NRS), RSI.

*  Intervention au séminaire Champ lacanien « *Hystoriser, raconter, écrire l'histoire* », à Paris le 19 novembre 2015.

1.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.
2.  S. Freud, « L'intérêt de la psychanalyse » (1913), dans *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984, p. 205.
3.  S. Freud, « Traitement psychique » (1890), dans *Résultats, idées, problèmes I*, op. cit., p. 12.
4.  J. Drillon, *Propos sur l'imparfait*, Cadeilhan, Zulma, 1999, p. 32.
5.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 259.
6.  NRS pour non-rapport sexuel.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 120.
8.  S. Freud, « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 301 et 315.
9.  *Ibid.*, p. 301.
10.  S. Freud, « Le président Schreber » (1911), dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1982, p. 315.

11.  S. Freud, « Constructions dans l'analyse » (1937), dans *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, PUF, 1985, p. 278.
12.  *Ibid.*, p. 279.
13.  *Ibid.*, p. 280.
14.  S. Freud, « Le roman familial des névrosés » (1909), dans *Névrose, psychose et perversion*, op. cit., p. 157.
15.  S. Freud, « La sexualité infantile », dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), Paris, PUF, 1962, p. 63 et suiv.
16.  S. Freud, « Constructions dans l'analyse », art. cit., p. 269.
17.  *Ibid.*, p. 279.
18.  J. Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose* (1952), Paris, Seuil, 2007, p. 10.
19.  S. Freud, « Un souvenir d'enfance de "Poésie et vérité" » (1917), dans *L'Inquiétante étrangeté*, Paris, Gallimard, 1985, p. 190.
20.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), art. cit., p. 237.

SÉMINAIRE À RENNES

*La psychanalyse face au malaise actuel
de la civilisation*

Marie-Thérèse Gournel

L'amour du prochain *

Dans le séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan aborde la référence de l'amour du prochain qui avait arrêté Freud dans le *Malaise dans la civilisation*.

En effet, dans le chapitre v, Freud réfléchit à la nécessité d'une restriction de la vie sexuelle permettant d'« unir entre eux les membres de la société par un lien libidinal ¹ », et cela au moyen d'une forte identification. Il en vient à s'interroger sur cette maxime qui est une des exigences idéales de la société civilisée : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Freud ne peut réprimer un sentiment de surprise et d'étrangeté à l'égard de ce devoir. Car, dit-il, « mon amour est à mon regard chose infiniment précieuse, que je n'ai pas le droit de gaspiller sans en rendre compte. [Cet amour] m'impose des devoirs dont je dois pouvoir m'acquitter au prix de sacrifices. Si j'aime un autre être, il doit le mériter à un titre quelconque ² ». De plus, cette loi d'amour paulinienne comporte une rallonge : « Tu aimeras aussi tes ennemis. » Pour Freud, ce commandement est intenable, car il exige de l'homme une tâche démesurée, parce que l'homme est, et reste, mené par ses pulsions d'agressivité. Par conséquent, le prochain n'est pas seulement quelqu'un qui peut l'aider ou un objet sexuel possible, mais un objet de tentation, sur lequel il va satisfaire son agression. Ce commandement est-il comme certaines croyances un *credo quia absurdum*, c'est-à-dire incompatible avec la raison ?

Lacan s'attarde durant quelques chapitres de *L'Éthique* sur ce commandement. Que veut-il nous faire entendre en reprenant ce qu'il dit être une question qui traverse toute l'œuvre de Freud ? Car, dit-il, notamment dans *Malaise dans la civilisation*, « c'est de là qu'il part, contre cela qu'il reste, et là-dessus qu'il termine. Il ne parle que de cela ³ ».

En quoi éclaircir ce commandement chrétien peut-il nous aider à comprendre le rapport du sujet à l'autre ? Quel est le rapport avec la Chose, traduction de *das Ding* ⁴, concept clé emprunté à Freud à partir de l'« Esquisse d'une psychologie scientifique » ?

Le précepte religieux

Revenons à ce précepte d'un point de vue religieux. La loi d'amour (*agapè*) dit : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur », et « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Cette loi se trouve dans l'Ancien Testament. Mais le christianisme avec Matthieu le reprend et en donne un sens tout nouveau. Ce commandement va prendre une portée universelle, là où, dans le judaïsme, elle n'était que particulière. Alors que les juifs appliquaient à la lettre le principe de la justice distributive : aimer ceux qui nous font du bien, le précepte repris par Matthieu devient : « Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, et dent pour dent. Et moi je vous dis : ne résistez pas au méchant » (tend la joue) (Matthieu, 5, 38). Là où les juifs interprétaient l'impératif d'aimer en disant : « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi », le christianisme commandait : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent. » Ainsi, la position de Dieu à l'égard des hommes n'est plus régie par la justice distributive, celle qui punit et récompense, mais par l'*agapè*, l'amour. Du coup, on peut remarquer que ce renversement fait surgir la figure d'un Dieu dont la volonté n'est pas maîtrisable et n'est pas déductible de la conduite du sujet. L'amour chrétien se déduit de l'amour de Dieu pour l'homme.

Le Dieu paulinien est amour, cet amour de Dieu fait lien entre les sujets, rassemblant des personnes avec un même « dénominateur commun ⁵ ». La croyance dans l'amour de Dieu rassemble et constitue une illusion, c'est-à-dire un dérivé du désir humain, qui sert à réprimer les pulsions instinctives, nous dit Freud dans *L'Avenir d'une illusion*. Il place l'amour comme un fondement de la civilisation, mais remarque, dans *Malaise dans la civilisation*, que cela a à la fois des conséquences de ségrégation, ce qu'il précise d'emblée. « Lorsque l'apôtre Paul eut fait de l'amour universel des hommes le fondement de la communauté chrétienne, la plus extrême intolérance de la part du christianisme à l'égard des non-convertis fut la conséquence inévitable ⁶. » C'est le terreau de ce qu'il nomme sous le terme de narcissisme des petites différences.

Nebenmensch

Le prochain, ce qui est le plus proche, trouve d'abord une première occurrence dans l'œuvre de Freud, dans l'« Esquisse », avec ce signifiant *Nebenmensch*, que l'on peut traduire, pour *mensch*, par être humain, et pour *neben*, par à côté, voisin, prochain.

Cet humain proche est un point pivot pour le nourrisson, qui est en proie à des sensations, des souffrances, ce que Freud nomme un état initial

de malaise, qui pourra trouver écho que si ce proche en accuse réception. Cela en passe par le cri, à condition qu'il existe tout un appareillage pour que puisse s'effectuer la réception de ce cri, qui va alors se faire comprendre. Freud parle du complexe de *Nebenmensch* car « l'éveil de la connaissance est donc dû à la perception d'autrui ⁷ ». Il écrit : « Supposons que l'objet perçu soit semblable au sujet qui perçoit, c'est-à-dire un être humain. L'intérêt théorique qu'il suscite s'explique par le fait que c'est un objet du même ordre qui a apporté au sujet sa première satisfaction (et aussi son premier déplaisir) et qui fut pour lui la première puissance. [...]. Le complexe d'autrui se divise ainsi en deux parties, l'une donnant une impression de structure permanente et restant un tout cohérent, (*das Ding*), tandis que l'autre peut être comprise grâce à une activité mnémonique, c'est-à-dire attribuée à une annonce que le corps propre du sujet lui fait parvenir ⁸. »

Lacan reprend cela comme étant la première appréhension de la réalité, une « réalité qui a rapport de la façon la plus intime au sujet – le *Nebenmensch*. Formule tout à fait frappante pour autant qu'elle articule puissamment l'à-côté et la similitude, la séparation et l'identité ⁹ ».

Puis Lacan revient sur la traduction dans l'« Esquisse », pour lui erronée, de « restant un tout cohérent », pour « als Ding ». C'est ainsi qu'il s'efforcera de ne pas traduire ce *das Ding* pour en garder le sens freudien de la chose. Ainsi, ce *Nebenmensch*, ce prochain, prend différents caractères à la fois et se constitue dans un rapport le plus étroit avec *das Ding*.

Nebenmensch et das Ding

C'est dans ce séminaire de *L'Éthique de la psychanalyse* que Lacan va s'attarder très longuement sur ce concept de la Chose, à partir du *das Ding* freudien.

Ce temps primordial dans la constitution du sujet, « au point initial logiquement et chronologiquement, de l'organisation du monde dans le psychisme – se présente et s'isole comme le terme étranger autour de quoi tourne tout le mouvement de la *Vorstellung* ¹⁰. » C'est un moment où « la structure signifiante s'interpose entre la perception et la conscience ¹¹ » avec un élément isolé par le sujet comme étranger, *Enfremdet*. *Das Ding* est « hors signifié ¹² », c'est ce vide central qui va se constituer dans le premier rapport du petit humain au prochain, au *Nebenmensch*, divisé entre une partie identifiable, que je reconnais par un certain nombre de qualités qui permettront de le retrouver dans la réalité pour la satisfaction des besoins et que je peux ramener à ce que je connais en moi, et une partie projetée dans un premier dehors. Ce *das Ding* est cet « Autre préhistorique [...]

dont Freud nous affirme la nécessité de la position première sous la forme de quelque chose qui est *Enfremdet*, étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi, quelque chose qu'au niveau de l'inconscient, seule représente une représentation¹³ ». C'est en quelque sorte quelque chose extrêmement intime et que l'on peut qualifier d'« extime ». Lacan dira : « Il s'agit de cet intérieur exclu qui [...] est ainsi exclu à l'intérieur¹⁴. »

Dans la suite des développements dont il fait état à Fliess et de l'élaboration de l'« Esquisse », puis de son articulation de la dénégation, Freud parle d'un objet à « retrouver » : « Il ne s'agit plus de savoir si quelque chose de perçu (une chose), doit être admis ou non dans le moi, mais si quelque chose de présent dans le moi comme représentation peut aussi être retrouvé dans la perception (réalité)¹⁵. »

C'est à partir de *das Ding* que va s'orienter le rapport du sujet à son monde des souhaits et des désirs, que va se constituer un objet à retrouver.

Ainsi, il faut noter que c'est un temps logique. Il est objet à retrouver pour ensuite se dire objet perdu. Dans ses tentatives et ses recherches, le sujet ne pourra jamais retrouver que ses premières *Vorstellung Repräsentanzen*, organisées associativement selon le principe de plaisir. Le support des représentations pour Freud sont donc les premières traces mnésiques de la rencontre de l'objet, dont les attributs vont constituer les représentations primitives et dont une part restera en tant que Chose hors du représentable. Le sujet est orienté et mû par une tendance à « retrouver », comme si toute quête de l'objet se présentait comme la quête d'un objet foncièrement perdu et comme si toute « trouvaille » de l'objet prenait le sens d'une « retrouvaille » de cet objet perdu. En superposant ces deux notions freudiennes, (notions de la chose et d'objet à retrouver), Lacan fait de *das Ding* le modèle même de l'objet cherché mais jamais trouvé, à la fois absolu et impossible à atteindre, qui engendre la tendance à retrouver alors qu'il n'a jamais été perdu puisque jamais trouvé.

C'est la loi de l'*Unbewust*, du principe de plaisir, qui organise ce temps logique, mais c'est au principe de réalité qui y est lié que vient s'articuler la fonction du surmoi, qui est le fondement de la morale et le point de départ de la culture. La loi fondamentale, nous rappelle Lacan, est l'interdit de l'inceste. Et c'est au cœur de *das Ding* que la mère occupe une place. En posant l'interdiction sur la mère, la loi « identifie l'inceste au désir le plus fondamental¹⁶ ». Pourquoi ? Parce que « le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme¹⁷ ».

La loi et les Dix Commandements

Dans la loi du Décalogue, Dieu articule devant Moïse les Dix Commandements, qui sont « destinés à tenir le sujet à distance de toute réalisation de l'inceste ¹⁸ » et pour y faire subsister une parole. La distance de la chose est fondée sur la parole. *Das Ding*, qui est la mère, est un bien interdit, ce qui pose qu'il n'y a pas de Souverain Bien. C'est contraire à ce qu'Aristote suppose dans *L'Éthique à Nicomaque*, où l'amour de l'autre dérive de l'amour de soi, dans un dispositif qui présuppose la référence à la vertu et au bien, au Souverain Bien, voire au Beau. (C'est au cœur de ce séminaire *L'Éthique* que se démontre qu'il n'y a pas de souverain bien ni de beau.)

Lacan va attirer notre attention sur le fait que la loi morale s'incarne dans un certain nombre de commandements. Les lois qui structurent la société se présentent comme « étroitement lié[es] à la structure même du désir ¹⁹ ».

Ainsi, reprenons ce commandement : *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain*. Or, nous savons que convoiter la femme de son prochain est une des conditions de la vie amoureuse commentée par Freud. « Cette Loi, toujours vivante dans le cœur d'hommes qui la violent chaque jour – dit Lacan – au moins concernant la femme de notre prochain, doit sans doute avoir quelque rapport avec ce qui est notre objet ici, à savoir *das Ding* ²⁰. »

Le lien du désir à la Loi était déjà inscrit par saint Paul dans l'Épître aux Romains. Voici ce que dit saint Paul : « Qu'est-ce à dire ? Que la Loi est péché ? Certes non ! Seulement je n'ai connu le péché que par la Loi. Et, de fait, j'aurais ignoré la convoitise, si la Loi n'avait dit : *Tu ne convoiteras pas*. » Lacan propose de remplacer péché par Chose : « Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait dit – Tu ne la convoiteras pas ²¹. »

La Loi vient lier le désir à la parole ; ainsi, dans ce commandement « *Tu ne mentiras point*, comme loi, est incluse la possibilité du mensonge comme désir le plus fondamental ». Nous remarquons que ces commandements sont pour la grande majorité à la forme négative. La négation a un lien avec la *Bejahung*, le jugement d'attribution. C'est un point à approfondir.

Pour que quelque chose de la Loi soit véhiculé, nous rappelle Lacan, il faut qu'il y ait eu ce drame primordial que relate Freud dans *Totem et tabou*. « [...] ce que nous enseigne *Totem et tabou*, c'est que le Père n'interdit

le désir avec efficace que parce qu'il est mort [...] [et] qu'il ne le sait pas lui-même – entendez qu'il est mort. Tel est le mythe que Freud propose à l'homme moderne, celui pour qui Dieu est mort ²² ». Cela a pour conséquence un désir encore plus menaçant et une « interdiction plus nécessaire et plus dure ²³ » – c'est là que la culpabilité trouve ses racines. Dieu est mort, mais à la fois il est « vivant, ressuscité du vide laissé par sa mort ²⁴ ». Puisque Dieu est mort, la jouissance est interdite. Freud le fait remarquer dans *Malaise dans la civilisation*, la jouissance est un mal. Lacan dit que *das Ding* se présente au niveau de l'expérience de l'inconscient comme ce qui fait la loi, mais une loi de caprice et d'arbitraire, là où Freud relève « la tendance native de l'homme à la méchanceté, à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté ²⁵ ».

Ainsi, après le pacte du meurtre accompli, il y a le retour de l'amour. Mais Freud, relève Lacan, s'arrête sur l'amour de Dieu et par là même sur l'amour du prochain.

Aime ton prochain comme toi-même

Freud est littéralement horrifié devant l'amour du prochain, nous dit Lacan. Le prochain est ici *der Nächste* en allemand. Freud met en avant que « le prochain est un être méchant ²⁶ ». La jouissance est un mal, parce qu'elle comporte le mal du prochain, ce qui pose le problème de l'amour du prochain.

Il est certes de la nature du bien d'être altruiste, mais c'est à différencier de l'amour du prochain. L'altruisme, c'est donner son manteau à quelqu'un qui en a besoin, comme saint Martin. Cependant, cela reste un bout d'étoffe, qui permet de répondre par de la bienfaisance. Au fond, nous fait remarquer Lacan, cela revient à monnayer de l'utile. L'utilitarisme est à la base de notre société moderne dans le fait d'établir ensemble et d'apporter des biens tels qu'ils apportent du bien à tous. Mais donner de l'amour, c'est tout autre chose !

Dans *aimer son prochain comme moi-même*, on rencontre la méchanceté foncière qui habite le prochain, comme nous savons qu'elle habite aussi en nous-mêmes.

Qu'est-ce que s'aimer soi-même ? Lacan y répond de façon simple et claire dans le *Discours aux catholiques* : ce que j'aime en moi, ce n'est pas ce corps réel, qui m'échappe, mais « sa *Gestalt*, sa forme... Je m'aime moi-même en tant que je me méconnaissais essentiellement, je n'aime qu'un autre ²⁷ », le petit autre que nous connaissons comme référence au stade du miroir, i(a). Cependant, on sait que les images sont trompeuses, qu'il y

a un vide au-delà de la capture imaginaire. Le semblable est un leurre, qui pose la question : qu'est-ce que l'autre ? Lacan l'illustre par son apologue des pots de moutarde et de confiture vides : ces pots sont tous identiques et enserrant un vide, le même, il ne peut y avoir que l'étiquette pour les différencier.

La résistance devant ce commandement est la même résistance que celle qui s'exerce pour entraver l'accès à la jouissance. Alors, Lacan interroge : « Qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose m'approcher ²⁸ ? » Le sujet recule devant sa jouissance, de même qu'il recule à aimer son prochain comme lui-même, touchant alors ce qui participe d'une « intolérable cruauté ²⁹ ».

Le sujet recule car il doit pour y accéder transgresser les lois, ce qui ne va pas sans une certaine jouissance. Qu'est-ce qui l'arrête ? Il ne rebrousse chemin que lorsqu'il y a identification à l'autre, il ne peut attenter à l'image de l'autre, image sur laquelle il est formé comme moi. « Nous sommes en effet solidaires de tout ce qui repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable ³⁰. »

Seul Sade nous montre la limite, il s'approche au cœur de cette cruauté foncière. Il nous fait découvrir cette jouissance non pas comme une satisfaction attendue et recherchée, mais comme ce mal absolu que désigne la chose. Sur le chemin de Sade qui « démontre la structure imaginaire de la limite », et « quand on avance dans la direction de ce vide central en tant que c'est jusqu'à présent sous cette forme que se présente l'accès à la jouissance, le corps du prochain se morcelle ³¹ ».

Dans son séminaire *D'un Autre à l'autre*, Lacan revient sur ce point. Il note que le *Nebenmensch* résonne avec ce prochain du commandement selon lequel je dois aimer. Ce prochain n'est pas l'Autre, « qui me sert à faire fonctionner la présence de l'articulation signifiante [...]. Le prochain, c'est l'imminence intolérable de la jouissance. L'Autre n'en est que le terre-plein nettoyé ³² ». Qu'est-ce à dire ? Qu'il y a à différencier l'Autre, lieu du désir qui glisse sous toute parole, et la chose lieu de jouissance. L'Autre, en place de $S(A)$, vient dire combien il est nettoyé de toute jouissance, structuré de l'incidence signifiante, parce qu'il lui manque l'objet a .


Lacan dénonce dans *L'Éthique de la psychanalyse* ce qu'il appelle la pastorale analytique. Il veut démonter cet idéal promis par certains analystes : le *genital love*, selon lequel l'analyse conduirait à une relation sexuelle enfin harmonieuse. Je vous rappelle à ce sujet le développement que David Bernard et Jean-Michel Arzur nous ont présenté à propos de


Maurice Bouvet ³³. Pour ce dernier, la visée de la cure était une normalisation du désir, entraînant aussi la moralisation du désir.


Ainsi, en revenant à *das Ding*, à cette jouissance première mythique, Lacan nous montre que le désir est transgressif. C'est d'ailleurs ce que Kant ignore quand il pense que la raison peut s'imposer. Pour lui, si le gibet attend un homme qui irait voir la femme qu'il désire illégalement, « personne n'aura la folie, pour passer une nuit avec sa belle, de courir à une issue fatale ³⁴ ». Nous savons que cela ne tient pas, c'est tout ce que nous montre la jouissance de la transgression.


Il n'y a pas de Souverain Bien, il n'y a pas de *genital love*, et l'amour du prochain est à prendre avec réserve. Mais la cure psychanalytique peut révéler au sujet ce qui lui est le plus *extime*, son plus prochain et à la fois son plus étranger. Et comme Sade l'enseigne sous l'objet total, le prochain ne peut que se profiler. Ainsi l'analysant par les tours et détours de l'analyse ne peut-il que suivre cet objet partiel, l'objet *a* « qui chatouille *das Ding* par l'intérieur ³⁵ ».


Mots-clés : commandement, éthique, Nebenmensch, das Ding.


*  Intervention au séminaire « La psychanalyse face au malaise actuel de la civilisation », Rennes, février 2014.


1.  S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1983, p. 61.


2.  *Ibid.*, p. 62.

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 211.

4.  S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1991.


5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 230.


























6.  S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 68.

7.  S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », *op. cit.*, p. 348.

8.  *Ibid.*

9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 64.

10.  *Ibid.*, p. 72.

11.  *Ibid.*, p. 64.
12.  *Ibid.*, p. 67.
13.  *Ibid.*, p. 87.
14.  *Ibid.*, p. 122.
15.  S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 2005, p. 137.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 82.
17.  *Ibid.*, p. 83.
18.  *Ibid.*, p. 84.
19.  *Ibid.*, p. 92.
20.  *Ibid.*, p. 100.
21.  *Ibid.*, p. 101.
22.  J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005, p. 35.
23.  *Ibid.*, p. 36.
24.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 212.
25.  S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 75.
26.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 218.
27.  J. Lacan, *Discours aux catholiques*, op. cit., p. 47.
28.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 219.
29.  *Ibid.*, p. 229.
30.  *Ibid.*, p. 230.
31.  *Ibid.*, p. 237.
32.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 225.
33.  *Mensuel*, n° 83, Paris, EPFCL, décembre 2013.
34.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 222.
35.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, op. cit., leçon du 12 mars 1969.

Laurence Texier

La religion : un possible Nom-du-Père * ?

« Il n'y a rien de plus naturel, dans les circonstances présentes que le recours à Dieu. Rien de plus naturel, parce que la terre tremble dans nos pays bénis, du fait de l'insoumission et de l'incompréhension des autres. Malheureusement, les missionnaires ont fait leur temps et les managers ne font pas le poids. La conversion de la planète au système industriel, dont on veut oublier la marque chrétienne, ne se passe pas comme prévu. Alors que fait-on ? Inutile de penser, de se risquer à penser, puisque tout a été dit, prévu, planté là une fois pour toutes, pour toutes les fois qui viendront, par le Législateur universel. Lui au moins, qui préside à la mort et aux plaisirs, il sait ce qu'il veut : il sait attendre. »

Pierre Legendre ¹

C'est à partir de la relecture du *Malaise dans la civilisation* de Freud que nous avons construit l'idée de notre séminaire collectif de cette année. Pour ma part, la question de la religion et de sa place dans toute société humaine depuis l'aube de l'humanité fait partie de mon travail de recherche depuis plus d'années que la rencontre avec la psychanalyse... Parce que même si je rejoins Derrida pour qui « la religion, c'est la réponse ² », cette réponse ne vaut pas pour tout le monde et semble au contraire avoir un statut particulier suivant les structures et les positions subjectives.

Alors je propose ici tout d'abord un retour à Freud et à son point de vue sur la religion tel qu'il s'inscrit dans son malaise, pour ensuite vous livrer une ébauche de ma recherche à la lumière de l'enseignement de Lacan et de ma propre expérience.

Malaise dans la civilisation (extraits)

La question du besoin religieux est abordée par Freud du côté régressif, je cite :

« Leur rattachement à l'état infantile de dépendance absolue, ainsi qu'à la nostalgie du père que suscite cet état, me semble irréfutable, d'autant plus

que ledit sentiment n'est pas simplement dû à une survivance de ces besoins infantiles, mais qu'il est entretenu de façon durable par l'angoisse ressentie par l'homme devant la prépondérance puissante du sort. Je ne saurais trouver un autre besoin d'origine infantile aussi fort que celui de protection par le père ³. »

D'entrée de jeu la question du père est mise en avant dans l'origine du besoin religieux. En abordant la question de la providence – dont je rappelle la définition : action par laquelle Dieu conduit les événements et les créatures vers la fin qu'il leur a assignée, Dieu étant l'ordonnateur de toutes choses ; du latin *providentia* : prévision, connaissance de l'avenir –, Freud met au centre de toute certitude la question du père. La question de la providence est interprétée par Freud de la façon suivante : « L'homme simple ne peut se la représenter autrement que sous la figure d'un père grandiosément magnifié. » Il poursuit :

« Seul, un tel père peut connaître les besoins de l'enfant humain, se laisser fléchir par ses prières ou adoucir par ses repentirs. Tout cela est évidemment si infantile, si éloigné de la réalité, que, pour tout ami sincère de l'humanité, il devient douloureux de penser que jamais la grande majorité des mortels ne pourra s'élever au-dessus de cette conception de l'existence ⁴. »

L'existence propre est la visée d'un grand Autre. Cette question sans réponse, cette question du sens de *La* vie qui n'existe pas, me rappelle cette inscription de Marie-Jean Sauret : « R ----- R, voilà c'est ça la vie. » Soit l'espace d'un trait (le symbolique) entre deux hors-sens, l'important n'étant ni l'avant ni l'après. Le trait n'a de valeur que pour celui qui le trace ; c'est le sens que chacun aura à donner à *sa* vie. Il est vain de vouloir donner un sens à *La* vie, ce n'est pas pour autant que chacun ne pourra donner un sens à la sienne.

C'est tout d'abord à cette question que la religion semble vouloir donner réponse : le sens de la vie. Revenons à Freud, que je cite de nouveau :

« La question du but de la vie humaine a été posée d'innombrables fois ; elle n'a jamais encore reçu de réponse satisfaisante. Peut-être n'en comporte-t-elle aucune. Maints de ces esprits "interrogeants" qui l'ont posée ont ajouté : s'il était avéré que la vie n'eût aucun but, elle perdrait à nos yeux toute valeur. Mais cette menace n'y change rien, il me semble bien plutôt qu'on ait le droit d'écarter la question ⁵. »

Freud note alors que seule la religion se pose comme ayant réponse à cette question, il insiste même sur le fait que la question du but de la vie n'existe qu'en rapport avec le système religieux. Mais à la question du pourquoi sommes-nous sur terre, se mêle un autre rapport intrinsèque à l'existence humaine, le rapport de chaque être humain à la qualité de la vie

terrestre, et à cette fameuse aspiration au bonheur. Je continue la lecture de Freud :

« L'être qui, en proie à une révolte désespérée, s'engage dans cette voie pour atteindre le bonheur, n'aboutira normalement à rien ; la réalité sera plus forte que lui ⁶. »

Parenthèse chez Freud, cette réalité correspond au fait que dans son existence l'homme a plus affaire à la souffrance qu'au bonheur, il insiste même sur le fait que la souffrance nous menace de trois côtés : notre propre corps destiné à la déchéance et à la disparition, le monde extérieur qui dispose de forces invisibles, et le rapport de l'homme à l'homme – *homo homini lupus*, l'homme est un loup pour l'homme. Mais une autre position serait de dénier cette réalité en s'enfermant dans une autre réalité, ce que Freud pose comme la définition du délire, je continue la citation de ce passage :

« Il deviendra un fou extravagant, dont personne, la plupart du temps, n'aidera à réaliser le délire. On prétend toutefois que chacun de nous, sur un point ou sur un autre, se comporte comme le paranoïaque, corrige au moyen de rêves les éléments du monde qui lui sont intolérables, puis insère ces chimères dans la réalité. Il est un cas qui prend une importance toute particulière ; il se présente lorsque des êtres humains s'efforcent ensemble et en grand nombre de s'assurer bonheur et protection contre la souffrance au moyen d'une déformation chimérique de la réalité. Or les religions de l'humanité doivent être considérées comme des délires collectifs de cet ordre. Naturellement, celui qui partage encore un délire ne le reconnaît jamais comme tel ⁷. »

Dans ce texte, Freud énumère les solutions possibles pour l'homme afin d'échapper à la souffrance que j'ai envie de qualifier de structure. Il évoque donc l'isolement, la religion, la toxicomanie, la sublimation. Mais Freud met surtout en exergue qu'il n'existe pas de solution collective. Il poursuit :

« Pris dans ce sens relatif, le seul où il paraisse réalisable, le bonheur est un problème d'économie libidinale individuel. Aucun conseil ici n'est valable pour tous, chacun doit chercher par lui-même la façon dont il peut devenir heureux ⁸. »

Ainsi, pour Freud la religion est un obstacle au questionnement individuel, au sens de la vie pour chacun. Je poursuis sa lecture :

« La religion porte préjudice à ce jeu d'adaptation et de sélection en imposant uniformément à tous ses propres voies pour parvenir au bonheur et à l'immunité contre la souffrance. Sa technique consiste à rabaisser la valeur de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel, démarches qui ont pour postulat l'intimidation de l'intelligence. À ce prix, en fixant de force ses adeptes à un infantilisme psychique et en leur faisant partager un délire collectif, la religion réussit à épargner à quantité d'êtres humains une

névrose individuelle, mais c'est à peu près tout. Il y a, nous l'avons dit, quantité de chemins pour conduire au bonheur, tel du moins qu'il est accessible aux hommes ; mais il n'en est point qui y mène à coup sûr. La religion elle-même peut ne pas tenir sa promesse. Quand le croyant se voit en définitive contraint d'invoquer les "voies insondables de Dieu", il avoue implicitement que, dans sa souffrance, il ne lui reste, en guise de dernières et uniques consolation et joie, qu'à se soumettre sans condition. Et s'il est prêt à le faire, il aurait pu sans doute s'épargner ce détour ⁹. »

Que nous apporte Freud dans sa réflexion ? Premièrement, que la visée de la religion est l'uniformisation de l'individu. On comprend mieux ainsi la notion de pasteur, de pastorale, servant à conduire les moutons et à aller rechercher la brebis égarée. Or pour uniformiser il faut au maximum réduire toute réflexion personnelle. La religion est un guide qui fait office de Vérité, je pense que c'est à ce propos que Freud utilise le terme « intimidation de l'intelligence ». Que penser également de cette idée d'« épargner à quantité d'êtres humains une névrose individuelle » ? Pour Freud, la névrose se fonde sur la perte de l'objet de satisfaction primordiale, le sujet névrosé doit alors construire autour de cette perte. La religion se dit être en mesure de parer à cette perte en ravalant la valeur de la vie terrestre par la promesse de lendemains qui chantent. Vous souffrez, c'est le prix à payer pour accéder au bonheur éternel. La religion c'est l'acceptation masochiste du symptôme, non pas le questionnement du symptôme qui peut aboutir sur un « peut-être que je pourrais en faire quelque chose », mais la résignation devant l'inévitable. Freud insiste même sur le fait qu'une résignation à l'extrême, que j'interprète pour ma part comme un consentement à se faire objet de la jouissance d'un Autre, car telle est sa volonté, libérerait l'homme de la souffrance.

Freud traitait les religions de délires collectifs dans le sens où il percevait chez les croyants des contradictions avec la réalité mais surtout une inaccessibilité à la critique et donc au questionnement. Les constructions religieuses ont pour fonction de consoler imaginativement la condition de l'être humain.

À ce titre, la religion peut donc constituer ou soutenir la pathologie du sujet dans le sens où elle peut faire symptôme. Et qu'est-ce que le symptôme hormis une solution bricolée par le sujet afin de répondre à l'énigme de la vie (le réel) et au fameux désir de l'Autre ?

C'est grâce à cette notion de symptôme que je vais pouvoir enchaîner sur la conception lacanienne de la religion. D'ailleurs Lacan dira : « La religion c'est un symptôme. Tout le monde est religieux même les athées ¹⁰. » Le statut de Dieu va évoluer au fur et à mesure de l'enseignement de Lacan,

par le passage du Père symbolique au Père réel. Le Dieu de Freud est Dieu le Père de la horde : tout d'abord une position d'exception non soumise à la fonction phallique, ensuite un père qui ne subsiste que dans le Nom, donc un père comme fonction, et enfin une fonction surmoïque. La place de Dieu pour Freud reste coincée à la fonction de l'Œdipe, avec comme agent un père castrateur, interdicteur de jouissance. La métaphore paternelle de Lacan peut être considérée comme la réinterprétation de l'Œdipe freudien, à ceci près qu'en introduisant le phallus à la place de l'organe, Lacan pose la castration comme une opération de signifiant qui ne suppose aucun père castrateur.

Pour Lacan, la question du Père s'est d'emblée construite en référence à la religion et à la place de Dieu. Le Nom-du-Père vient de la religion, Lacan le définit en 1958 de façon très claire :

« [...] l'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom-du-Père ¹¹. »

En inscrivant la psychanalyse comme pratique opérant à partir de la fonction de la parole dans le champ du langage, Lacan pose le symbolique comme l'articulation signifiante de la parenté. Or ce champ symbolique est régi par un principe, le Nom-du-Père : « C'est dans le Nom-du-Père qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des historiques, identifie sa personne à la figure de la loi ¹². »

Pour le Lacan des années 1960, le Nom-du-Père sonne comme un principe de réponse, principe qui vient boucher le trou de la structure par un complément fait d'amour et de sens. Nous pourrions donc y voir une exacte similitude avec ce que propose la religion comme possibilité de réponse. Le mot religion vient du mot latin *religare*, faire du lien. À la base de la société parce qu'elle détient le Savoir, c'est également la religion qui est au principe de l'Université, de par aussi la tradition du savoir détenu par les moines copistes. D'emblée la religion se pose en sujet supposé savoir et revendique avoir la réponse, là où la psychanalyse opère en fonction de semblant. C'est cette position de sujet supposé savoir qui permet une contingence entre religion et psychanalyse. Mais Lacan va dégager les principes propres à la religion dans le texte « La science et la vérité », je le cite :

« Le religieux laisse à Dieu la charge de la cause ; mais il en coupe là son propre accès à la Vérité. Aussi est-il amené à remettre à Dieu la cause de son désir, ce qui est proprement l'objet du sacrifice. Sa demande est soumise au désir supposé d'un Dieu qu'il faut dès lors séduire. Le jeu de l'amour entre par là ¹³. »

Lacan donne donc une définition de la religion : la vérité comme cause sous son aspect de cause finale. Il en dégager quelques principes propres à la religion. D'abord, la religion fondée sur « la dénégation de la vérité comme cause » implique que le sujet n'est plus responsable de ce qui lui arrive, puisqu'elle laisse à Dieu la charge de la cause et coupe ainsi pour elle-même son propre accès à la vérité qui n'est pas à rechercher. Ainsi, le sujet religieux se doit de remettre à Dieu la cause de son désir et donc devenir à ce titre l'objet de jouissance de l'Autre, l'objet du sacrifice. La religion place donc le sujet devant un Dieu qu'il faut séduire. Enfin, la question du savoir se traduisant par une méfiance à son endroit, la religion s'appuie également sur la culpabilité pour qui voudrait remettre en cause la vérité établie. L'absence de questionnement, en renvoyant aux théories de la fin du monde, place la vérité en ultime réponse : tout se saura à ce moment-là.

Ma question de départ trouve un début de réponse dans la dernière partie de l'enseignement de Lacan. La religion n'apparaîtrait-elle pas comme l'une des solutions inventées par le nœud ? La religion est symptomatique de la société, dans le sens où c'est une solution au réel, mais que faire d'un symptôme qui ne s'interroge pas ? Peut-il devenir *sinthome* avec sa fonction de nouage ^{RSI} ?

Patrick Valas parle d'un nœud borroméen lévogyre – sens inverse :

« La religion procède d'un nœud borroméen lévogyre, elle réalise par l'incarnation christique de la parole du Saint-Esprit, la signification du désir d'un Dieu notre père imaginaire qui êtes aux cieux. [...] ^{RSI} pour la religion, qui réalise ce qui du symbolique peut s'imaginer : Dieu ek-siste (Réel), trouve sa réalisation dans la présence du Christ. La religion donne sens (Symbolique) à ce réel lequel sens s'inscrit en représentations imbéciles sur le corps (imaginaire) avec la prolifération des symptômes comme événements de corps pour le sujet ¹⁴. »

La religion donne donc le sens du symptôme, c'est à ce titre qu'elle est *sinthomatique*.

« *A contrario* la psychanalyse procède d'un nouage ^{IRS} : le sujet réel n'est plus seulement le sujet du signifiant, il lui faut donc imaginer, inventer (I), ce qui du Réel (R) du symptôme, peut se symboliser (S). Pour Lacan, imaginer pour un sujet signifie qu'il invente le savoir et la vérité d'une touche de réel, qui ek-siste au symbolique en étant hors signifiant, d'où l'absence d'une vérité qui pourrait se dire toute. Le savoir de la psychanalyse est un savoir parlé donc en manque structural de conclusion. La parole creuse le trou et c'est de ce trou que sortent les prophètes religieux ¹⁵. »

L'incomplétude structurelle de l'homme est à l'origine de la demande de sens. Ce qui fait lien social, ce n'est pas le sens, c'est le refoulement de

l'incomplétude. Le lien social est basé sur le déni de notre propre incomplétude, car elle est source de souffrance. Ce mal-être de structure est pris en charge par la religion.

La religion fournit l'explication, le sens (d'ailleurs le verbe théoriser vient de *théos*, dieu en grec) à la question « Qu'est-ce que je fous là ? », question que l'on peut placer au centre de la pratique analytique, si tant est que le psychanalyste, lui, se tait alors que le discours religieux donne sa réponse. Le sujet en analyse va lui aussi donner ses réponses, mais il va les construire en reconstruisant son histoire autour d'un point de réel. En déniaut le réel, par la volonté divine, la religion dénie le sujet.

Aujourd'hui nous assistons à une montée en puissance du fanatisme religieux, mais d'un autre côté ce fanatisme religieux est indissociable de la civilisation. On en viendrait presque à oublier que la séparation de l'Église et de l'État en France date de 1905 à l'initiative d'un député républicain, Aristide Briand. Et que penser lorsqu'on se remémore les croisades, la découverte du Nouveau Monde et ses campagnes d'évangélisation ? Si la religion prône le tout universel régi par un seul Dieu, nous savons que pour qu'un ensemble existe il lui faut définir au moins un élément extérieur à lui, d'où le statut indispensable de l'infidèle ou du mécréant. La religion est faite de façon à éviter tout questionnement... La seule chose permise si je peux le dire ainsi est le doute, c'est aussi pour cela que tous les religieux ne sont pas psychotiques. Mais il est facile de répondre au doute comme une mise à l'épreuve de Dieu.

Tout de même, la religion est commode pour le névrosé, c'est la facilité de remettre sa vie à la volonté d'un grand Autre qui lui sait où il veut nous mener. La position de celui qui sait fascine le névrosé ; ainsi, perdre sa subjectivité serait peut-être ne rien vouloir savoir de son symptôme, un refus du singulier pour s'imaginer « être comme tout le monde », entrer dans la logique universelle telle que se définit le cogito de Descartes : si je pense j'existe en toute certitude. La raison est l'envers du doute, et la raison est garantie en dernière instance par Dieu. La religion promeut la certitude, Freud lui donne le terme de délire, or comme je le répète tous les croyants ne sont pas psychotiques, seul le fanatisme est à mon sens le versant délirant de la religion.

Le névrosé rêve d'un monde sans symptôme, le bonheur, cela doit être ça, le *sans-symptôme*. Le religieux lui n'est pas sans symptôme, il se dit simplement qu'il représente la condition inexorable pour accéder au bonheur, la vie après la mort, qui n'est pas du ressort du terrestre. Toute idéologie repose sur le plus-de-jouir qu'elle conditionne, qu'elle promet à

son issue. Retrouver le paradis perdu, c'est en termes lacaniens la promesse faite de retrouver l'objet *a* ; ainsi toute croyance est-elle liée à la question de la jouissance. Or, chez l'être humain, la conjonction entre savoir et jouissance ne se fait pas : là où je jouis je ne sais pas sauf dans l'inconscient. En revanche, Dieu est là où nous autres êtres humains en sommes privés, ce qui fait dire à Lacan dans son *Séminaire XI* : « Dieu est inconscient. » Dieu est alors une fonction à laquelle nous affectons le jouir qui nous échappe.


Plusieurs choses pour conclure mon travail. La première serait l'idée du titre suivant : « La religion du possible symptôme à l'impossible sinthome ? » Ce titre ouvre la question de la structure de chaque sujet dans son rapport à la religion. En effet, dans la névrose, la religion, en tant que réponse au trou de la structure, peut venir nouer les trois registres R, S, I et ainsi faire office de symptôme. Dans la psychose, ces trois registres sont libres, ce qui peut les lier est la possibilité du sujet de construire une suppléance, qui deviendra alors sinthome. La religion peut-elle faire office de sinthome ? Peut-être par une réinterprétation des textes ou la conviction délirante d'être investi d'une mission divine.


La question, le sens, l'amour sont au cœur de l'être humain. La religion, à opérer du côté de la réponse, a pour but de garantir un ordre et le contrôle des pulsions. Pour un névrosé, la religion peut faire office de symptôme... sauf si celui-ci devient analysable. Alors il est fort à parier pour l'athéisme, qui pour Lacan, je le rappelle, n'est pas la fin des croyances, mais la fin des croyances mythiques. Être athée, c'est réussir à éliminer le fantasme du tout-puissant, qu'il soit Père ou Dieu, peut-être pour croire à La femme... qui elle n'existe pas.


Je terminerai par cette citation de Paul Thibaud, philosophe et ancien directeur de la revue *Esprit* :


« Il y a toujours dans la religion et en particulier dans le christianisme une pente à l'ineptie de conclure, pour reprendre le mot de Flaubert, c'est-à-dire d'avoir le dernier mot et de confondre la route avec l'arrivée. Penser pouvoir conclure d'avance est le péché spirituel le plus fréquent du christianisme, ça engendre des dogmatismes et des inhumanités. Prendre la place de Dieu est le péché des religions. »


Mots-clés : religion, vérité, castration, symptôme.


* Intervention au séminaire « La psychanalyse face au malaise actuel de la civilisation », Rennes, 2013-2014.


1. P. Legendre, « Le recours à Dieu », *Revue critique*, n° 392, Paris, Éditions de Minuit, 1980. En lecture sur le site de P. Valas.

2. J. Derrida, *La Religion*, séminaire de Capri, Paris, Seuil, 1996, p. 39.


3. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 15-16.


4. *Ibid.*, p. 17.


5. *Ibid.*, p. 19.


6. *Ibid.*, p. 27.


7. *Ibid.*


8. *Ibid.*, p. 30.


9. *Ibid.*, p. 31.

10. J. Lacan, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976.

11. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 556.

12. J. Lacan, « Fonction de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits, op. cit.*, p. 278.

13. J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits, op. cit.*, p. 872.

14. P. Valas, « Dieu le retour ? », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 8, *Psychanalyse et religion*, EPFCL, 2010, p. 99.

15. *Ibid.*

AUTRE TEXTE

Anne-Marie Combres

Dire... pas sans corps *

Je remercie Sylvette Maugard et ses compagnes de cartel de leur invitation à parler ici avec vous sur ce thème, et travailler ensemble. Je dis bien « travailler ensemble », parce que je ne suis pas venue faire un cours, ni tout à fait une conférence au sens courant du terme.

C'est à ma rencontre avec une offre de travail de Vicky Estevez que je dois de m'être penchée sur le sens du mot « conférence ». En effet, elle m'avait invitée pour une série de trois dites « conférences articulées », tout en me demandant de ne pas venir avec un texte écrit que je lirais... Exercice difficile mais stimulant aussi, bien sûr ! Cependant, comme elle avait intitulé ces rencontres « conférences », j'ai ouvert mon dictionnaire, qui m'a indiqué qu'il s'agit d'une « discussion en commun sur un sujet précis ». C'est donc cette discussion que je propose, et je serais prête à souhaiter qu'au lieu de « conférence publique de X », on annonce plutôt « conférence du public avec X ». Je vous invite donc à ce déplacement.

Nous sommes donc réunis ici en corps, ces corps dont on entend parfois dire que la psychanalyse ne s'occupe pas et qu'il faudrait, à côté de l'analyse, ou à sa place, avoir recours à des techniques et des thérapies corporelles. Que la psychanalyse ne s'occupe pas du corps, il faut ne pas avoir lu Freud, ni Lacan – ou bien très mal – pour le croire !

Dire...

Peut-être faut-il d'abord, afin d'expliquer mon titre, essayer de préciser ce dont il est question quand on parle du « dire ».

Lacan, dans « L'Étourdit », déduit de l'ensemble du travail de Freud, et de ses écrits, la phrase que tout le monde connaît pour l'avoir entendue une fois ou l'autre : « Il n'y a pas de rapport sexuel » ; pas de rapport sexuel qui puisse s'écrire, donc rien qui puisse établir une relation entre deux partenaires quant à leur jouissance. C'est une assertion de Lacan qu'il produit à partir des dits de Freud ; ce n'est pas une phrase que Freud aurait dite ou écrite. Elle n'est donc pas énoncée par lui, ce sont ses dits qui ont permis

à Lacan de la prononcer. Je note d'ailleurs au passage que nous n'avons connaissance des dits de Freud que par ses écrits. Et que si nous leur donnons le statut de dits, c'est parce que ses écrits sont adressés : aux analystes qui lui étaient contemporains mais aussi à tous ses lecteurs potentiels à venir, dont nous sommes.

Je rappelle également cette assertion de Lacan qu'il place au début de ce texte de 1972 : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit, dans ce qui s'entend. » C'est aussi la condition pour que quelque chose de la vérité vienne au jour : « Pour qu'un dit soit vrai, encore faut-il qu'on le dise, que dire il y en ait », « le dit ne va pas sans dire » et « le dire se démontre, et d'échapper au dit ¹ ».

En quoi le dire se démontre-t-il ? Lacan le spécifie d'un « dire que non », mais « dire que non » à quoi ? Il s'agit de « dire que non » au sens, mais pas par le moyen de la négation, ni de la contradiction, ni de la correction, « c'est une réponse » nous dit-il, réponse qui n'est pas nécessairement énoncée, « plutôt du côté d'un dire silencieux ».

Nous avons donc là deux versants du dire qui opèrent dans l'expérience de la cure, où on a deux discours en présence : le discours de l'analyste et le discours de l'analysant, qui est le discours hystérique – ce qui ne recouvre pas ce qu'on appelle hystérique dans la vie courante, mais concerne l'hystérisation du discours.

Le sujet supposé savoir est mis en fonction à l'entrée de la cure – formation tierce entre l'analysant et l'analyste, même si pendant un temps de la cure, c'est la place assignée à l'analyste par l'analysant...

Pour l'analyste, celui qui sait, c'est l'analysant, dans le sens où un savoir est déjà là, que l'expérience analytique va lui permettre de faire émerger, non pas en expliquant ce que veut dire telle ou telle chose, mais du fait même de le dire. Chacun qui a ne serait-ce qu'un bout d'expérience a pu en avoir un aperçu :

- que ce soit par un lapsus qui révèle ce qui n'était pas su ;
- que ce soit par une équivoque qui vient introduire une autre dimension que celle qu'on voulait exprimer ;
- que ce soit par une parole qui se dit sans qu'on ait voulu la dire...

C'est ce qui échappe, ce qui dépasse l'intention du sujet, le « ce n'est pas ce que je veux dire ! »... Non, bien sûr, mais c'est ce que tu as dit !

Mais, pour que cela ait lieu et que le sujet puisse en tirer les conséquences, il aura fallu un corps pour le dire et un corps pour l'entendre.

C'est aussi ce sur quoi Lacan insistera à la fin de son enseignement. Après avoir parlé de l'analyse comme pratique de bavardage, il insiste sur le fait que « l'analyse a des conséquences : elle dit quelque chose. Qu'est-ce que ça veut dire : "dire" ? "Dire" a quelque chose à faire avec le temps ² »... « Dire est autre chose que parler. L'analysant parle, il fait de la poésie. Il fait de la poésie quand il y arrive – c'est peu fréquent – mais il est *art* ³. »

Un corps ?

Un corps, on l'a, on ne l'est pas, il n'y a qu'à entendre dans le langage courant pour le vérifier. Dans le langage courant, et dans les multiples formes de thérapie dites corporelles proposées, on peut l'entendre. Tout se passe comme si corps et esprit étaient deux entités distinctes. Cette idée sous-tendait déjà la question que posait l'anthropologue et missionnaire Maurice Leenhardt, au début du ^{xx}^e siècle, au sage canaque Boesoou ⁴. Il lui demandait si ce qu'il avait apporté par son enseignement ne serait pas la notion d'esprit. À quoi Boesoou aurait répondu que les Canaques de Nouvelle-Calédonie connaissaient déjà l'esprit et vivaient selon lui, et qu'au contraire ce qui leur avait été apporté, c'était le corps, indiquant par là que cette distinction n'était pas opérante pour eux.

En 1975, Lacan évoque d'ailleurs le symptôme comme « événement de corps »... et ce n'est pas pour rien qu'un de ses derniers séminaires porte le titre *Encore*, avec toute l'équivoque qui invite à entendre le corps dans ce titre. Il y apporte des éléments nouveaux sur la question.

Dans ses derniers séminaires, Lacan va remplacer la notion de sujet par celle de « parlêtre », mettant ainsi en avant la prise du sujet dans le langage et les trois dimensions de la structure : « Il faut qu'il y ait de l'au-moins-trois pour que parler et être se conjoignent, la structure exigeant en outre, pour être spécifiée, un quatrième terme qui réintroduise du distinct entre les trois, le *sinthome* ⁵. » Pour avoir un corps, il faut que le nœud borroméen soit en place, avec nouage donc de la jouissance du sens, de la jouissance phallique (hors corps puisque déterminée par le langage) et de la jouissance Autre (hors langage).

Avec la prise en considération du nouage, la clinique peut s'orienter différemment, ainsi la fonction du père est-elle complètement détachée de toutes les figures du père de famille pour se centrer sur la fonction de nomination ; le père, c'est ce qui nomme...

Pourquoi Lacan en vient-il à utiliser ce terme de parlêtre qui conjoint les deux dimensions de la parole et du corps ? Ce terme est introduit dans la conférence « Joyce le symptôme II » : « [...] il faut maintenir que l'homme ait

un corps, soit qu'il parle avec son corps, qu'il parlêtre de nature ⁶. » « Parler avec », est-ce que c'est tout à fait « mon corps me parle », « il me dit de m'arrêter, qu'il en a assez, etc. » ? « Avec » signifie au moyen de, dans le sens où c'est ce qui permet de parler, mais désigne aussi l'interlocuteur possible.

Ce rapport de cet être parlant avec son corps, c'est ainsi que Lacan définit la jouissance – « car il n'y a pas d'autre définition possible de la jouissance – personne ne semble s'être aperçu que c'est à ce niveau-là qu'est la question. Qu'est-ce qui, dans l'espèce animale, jouit de son corps ⁷ ». « Pour jouir il faut un corps ⁸. »

Ce corps, « c'est le langage qui le lui décerne, au point qu'il ne serait pas, faute d'en pouvoir parler ⁹ ». Le terme « décerner » signifie : décréter, ordonner juridiquement. C'est donc un terme fort, qui relève du symbolique. Mais on peut aussi entendre l'équivoque de « décerner » au sens où on ne le cerne pas tout à fait...

Il faut donc une incorporation du corps du symbolique pour que le corps vienne à ex-sister.

Colette Soler relève que, des pulsions au symptôme, il y a la fonction d'un dire premier : pour les pulsions, c'est le dire de la demande de l'Autre qui découpe sur le corps les zones érogènes ; pour le symptôme, les mots de *lalangue* portée par le désir des parents. Elle rappelle aussi dans son cours *Ce qui reste de l'enfance* ¹⁰ que la mère, en apprenant à parler à l'enfant, ne lui apprend « pas seulement à jaspiner ». Au-delà de la grammaire et la syntaxe, « dans le discours de la demande qui les porte, elle a des effets d'inconscient, c'est-à-dire qu'elle lui apprend à parler [...] avec son corps, par la résonnance pulsionnelle, écho dans le corps de ses offres ».

Est-ce pour cela que Lacan souligne que c'est aussi ce dont il s'agit dans la cure, à savoir cette rencontre de corps ? « Parce que, quand quelqu'un vient me voir dans mon cabinet pour la première fois et que je scande notre entrée dans l'affaire de quelques entretiens préliminaires, ce qui est important c'est ça, c'est la confrontation de corps. C'est justement parce que c'est de là que ça part, cette rencontre de corps, qu'à partir du moment où on entre dans le discours analytique, il n'en sera plus question ¹¹. »

Il ne sera plus question de cette rencontre, mais la question du corps reste essentielle. En effet, « de quoi nous avons peur ? Ça ne veut pas simplement dire : à partir de quoi avons-nous peur ? De quoi avons-nous peur ? De notre corps. C'est ce que manifeste ce phénomène curieux sur quoi j'ai fait un séminaire toute une année et que j'ai dénommé de l'angoisse. L'angoisse, c'est justement quelque chose qui se situe ailleurs dans notre

corps, c'est le sentiment qui surgit de ce soupçon qui nous vient de nous réduire à notre corps ¹² ».

Hélène Cixous, dans *Le Rire de la Méduse*, invitant les femmes à se mettre à l'écriture, s'adressait à elles de la façon suivante : « Il faut que ton corps se fasse entendre », parce que « à censurer le corps on censure du même coup le souffle, la parole ». Pour elle, l'acte d'écrire permettra « cet affranchissement du texte merveilleux d'elle-même qu'il lui faut d'urgence apprendre à parler ¹³ ». Que le corps se fasse entendre résonne de deux façons, dans ce texte : il s'agit de lui redonner sa place et d'en faire entendre les singularités, mais cela évoque aussi le « se faire » de la pulsion, entendre étant ici aussi dans le sens actif.

Le corps à l'œuvre

Atiq Rahimi est l'auteur du roman *Syngué sabour*, dans lequel une femme, commençant à parler, prend conscience de son corps. Par ailleurs, il témoigne, dans son dernier livre *La Ballade du calame*, de la manière dont un geste lui a permis de retrouver la voie de l'écriture qu'il pensait perdue. Je n'avais pas repéré immédiatement que le mot ballade était écrit avec deux « l » et donc n'évoquait pas la promenade, mais à la fois la danse et la chanson qui l'accompagne. Nous sommes donc invités à suivre cette danse et sa chanson.

Atiq Rahimi y accède dans un moment où il doit écrire sur l'exil ; il est devant son écritoire et, dit-il, « le verbe est absent ». Il a devant lui une série de photos et de reproductions picturales – qu'il a collectées – d'êtres en errance, afin de rédiger le texte demandé par son editrice.

Il cite alors Ovide : « L'exil, c'est laisser son corps derrière soi », ajoutant « et avec son corps, ses mots, ses secrets, ses gestes, son regard, sa joie ¹⁴ ». Ces êtres lui rappellent ses propres blessures, mais il manque une image qui le hante. C'est alors que la blancheur de la feuille devant lui résonne dans son souvenir, lui rappelant l'image de l'exil qui le concerne lui seul, et qui ne figure pas dans celles qui sont accrochées au mur. C'est le paysage de neige sur lequel il s'est retourné quand il a franchi la frontière de l'Afghanistan qu'il quittait... L'angoisse qu'il a éprouvée alors ne l'a pas lâché, elle est, dit-il, « telle quelle ». « À peine ai-je franchi la frontière que le vide m'aspire. C'est le vertige de l'exil, murmurai-je au tréfonds de moi-même. Je n'avais plus ni ma terre sous le pied, ni ma famille dans les bras, ni mon identité dans la besace. Rien ¹⁵. »

Sa main s'empare alors d'une plume et trace un trait sur la feuille blanche, un trait qui ne ressemble à rien mais qui le ramène à la sensation

physique de son apprentissage de l'écriture à l'aide du calame alors qu'enfant il devait tracer la première lettre sacrée : l'*alef* – sacrée parce que première lettre du nom d'Allah –, lettre divine mais « dotée des parties corporelles de l'homme ». Ce qui l'amène à dire : « Qui sommes-nous dans ce monde sinueux ? Rien qu'un *alef* errant, démuné de tout. »

C'est donc devant le silence et l'impuissance dans lesquels il était qu'un geste, donc la mise en jeu du corps, le sort de son inhibition et l'amène à dire ce qu'a été pour lui l'exil, articulant cette expérience à ce qu'était son enfance.

Il relate d'ailleurs un souvenir en rapport direct avec les mots et la lettre : sa mère en avait peur car elle y croyait. Lorsqu'elle trouvait quelque talisman jugé maléfique écrit par sa belle-mère, elle plaçait le texte écrit qui en était le support dans un verre d'eau afin d'en dissoudre les lettres. Parfois aussi, elle leur faisait boire l'eau dans laquelle elle avait placé des versets du Coran écrits au safran par leur père pour les protéger.

Son texte est illustré avec ce qu'il appelle des *callimorphies*, néologisme dont il dit que c'est « la danse du corps sur la musique des lettres ». Mais ce sont des corps qu'il ne sait pas achever, alors, dit-il, il les « inachève », considérant l'inachèvement non comme une imperfection, mais plutôt comme son contraire. Cela me paraît résonner avec ce dont Camila Vidal a témoigné à Toulouse à propos du brouillard.

Corps de lettres

Le superbe musée de la petite ville catalane de Céret a rassemblé cet été des œuvres magnifiques de l'artiste catalan Jaume Plensa, dont le nom consonne à une lettre près avec le thème de son exposition : « Silence de la pensée ».

Une des salles est consacrée à des silhouettes métalliques – comme des girouettes – grandeur nature, autour desquelles on peut circuler afin de lire les oriflammes qui sortent de leur tête et où sont inscrits des textes d'écrivains chers à cet artiste : ce sont messages qu'il veut nous transmettre. Ici le corps parle et dit quelque chose ; c'est à l'énoncé qu'on s'intéresse et l'opération de son déchiffrement mobilise d'ailleurs notre corps et nous oblige à quelques contorsions.

Une autre salle – une des plus intéressantes à mon sens – comprend des formes humaines suspendues à notre hauteur (alors que les précédentes sont placées à notre niveau), légèrement surélevées par rapport au sol. Ces formes sont constituées d'un assemblage de lettres provenant de tous les alphabets du monde et il faut s'approcher pour les repérer, oubliant la forme

qu'elles constituent. Les lettres font la surface et les contours du corps. À la différence aussi des grandes sculptures en basalte et bronze placées en différents lieux, visages aux yeux clos dont on peut faire le tour, dans ces êtres-lettres quelque chose nous fait défaut, réduisant la consistance du corps à sa seule enveloppe lettrée. Ce contraste voulu entre la présence massive des grands visages et la légèreté des corps ne laisse pas indifférent.

J'avais fait un travail l'an passé sur les textes de Clarice Lispector, écrivaine brésilienne, que j'avais intitulé « Corps de lettres » ; le travail de Plensa avec ses *Talking Continents* rejoint cette idée, et je le penserai bien comme une illustration de *lalangue* s'il n'y manquait la modulation, puisque le texte importe peu ; seules les lettres marquent, constituent le corps. En mai 1997, d'ailleurs, Jaume Plensa écrivait :

« Le silence est désir, songe, aspiration, quelque chose de si inconnu et si inaccessible que nous ne pouvons que l'imaginer.

Nous parlons beaucoup du silence : une maison silencieuse, la quiétude et le silence d'un paysage, le silence d'un hôpital ou d'une église, le silence de la nuit...

Pourtant, ces silences-là ne sont pas réels.

Notre silence est un murmure.

Des murmures comme des ponts entre le son et le silence, entre ce que nous connaissons et ce que nous désirons.

Aussitôt que tout est calme et silencieux, quand nous croyons avoir atteint le silence, nous découvrons que quelque chose s'interpose, quelque chose d'aussi proche et familier que notre propre corps. Notre corps bruyant.

[...]

Peut-être qu'une pensée n'est qu'un autre des murmures de notre corps, et que notre corps n'est qu'un autre des murmures de la vie.

Je vous invite à écouter ces murmures.

Je vous invite à imaginer le silence ¹⁶. »

Lacan nous rappelait aussi que c'est avec des mots que l'on pense ! Le silence de l'analyste n'est-il pas aussi parfois ce qui permet d'écouter, d'entendre et de dire ce qui jusque-là restait murmure intérieur ?

Dans l'art contemporain le corps n'est pas toujours traité de cette manière. Des artistes sont passés de la représentation du corps à l'utilisation du corps comme instrument : ainsi Yves Klein avec les corps de femmes servant de pinceaux. Pensez aussi aux performances d'Orlan, qui qualifie son corps de « matière d'être » en voulant le faire échapper aux diktats du corps social et à tous les impératifs qui déterminent la représentation, la forme du corps, son habillage, etc.

Tous les artistes ne sont pas dans cette voie : je pense entre autres au sculpteur Marc Petit qui me disait – et nous en avons extrait le titre de son entretien paru dans *L'en-je lacanien* – qu'il s'agissait pour lui de « donner du corps au vide ».

Passe en corps

Pascal Quignard, dans un entretien sur France Culture, indiquait combien il avait été touché, physiquement, tout petit, lorsqu'il écoutait l'orgue familial ; cette musique l'envahissait et il disait combien il avait pu en être affecté, sans recours qu'il était alors. De même, il évoque son mutisme après le départ subit de la jeune Allemande qui s'était occupée de lui dans sa toute petite enfance, et qu'il appelait Mutti :

« La langue fut d'abord engloutie.

Et la faim disparut.

Et le désir.

Langue engloutie comme si un trou se trouvait là dans la terre, où se cachait la vie. »


Voici un extrait de Pascal Quignard : « André Auscher [son analyste], un jour, durant huit ans de patience, entendit une intonation allemande errant dans le fond de ma voix qui le surprit car elle ne correspondait en rien à ce que je relatais de ma vie. C'est lui qui fit remonter Cäcilia Müller en moi, si terrée, si enterrée, parce que j'avais égaré son souvenir pour poursuivre. Elle s'était enfouie comme elle s'était enfuie : d'un coup ¹⁷. » Marie-José Latour en parle ainsi : « La psychanalyse lui [...] permettra de renouer avec la langue qui était "devenue sans vie" car parfois la langue cesse d'être maternelle et laisse suinter à la surface de sa peau les moments terrifiés des premières violences et il faut œuvrer pour que le vivant résonne encore dans la langue maternelle. La musique n'y a pas suffi. Elle n'a pas suffi à affronter l'à-pic vertigineux sur l'étendue du bruit insensé de *lalangue* ¹⁸. »




















Ce bruit insensé de *lalangue*, plusieurs des témoignages des AE de notre école en font état – moments d'affrontement avec le réel de *lalangue* dans leur cure. J'évoquerai ici celui de Nadine Cordova-Naitali à propos d'une expression surgie et dont elle se demandait même qui l'avait dit :

« Ce moment fracassant a été au cœur même de ce qui a fait surprise dans ma cure, et qui en a annoncé le terme. [...] La surprise, c'est quand c'est sorti de ma bouche, quand ça m'a traversée, c'est quand cette rencontre du singulier et de l'histoire s'est manifestée dans une qualité de signifiant que je ne connaissais pas. [...] Et "*témoigner*", Lacan l'a aussi utilisé dans le *Séminaire III* quand il parle des psychoses. *Testis*, trouve-t-on à l'origine de

témoigner : “Lorsqu’on témoigne, on témoigne sur ses couilles”, dit Lacan, c’est-à-dire sur du corps. *Témoigner*, c’est être témoin d’un réel, de ce qui ne s’interprète pas, de ce qui s’éprouve, dont on peut juste dire : ça s’est passé¹⁹. »

Mots-clés : corps, dire, littérature, jouissance, parlêtre, exil, témoin.

*  Ce texte est une « reprise » (action de raccommorder une étoffe déchirée ou coupée) à partir des fragments d’une intervention à Carcassonne le 10 octobre 2015.

1.  J. Lacan, « L’étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 5.
2.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.
3.  *Ibid.*, leçon du 20 décembre 1977.
4.  Cette réponse ouvrait des questions sur « Qu’est-ce qu’un corps ? », titre d’une exposition au Musée du quai Branly il y a quelques années. Catalogue d’exposition *Qu’est-ce qu’un corps ?*, Paris, Flammarion, Musée du quai Branly, 2006-2007.
5.  M. Bousseyroux, « Variétés différentiables de la psychose. La schizophrénie. La paranoïa », *Mensuel*, n° 2, Paris, EPFCL, mais dont on retrouve l’essentiel dans le séminaire 2004-2005, *Clinique des psychoses*.
6.  J. Lacan, « Joyce le symptôme II », dans *Joyce avec Lacan*, sous la direction de Jacques Aubert, Paris, Navarin, 1987, p. 32.
7.  J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, inédit.
8.  *Ibid.*
9.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
10.  C. Soler, *Ce qui reste de l’enfance*, cours 2012-2013, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2013.
11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, leçon du 21 janvier 1972.
12.  J. Lacan, *La Troisième*, inédit.
13.  H. Cixous, *Le Rire de la Méduse*, Paris, Galilée, 2010, p. 45-46.
14.  A. Rahimi, *La Ballade du calame*, Paris, L’iconoclaste, 2015, p. 11.
15.  *Ibid.*, p. 15.
16.  J. Plensa, *Pistoia*, mai 1997.
17.  P. Quignard, *Lycophon et Zétès*, Paris, Poésie Gallimard, 2010, p. 165-166.
18.  M.-J. Latour, « L’apparement à un pouâte, une voie compliquée », *L’En-je lacanien*, n° 21, Toulouse, Érès, 2014, p. 74.
19.  N. Cordova-Naïtali, « Autour de ce que la passe peut enseigner sur les “effets” d’une analyse », *Mensuel*, n° 97, Paris, EPFCL, mai 2015, p. 45-46.

IX^E RENDEZ-VOUS DE L'INTERNATIONALE DES FORUMS

Medellín 2016

Préludes

Silvia Migdalek

Épigraphe

« [...] le discours analytique, en tant que je l'ai défini comme lien social, de nos jours émergeant. Ce discours a une valeur historique à repérer. C'est vrai que ma voix est faible pour le soutenir, mais c'est peut-être tant mieux parce que si elle était plus forte, ben ! j'aurais peut-être en somme moins de chance de subsister ; je veux dire qu'il me paraît difficile, par toute l'histoire, que les liens sociaux jusqu'ici prévalents ne fassent pas taire toute voix faite pour soutenir un autre discours émergeant. C'est ce qu'on a toujours vu jusqu'ici et c'est pas parce qu'il n'y a plus d'Inquisition qu'il faut croire que les liens sociaux que j'ai définis, le discours du maître, le discours universitaire, voire le discours hystérico-diabolique, n'étoufferaient pas, si je puis dire, ce que je pourrais avoir de voix. Ceci dit, moi là-dedans, je suis sujet, je suis pris dans cette affaire parce que je me suis mis à exister comme analyste.

Ça ne veut pas dire du tout que je me crois une mission de vérité. Il y a eu des gens comme ça dans le passé, de tombés sur la tête. Pas de mission de vérité parce que la vérité, j'y insiste, ça ne peut pas se dire, ça ne peut que se mi-dire. Alors, réjouissons-nous que ma voix soit basse. »

J. Lacan, *R.S.I.*, leçon du 8 avril 1975.

Notre rencontre sera l'occasion de débattre et de réfléchir sur un thème d'importance cruciale pour l'avenir de la psychanalyse. Nous pourrions nous interroger à propos de la conjoncture contemporaine, du contexte dans lequel la pratique de la psychanalyse s'appuie « encore » comme discours dans la civilisation, discours dans lequel peut s'instituer, de façon contingente, un mode de lien social inédit, pour lequel la réalité n'offre pas de modèles, rencontre contingente d'un désir analysant avec le désir de l'analyste.

La psychanalyse est un savoir averti sur la pulsion de mort et cela est inclus dans le calcul que le lien analytique, en tant que social, propose au sujet. C'est également pour cela que nous pouvons dire que Lacan a appelé le discours analytique l'envers de la vie contemporaine.

Le lien proposé par la psychanalyse, avec sa particularité, son efficacité, est en concurrence avec les réponses, avec les remèdes de jouissance

de notre civilisation. Ce lien est en concurrence parce que, dans la psychanalyse, il s'agit d'une réponse qui non seulement ne voile pas le manque à être du sujet mais atteint aussi ce qu'il y a de plus vivant chez lui, sa jouissance, ses modalités singulières de satisfaction pulsionnelle, les affects énigmatiques, « affects qui sont ce qui résulte de la présence de *lalangue* en tant que, de savoir, elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l'être parlant supporte de savoir énoncé ¹ ».

La pratique de la psychanalyse est étroitement liée à ce qu'au sens large nous pouvons appeler « les pratiques culturelles » ; par conséquent, elle doit nécessairement se nourrir de la culture de son temps. J'ai la conviction que c'est le seul moyen de contribuer à notre temps, en clarifiant les ressorts qui sont en jeu dans la conformation de la subjectivité d'une époque. La pratique de la psychanalyse, le psychanalyste dans la ville, fait place à ce que s'installe l'Autre Scène, et de nombreux patients font référence à la gêne occasionnée par la question du partenaire : « De quoi as-tu parlé aujourd'hui dans ta séance d'analyse ? », gêne causée non seulement par l'intrusion de l'autre mais surtout par le fait qu'il est vraiment difficile d'en réaliser une narration-lien et de dire par quel labyrinthe de l'inconscient on a rôdé, toujours de façon hasardeuse... Certains patients disent qu'ils préfèrent marmonner tous seuls pendant un moment, sans voir personne ; d'autres se font chercher à la sortie de leur séance, pour chasser rapidement ses résonnances...


Nous pourrions nous poser la question suivante : quel lien social institue la pratique de la psychanalyse ? J'aimerais signaler une certaine nuance, comme un léger changement d'accent, dans ce que nous avons l'habitude d'entendre comme une injonction de Lacan, que la psychanalyse *devrait* rejoindre la subjectivité de son époque. J'aimerais introduire une nuance en orientant la question ainsi : de quelle manière la psychanalyse comme discours d'une époque a-t-elle une incidence sur la subjectivité de son temps ?

Il s'agira de penser, explorer, examiner et revoir les positions dans lesquelles se situent les protagonistes de l'expérience et de quelle manière cela produit l'efficacité clinique propre à la psychanalyse.

Pour conclure, je vais proposer à nos prochaines discussions de Medellín une de mes vieilles questions qui à mon avis nous conduit au thème choisi pour le IX^e Rendez-vous « Liaisons et déliaisons selon la clinique psychanalytique » : quelle cure dans la psychanalyse ?

Traduction : Vicky Estevez

Mots-clés : discours analytique et lien social, psychanalyse et conjoncture contemporaine, lien social promu par la psychanalyse, incidence de la psychanalyse dans la civilisation et la subjectivité de son temps.

-
1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 126-127.

Patricia Muñoz

Être immergés dans le bain du langage précipite le lien

« La photographie n'est ni une peinture ni... une photographie ; elle est un texte c'est-à-dire une méditation complexe, extrêmement complexe. »

Roland Barthes.

Pour mon prélude, je veux me servir autant du titre que de l'affiche de notre IX^e Rendez-vous international des Forums et de la V^e Rencontre d'École. Dans le titre « Liaisons et déliaisons selon la clinique psychanalytique », entre « Liaisons » et « déliaisons », il y a le y en espagnol ¹ (en italien et en portugais, c'est *e*, en français *et*, en anglais *and*). Le mot espagnol y est le epsilon grec, c'est une conjonction de coordination dont la fonction est d'unir, de lier. Ce y se réfère depuis le début au triskel que Lacan nous donne comme modèle réduit du nœud. Je crois que ce fut une rencontre heureuse.

Liaisons, nœud, déliaisons. Ce qui se noue ou se dénoue. Le triskel est une manière de symboliser le nœud borroméen, qui lie les trois consistances propres au parlant et qui est immergé dans le langage : symbolique, réel et imaginaire. Ce nœud permet au corps de se socialiser, d'entrer dans un lien social, de se convertir en corps civilisé. Il lie les semblants au réel, qui peut pourtant avoir des failles mais dont il est possible en analyse de faire des sutures et des épissures. « Le cœur, le centre du nœud ² », l'appelle Lacan.

Il y a une raison de structure au triskel : il ne peut y avoir de Dieu qui se soutienne s'il n'est triple. Pour cela, Lacan lui a donné une forme qu'il appelle « réel ». Le réel est trois parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel qui puisse s'écrire ; c'est le trou qui ouvre ce manque et qui est bouché par tout le langage, ce qui empêche que le sujet ait accès au réel. Lacan nous dira : « Le départ de tout nœud social se constitue, dis-je, du non-rapport sexuel comme trou. Pas de deux : au moins trois ³ [...] ». »

L'image de notre affiche est une photographie de Carlos Eugenio Tobón Franco qu'il a appelée « Pénétration ». Pénétrer a différentes acceptions : non seulement c'est « entrer » mais aussi « passer ». Le langage nous pénètre en nous immergeant ; mais cela peut aussi affecter très intensément, ce qui est une autre acception du mot « pénétrer ».

Mais « pénétration » signifie aussi « déchiffrer », « acuité », « esprit », ce qui nous renvoie à l'interprétation en psychanalyse, qui doit, pour Lacan, faire plus que donner du sens, qui doit produire des vagues. « La lignée nageait déjà dans le malentendu », nous dit Lacan, et les parents modèlent le sujet dans cette fonction de symbolisme, à travers la manière dont lui a été instillé un mode de parler.

La photographie capte un instant éphémère : l'impact contre une superficie d'eau qui la fait éclater en gouttes qui traversent, pénètrent cette superficie d'eau. Instant qui nous évoque les rencontres de *l'apparolé* par le langage ; moments de quelque chose d'entendu et non compris, moments très précoces du bain de langage qui permettent l'animation du corps de jouissance.

Dans la « Conférence à Genève », Lacan évoque chez l'enfant une espèce de passoire traversée par l'eau du langage, qui laisse au passage des détrit, des restes avec lesquels il jouera, avec lesquels il devra se débrouiller ensuite, parce qu'il est prématuré. Plus tard, à ces débris s'ajouteront les problèmes de ce qui va l'effrayer du fait de la coalescence de cette réalité sexuelle et du langage ⁴.

Et dans « Radiophonie », pour donner un exemple de la différence entre la chair et le corps, Lacan apporte la métaphore des nuées comme jouissance : « Des seules qu'empreint le signe à les négativer, montent, de ce que corps s'en séparent, les nuées, eaux supérieures, de leur jouissance ⁵ ». Il ajoute plus loin : « La nuée du langage [...] fait écriture. » Nous pouvons lire que les ruissellements qui laissent une trace, la trace métaphorique de l'écriture, la trace que laisse le langage, ces ruissellements se lient à quelque chose qui va au-delà de l'effet de la pluie mais que le parlant peut lire : l'impossibilité d'inscrire le rapport sexuel. Lacan utilise la possibilité que donne le français car les mots *lier* et *lire* comprennent les mêmes lettres. C'est du simple fait de parler que ce qui s'écrit et laisse une trace a à voir avec la solitude.







C'est à cause du langage que peuvent s'établir les liens sociaux entre les corps. Par le simple fait du langage se fonde le lien social, y compris les configurations de liaisons et de déliaisons entre les humains, qui supposent les trois dimensions : réel, symbolique et imaginaire. Comme nous le dit

Lacan dans le séminaire *R.S.I.*, avec les trois identifications de Freud, « il y a tout ce qu'il faut pour lire [son] nœud borroméen. C'est à savoir qu'il va jusqu'à désigner proprement la consistance comme telle ⁶ », comme nouage de l'imaginaire, du symbolique et du réel.

Nouage d'un minimum de trois de telle façon que si l'un se sépare les deux autres ne peuvent se maintenir ensemble. Le nœud borroméen est présent non seulement dans les structures cliniques et dans le symptôme, mais aussi dans le nouage différent qui se fait à la fin de la cure. Liaison, triskel, déliaison. C'est par la possibilité de nouer les trois registres que le sujet immergé dans le langage peut faire lien social avec la conséquence de jouissance et le non-rapport sexuel.

Traduction : Isabelle Cholloux.

Mots-clés : affiche, triskel, apparolé, pénétration, nuée, écriture.

-
1.  « Enlaces y desenlaces según la clínica psicoanalítica ».
 2.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 15 avril 1975.
 3.  *Ibid.*
 4.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985.
 5.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 409.
 6.  J. Lacan, *R.S.I.*, *op. cit.*

Bulletin d'abonnement

au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version : ☐ NUMÉRIQUE 30 €
☐ PAPIER 80 €

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

Rappel : la cotisation à l'EPFCL ou l'inscription à un collège clinique inclut l'abonnement à la **version numérique** du *Mensuel*.

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

- ☐ Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €
- ☐ Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €
- ☐ Prix spécial pour 5 numéros : 25 €
- ☐ Numéros spéciaux : 8 €
 - 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

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €
Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :
EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :
www.champlacanianfrance.net