

sommaire du n° 166, février 2023

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des <i>Écrits</i> »	
Sidi Askofaré	7
Patricia Dahan	19
■ D'un pôle à l'autre	
Bernard Nominé, Remaniement des jouissances à l'adolescence	27
Natacha Vellut, Il n'y a pas de religion du désir	37
Armando Cote, Le rêve de la paix et le réveil de la guerre	53
Pantchika Doffemont, Pourquoi, encore et toujours, la guerre ?	65
■ Journées nationales de l'EPFCL-France 2022	
« Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? »	
<i>Après-midis des cartels éphémères</i>	
Catherine Talabard, Ce rien qu'on paie cher en psychanalyse	75
Irène Tu Ton, Le prix d'un savoir	81
Laure Hermand-Schebat, Cher, chair, chère, chaire objet(s)	84
Élodie Valette, Se payer de mots	88
Vandine Taillandier, « ... ! »	91
■ Littérature et psychanalyse	
François Terral, Introduction à la lecture de <i>Samuel Beckett</i> , <i>l'art du nœud-dire</i> , de Bruno Geneste	95
Nicole Bousseyroux, Beckett, Nauman et Lacan	100
Dominique Marin, Réponses à Betty Milan au sujet de <i>Beckett avec Lacan</i>	104
■ Brèves	
Martine Menès, <i>La Passion de l'indifférence</i> Par Anne-Marie Combres	126
Michel Bousseyroux, <i>Psychanalyser le pas-comme-tout-le-monde</i> Par Marie-José Latour	127
■ III ^e Convention européenne de l'IF-EPFCL	
Journées de l'IF : <i>L'éthique de la singularité</i>	
<i>Prélude</i>	
Jean-Pierre Drapier, De la singularité à l'universel, et retour	130

Directrice de la publication

Natacha Vellut

Responsable de la rédaction

Bruno Geneste

Comité éditorial

Karim Barkati

Anne Castelbou-Branaa

Ahmed Djihoud

Pantchika Doffémont

Denys Gaudin

Isabelle Geneste

Céline Guégan-Casagrande

Adèle Jacquet-Lagrèze

Mélanie Jorba

Laurence Martin

Roger Mérian

Jean-Marie Quéré

Vandine Taillandier

Catherine Talabard

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Ouverture

Chères lectrices et chers lecteurs du *Mensuel*,

Oui, cette adresse, cette interpellation, est rédigée pour capter votre attention, vous faire signe, vous flatter, vous plaire, car que serait le *Mensuel* sans vous, les lecteurs, sans nous, les lecteurs ? Un texte ne naît texte, ne se nomme texte, que dans une situation de lecture.

Cette interpellation, dis-je, car la lecture, même silencieuse, même « dans la tête », est une affaire de voix. La lecture est un phénomène polyphonique, comme l'argumente le philosophe Peter Szendy dans un ouvrage récent titré *Pouvoirs de la lecture*. Je le cite : « Où toi, l'anagnoste, tu lis pour moi ce qui fut écrit par quelqu'un, elle ou lui – il y a au moins une voix supplémentaire qui, en principe, ne se laisse réduire à aucune des trois autres instances (je, tu, il ou elle). C'est la voix de l'impératif de lecture, celle qui énonce simplement : "lis ¹ !" » La lecture serait donc une quadrangulation, voix du lecteur dédoublé, voix de l'auteur, voix de l'impératif de lecture, cette voix de l'impératif de lecture qui n'est jamais aussi bien présentifiée que dans une adresse de l'auteur au lecteur.




L'anagnoste est l'esclave lecteur des temps antiques, celui auquel le maître ordonnait de lui lire. Selon Peter Szendy, il persisterait en chaque lecteur sous la forme d'une voix intérieure, ce que le langage scientifique appelle une subvocalisation. L'anagnoste met en scène un sujet lecteur divisé « entre sa voix lisante et la voix du texte qui parle à travers lui ² ». La lecture est donc une rencontre avec l'autre déjà tapi en soi. Un autre qui parle en soi, qu'on peut, avec un peu d'attention, entendre et, parfois, lire en soi.

Qu'est-ce qui dit qu'un sujet est un lecteur ? Lacan pose la question, dans le séminaire *Les Psychoses*, de façon subtilement différente : « Qu'est-ce que vous appelez lecture ? », ou dit encore autrement : « Quand êtes-vous bien sûrs que vous lisez ? » Car on peut être en situation de non-lecture, et Lacan en repère trois occurrences ³. On peut, dans un rêve, rêver qu'on lit, mais on ne lit pas, et on serait bien en peine de restituer la correspondance

avec le signifiant dont il s'agirait. On peut faire semblant de lire, et Lacan rapporte une anecdote personnelle, issue d'un de ses voyages, où il observe un monsieur qui tient un papier à l'envers et fait semblant de le lire. Même ainsi, cependant, ce monsieur réussit à lire quelque chose. On peut donc lire sans savoir ou avoir le pouvoir de lire. La troisième situation de non-lecture est celle où le lecteur sait par cœur ce que contient le texte. On lit souvent ce qu'on sait déjà, remarque Lacan, on reste ainsi dans les frontières de ce qui a déjà été écrit, déjà été dit. Or, la lecture n'est pas de la redite. Lire, ce n'est pas répéter ce qui est écrit. La lecture est une forme d'invention du texte.

C'est à quoi vous invite le *Mensuel*.

Natacha Vellut

-
1.  P. Szendy, *Pouvoirs de la lecture. De Platon au livre électronique*, Paris, La Découverte, 2022, p. 40-41.
 2.  *Ibid.*, p. 50.
 3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 234-235.

SÉMINAIRE ÉCOLE

Jacques Lacan,
« Introduction à l'édition allemande
d'un premier volume des *Écrits* »

Il peut passer pour plus élevé dans la structure de chiffrer que de compter. L'embrouille, car c'est bien fait pour ça, commence à l'ambiguïté du mot chiffre.

Le chiffre fonde l'ordre du signe.

Mais d'autre part jusqu'à 4, jusqu'à 5 peut-être, allons jusqu'à 6 maximum, les nombres qui sont du réel quoique chiffré, les nombres ont un sens, lequel sens dénonce leur fonction de jouissance sexuelle. Ce sens n'a rien à voir avec leur fonction de réel, mais ouvre un aperçu sur ce qui peut rendre compte de l'entrée de réel dans le monde de l'« être » parlant (étant bien entendu qu'il tient son être de la parole). Soupçonnons que la parole a la même dit-mension grâce à quoi le seul réel qui ne puisse pas s'en inscrire, c'est le rapport sexuel.

Je dis : soupçonnons, pour les personnes, comme on dit, dont le statut est si lié au juridique d'abord, au semblant de savoir, voire à la science qui s'institue bien du réel, qu'elles ne peuvent même pas aborder la pensée que ce soit à l'inaccessibilité d'un rapport que s'enchaîne l'intrusion de cette part au moins du reste du réel.

Ceci chez un « être » vivant dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il se distingue des autres d'habiter le langage, comme dit un Allemand que je m'honore de connaître (comme on s'exprime pour dénoter d'avoir fait sa connaissance). Cet être se distingue par ce logis lequel est cotonneux en ce « sens » qu'il le rabat, le dit être, vers toutes sortes de concepts, soit de tonneaux, tous plus futiles les uns que les autres.

J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande
d'un premier volume des *Écrits* »,
dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 554

Sidi Askofaré *

Il nous revient, donc, à Patricia Dahan et moi, de prendre la suite de nos camarades et de vous livrer notre commentaire d'un passage du texte de Lacan : « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* ». Le passage en question, je le rappelle, va de « Il peut passer pour plus élevé... » à « ... tous plus futiles les uns que les autres ¹ », soit en tout et pour tout une vingtaine de lignes. Passage que, comme il se doit, nous nous sommes équitablement partagé !

Pour ma part, mon commentaire va porter sur la première partie de ce passage, celle qui se termine par « ... le seul réel qui ne puisse pas s'en inscrire, c'est le rapport sexuel ».

I

Précédemment – et c'est ce sur quoi les commentaires de David Bernard et Marc Strauss nous ont laissés –, Lacan a fait valoir, à partir de l'expérience freudienne, le sens sexuel comme limite du déchiffrement, et comme ce qui atteste de l'impossibilité d'inscrire le rapport sexuel dans l'inconscient. Et Lacan d'ajouter cette remarque capitale : dans la mesure où le travail de l'inconscient consiste en un chiffrement, soit ce que défait le déchiffrement, il eût été exigible que le rapport s'inscrive dans l'inconscient. Ce qui n'est guère le cas.

Il apparaît ainsi que pour Lacan, ce qu'il appelle chiffrement a le plus grand rapport avec l'écriture, voire relève de la fonction de l'écrit. En effet, ce à quoi nous invite ce passage qu'il nous revient de commenter, c'est à un véritable « retour à la fonction de l'écrit », soit comme ce qui vient suppléer « Fonction et champ de la parole et du langage ² ». 1973 constitue, non pas le chiffre, mais la date du nouveau départ qui nous oriente vers « la fonction de ce qui se lit ³ » et du sujet en tant qu'il est supposé savoir lire et même supposé « pouvoir apprendre à lire ⁴ ».

Il n'est pas utile, dans le cadre contraint du commentaire de ce court passage de l'« Introduction... », de revenir sur tout ce que cela implique,

depuis « L'instance de la lettre ⁵... » jusqu'au *Séminaire XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* ⁶, *Les non-dupes errent* ⁷, en passant par « Radiophonie ⁸ », la « Postface au *Séminaire XI* ⁹ », « Lituraterre ¹⁰ » et « Télévision ¹¹ ». Et même en deçà. Il suffit de se souvenir du rêve-rébus freudien ou de ce que Lacan disait, déjà, en 1953, des « hiéroglyphes de l'hystérie ¹² ». Ou, plus tardivement, du « symptôme [...] lui-même inscrit dans un procès d'écriture ¹³ », de l'écriture comme ce par quoi l'être parlant « peut se soustraire aux artifices de l'inconscient ¹⁴ » et de sa thèse selon laquelle « il n'y a de lapsus que calami ¹⁵ ». Les références sont nombreuses. Le nombre, déjà !

Concentrons-nous à présent sur les premières lignes de notre passage, lignes qui poursuivent sur la lancée de ce que Lacan énonçait à propos du travail de l'inconscient qui se réduit au *chiffage* – condenser et déplacer... – et que défait le *déchiffage* : de la lecture à l'interprétation.

De ces deux substantifs, chiffage et déchiffage, Lacan passe au verbe *chiffrer*. Chiffrer, qu'il commence par distinguer, voire opposer à *compter*. Il va même jusqu'à suggérer, je le cite, qu'« il peut passer pour plus élevé dans la structure de chiffrer que de compter ¹⁶ ».

À ce stade, il est difficile de déterminer si Lacan ne fait que mentionner cette hiérarchie, dans la structure, entre chiffrer et compter, ou bien s'il s'agit d'une suggestion de son cru. D'ailleurs, cette opposition entre les deux opérations – chiffrer et compter – demeure opaque jusqu'à ce qu'il nous mette sur la voie, notamment en soulignant que « l'embrouille [...] commence à l'ambiguïté du mot chiffre ¹⁷ ».

Dans la mesure où le « compter » est juste évoqué, je ne vais pas m'y attarder. Je rappellerai juste que le compter n'a rien de trivial et que d'une certaine manière il est présent très tôt chez Lacan. Dans son « Temps logique et l'assertion anticipée » – qui avait conduit notre collègue Erik Porge à intituler son ouvrage sur le temps logique : *Se compter trois...* – ou dans l'exemple des *Quatre Concepts fondamentaux* : « J'ai trois frères, Paul, Ernest et moi », et que Lacan commente : « Mais, c'est tout naturel – d'abord sont comptés les trois frères, Paul, Ernest et moi, et puis il y a au niveau où on avance que j'ai à réfléchir le premier moi, c'est-à-dire moi qui compte ¹⁸. » Illustration parfaite de ce que le même Lacan avançait dans une langue plus retorse : « Avant toute formation du sujet, d'un sujet qui pense, qui s'y situe – ça compte, c'est compté, et dans ce compté, le comptant, déjà, y est. C'est ensuite seulement que le sujet a à s'y reconnaître comme comptant ¹⁹. »

Enfin, la clinique la plus quotidienne, que ce soit celle de l'hystérique ou de l'obsessionnel – qui se comptent comme en-moins, en trop ou qui

comptent leur argent, leurs conquêtes, etc. – ou dans la psychose, où peut se rencontrer un usage délirant des nombres, atteste des fonctions symbolique, imaginaire ou réelle du nombre.

Je reviens à ce mot de chiffre qu'on retrouve dans les trois autres mots évoqués jusqu'ici : chiffrer, chiffrage, déchiffrer. Ce mot, Lacan le souligne, est ambigu – il ne dit pas équivoque, sans doute parce que de l'écrire ne tranche pas – au sens où il est susceptible de plusieurs, en tout cas d'au moins deux significations ou interprétations.

La première, c'est, bien sûr, dans notre univers technoscientifique, le chiffre au sens du signe numérique. Dans cette perspective, le chiffre, c'est chacun des caractères servant à représenter les nombres, qu'il s'agisse des chiffres arabes (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0) ou des chiffres romains (I, V, X, L, C, D, M). Le nombre peut comporter un ou plusieurs chiffres mais peut *s'écrire* en chiffres ou en lettres. Par exemple, 20 et vingt.

Mais il est aussi une autre signification au mot chiffre. D'ailleurs, il s'agit de la plus ancienne selon *Le Robert*, attestée depuis le xvi^e siècle. Il s'agit du chiffre au sens d'« écriture secrète ». Encore l'écrit !

Je dirais que seule cette seconde acception peut justifier une tension et, éventuellement, une hiérarchie entre « chiffrer » et « compter », de nous faire passer du chiffre en tant qu'il réfère à la quantité, au nombre – proche dès lors du compter, du comptage – au chiffre au sens de ce qui, à l'instar d'un message chiffré, résulte d'une opération de chiffrage ou de chiffrement, et comme le produit de cette opération. Et le champ où il opère est large : cela peut aller de la musique à la cryptographie !

Il me semble que c'est sur le fond de cette conception du chiffre que Lacan va énoncer la thèse la plus importante, peut-être, de ce passage. Je le cite : « Le chiffre fonde l'ordre du signe ²⁰. »

Ici, pour ainsi dire, l'embrouille est redoublée, parce que l'ambiguïté qui valait pour le mot « chiffre » vaut également pour celui de « signe ». Et c'est même pourquoi la thèse semble tout à fait contre-intuitive, dans la mesure où tout ce que nous avons appris à propos du signe semble aller contre.

Partons déjà de ce que classiquement, Lacan ne parle pas d'un « ordre du signe », mais plutôt d'un ordre symbolique ou du symbolique. Ordre symbolique qui s'apparente davantage à un « ordre du signifiant » qu'à un « ordre du signe ».

S'y ajoute que dans ce que Milner avait appelé le « premier classicisme lacanien », deux conceptions et seulement deux conceptions du signe

ont prévalu : la conception saussurienne du signe – revisitée, subvertie et formalisée par Lacan, notamment dans « L'instance de la lettre... » – et celle de Charles S. Peirce, dont il va démarquer la définition du signe pour produire sa propre définition du signifiant. Donc, une théorie du signe fondée essentiellement sur le binaire signifiant/signifié, et une autre plutôt ternaire et articulée autour de la représentation.

Il suffira de rappeler ici le geste de Lacan – cf. « L'instance de la lettre... » – qui a consisté à réduire le signe saussurien – unité insécable d'un signifié et d'un signifiant – en un rapport entre un *signifiant-cause* et un *signifié-effet*, séparés par une barre de résistance à la signification. Barre qui, une fois rapportée à l'hypothèse de l'inconscient, symbolise le refoulement freudien.

Nous savons également que c'est de ce signe que Lacan va produire la formalisation, en proposant l'algorithme S/s, et dont il déduira ceux des deux lois du langage : la métaphore et la métonymie.

Au fond, on peut dire que cette conception du signe – qui est déterminée par la présupposition d'un primat du symbolique sur l'imaginaire – va irriguer tout un pan de l'enseignement de Lacan, celui centré sur la fonction de la parole et sur la communication, et, donc, sur la production des effets de signifié (effets de signification et effets de sens). Et cela, nous le savons, vaudra autant pour le schéma *L* que pour le *Graphe du désir*, par exemple.

La théorie du signe de Peirce, que nous avons l'habitude de réduire à son triangle sémiotique et à sa célèbre définition – « le signe est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un » –, constitue pourtant une contribution importante à la sémiotique, dont il nous propose une version à la fois générale, triadique (ou ternaire) et pragmatique. D'ailleurs, Peirce, avec cette théorie, aura tellement compté pour Lacan qu'il avait invité François Recanati à venir en parler à son séminaire du 14 juin 1972. L'exposé de F. Recanati a été publié dans le numéro 4 de *Scilicet*, aux pages 55 à 73.

Il n'est guère utile de développer plus avant la contribution de Peirce. Il me suffira de dire que la reprise de la question du signe vient se situer au croisement d'une mise en question, par Lacan, de la fonction du signifiant (allant contre l'idée qu'elle se réduirait à la seule production d'effets de signifié) et de l'articulation des signes saussurien et peircien avec les effets de jouissance du signifiant.

Comme je l'avais indiqué cursivement aux Journées nationales, en réponse à une question de Marie-José Latour sur « signe et symptôme », le virage ou la bifurcation date en vérité de « Radiophonie », soit de 1970.

Je me permets de rappeler le passage décisif à mes yeux :

D'abord que, sous prétexte que j'ai défini le signifiant comme ne l'a osé personne, on ne s'imaginer pas que le signe ne soit pas mon affaire ! Bien au contraire c'est la première, ce sera aussi la dernière. Mais il y faut ce détour.

[...]

Si le signifiant représente un sujet, selon Lacan (pas un signifié), et pour un autre signifiant (ce qui veut dire : pas pour un autre sujet), alors comment peut-il, ce signifiant, tomber au signe qui de mémoire de logicien, représente quelque chose pour quelqu'un ?

C'est au bouddhiste que je pense, à vouloir animer ma question cruciale de son : Pas de fumée sans feu.

Psychanalyste, c'est du signe que je suis averti. S'il me signale le quelque chose que j'ai à traiter, je sais d'avoir à la logique du signifiant trouvé à rompre le leurre du signe, que ce quelque chose est la division du sujet : laquelle division tient à ce que l'autre soit ce qui fait le signifiant, par quoi il ne saurait représenter un sujet qu'à n'être un que de l'autre.

Cette division répercute les avatars de l'assaut qui, telle quelle, l'a affrontée au savoir du sexuel, – traumatiquement de ce que cet assaut soit à l'avance condamné à l'échec pour la raison que j'ai dite, que le signifiant n'est pas propre à donner corps à une formule qui soit du rapport sexuel.

D'où mon énonciation : il n'y a pas de rapport sexuel, sous-entendu : formulable dans la structure ²¹.

Il y aurait beaucoup à dire sur les implications de ce virage – qui n'est pas d'abandon du signifiant, mais de promotion du signe –, en particulier sur la façon dont il a renouvelé notre abord de l'articulation du sujet, du symptôme et du jouir.

Mais ce n'est qu'en 1973 – date de la rédaction aussi bien de la « Post-face au *Séminaire XI* » que de « Télévision » (longuement scruté dans ce même séminaire ces deux dernières années) et de cette « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* » – que Lacan va préciser son articulation du sens, du signe et du chiffre.

Dans la mesure où tout le monde a en tête sa « Télévision », du moins je le présume, je rappellerai juste la thèse qu'il formule sur la structure : « Dans la mesure où l'inconscient y est intéressé, il y a deux versants que livre la structure, soit le langage ²² » :

– « le versant du sens », dont Lacan souligne que, dans l'analyse, il se réduit au « non-sens » : au « non-sens du rapport sexuel, lequel est patent depuis toujours dans les dits de l'amour ²³ » ;

– et à ce versant du sens/non-sens (qui est, semble-t-il, une acception nouvelle du non-sens, distincte de celle à l'œuvre dans la métaphore), il oppose, contre toute attente, le « versant du signe ²⁴ ».

Pourquoi contre toute attente ? Justement parce que Lacan nous avait habitués, si je puis dire, à opposer le sens soit à la référence ou signification (la *Bedeutung*), soit au hors-sens, c'est-à-dire au réel.

C'est à ce point qu'il nous livre le fond de sa nouvelle thèse sur le signe. Et ce en deux temps. D'abord, en posant la question « innocente » : « Comment même le symptôme, ce qu'on appelle tel dans l'analyse, n'a-t-il pas là tracé la voie ²⁵ ? » Ce qui peut se lire, à mon avis, au moins de deux façons :

– comment les psychanalystes n'ont-ils pas reconnu dans le symptôme, tel qu'il fonctionne dans le dispositif freudien de l'analyse, l'illustration parfaite de ce qu'est un signe ? Soit un nœud de signifiant et de jouissance et l'index de la division du sujet ;

– en quoi et comment sa propre théorie du symptôme comme métaphore n'a-t-elle pas constitué un obstacle, pour ses élèves, pour s'apercevoir que le symptôme est avant tout signe, et signe du sujet ?

Pourtant, à en croire Lacan, c'est la conception du symptôme comme signe qui semble la plus ajustée à la pratique freudienne du déchiffrement du symptôme, et au-delà, des formations de l'inconscient. Je le cite : « Cela jusqu'à Freud qu'il a fallu pour que, docile à l'hystérique, il en vienne à lire les rêves, les lapsus, voire les mots d'esprit, comme on déchiffre un message chiffré ²⁶. »

Cette expression de « message chiffré », dans son apparente simplicité, condense toute la difficulté de cette notion de chiffage. En effet, du côté « message », elle tire vers la communication et le transmissible. Et du côté « chiffré », elle met l'accent sur l'accessibilité conditionnée audit message. Autrement dit, dès que l'inconscient s'en mêle, le message est marqué d'une certaine « opacité subjective ». « Opacité subjective » liée justement au signe en tant qu'il procède de l'inconscient comme savoir qui consiste en un chiffage. Thèse que Lacan explicitera dans son séminaire du 20 novembre 1973 ²⁷.

Nous tenons, donc, avec ces trois termes de lire (les formations de l'inconscient), déchiffrer et « message chiffré » – à quoi il convient sans doute d'ajouter la jouissance –, ce qui fonde Lacan à mettre en avant désormais le signe – et à promouvoir un ordre du même nom –, là où, auparavant, il n'était question que du signifiant et de ses effets de signifié.

Je terminerai ce premier point par une question : ce que Lacan appelle ici « ordre du signe » serait-il une nouvelle nomination du symbolique en tant qu'il se diviserait entre le symbole et le symptôme ?

II

Venons-en maintenant à ce que Lacan introduit aussitôt après sa thèse selon laquelle le chiffre fonde l'ordre du signe.

Lacan semble abandonner les questions antérieures relatives aux chiffrage, déchiffrage et lecture du signe, si proches de l'expérience clinique, pour parler des nombres. Mais pas n'importe comment !

Contrairement à ce qui se peut penser spontanément, la question du nombre n'est pas étrangère à la clinique psychanalytique. Il suffirait d'ouvrir les pages consacrées à l'index des rêves dans la *Traumdeutung*²⁸ ou l'index des concepts de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*²⁹, pour se rendre à l'évidence que, de relever de l'écrit – comme les lettres, les dessins, voire les plans, les schémas, les graphes ou les nœuds –, les nombres font partie du matériel du langage dont l'inconscient peut se saisir dans ses formations.

Cependant, ce n'est pas sous l'angle des formations de l'inconscient que Lacan convoque ici les nombres. Il les convoque à partir de ce qu'il affirme être leur sens. Je le cite : « Mais d'autre part jusqu'à 4, jusqu'à 5 peut-être, allons jusqu'à 6 maximum, les nombres qui sont du réel quoique chiffré, les nombres ont un sens, lequel sens dénonce leur fonction de jouissance sexuelle³⁰. » Thèse pour le moins surprenante, non ? En tout cas, thèse complexe et difficile.

En effet, Lacan ne dit pas seulement qu'un sujet, un groupe ou une culture peut donner, attribuer un sens aux nombres. Il soutient expressément que les nombres ont un sens, quoiqu'il limite cette possibilité aux nombres allant de 0 ou 1 (ce n'est pas spécifié) à 4, 5 ou 6 au maximum. C'est quasiment une ontologie des nombres ! Même Dedekind, une des grandes références de Lacan en théorie des nombres, avait limité son interrogation à : « Que sont et à quoi servent les nombres ? » (ouvrage dont nous disposons d'au moins deux traductions en français : celle de Claude Duverney³¹ et celle de Hourya B. Sinaceur³²).

Il n'est déjà pas facile de dire avec précision ce qu'est un nombre. J'ai bien sûr jeté de nouveau un coup d'œil aux auteurs de référence de Lacan en la matière : Frege, Dedekind, Cantor, Peano. Je suis même allé jusqu'à compulser l'ouvrage d'Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*³³. Rien de ce qui est avancé dans ces ouvrages ne nous aiderait à répondre à cette

question. Je peux juste partager avec vous la conclusion à laquelle était parvenu Jean-Pierre Belna au terme de sa recherche sur *La Notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege* :

Si nous avons pu rapprocher les théories de Cantor et de Dedekind, il est impossible de faire de même avec la théorie de Frege, qu'elle soit fautive ou non. Les uns procèdent par extensions successives et complétion de **Q**, alors que Frege vise à définir **R** tout entier à partir des objets logiques que sont les nombres cardinaux, en proposant une théorie des rapports de grandeurs totalement éloignée des préoccupations de Dedekind et de Cantor.

Il n'est donc pas possible de parler de façon unitaire du nombre. Il y a un nombre chez Dedekind, dont nous avons montré l'unité générale ; il y a un nombre chez Cantor, chez qui nous avons fait de même ; il y a un nombre chez Frege, qui présente une unité due au logicisme. En outre, tout système axiomatique admet une interprétation valide, dans laquelle une classe plus riche d'éléments que les nombres naturels joue le rôle de nombre ; et cela est également vrai si nous prenons les nombres comme symboles primitifs, ou les définitions de la logique des classes, comme dans la définition Frege-Russell ³⁴.

Revenons donc au texte de Lacan. Qu'y affirme-t-il ? *Grosso modo* :

- les nombres sont du réel, quoique ce réel soit chiffré ;
- les nombres, même d'être de l'ordre du réel – ce qui veut dire sont hors sens, dénués d'effets de sens –, ont un sens. Mais, dès lors, qu'entendre, ici, par sens ?
 - ce sens dénonce la fonction de jouissance sexuelle des nombres ;
 - cette fonction de jouissance sexuelle des nombres – pas tous, de 1 à 6 – peut rendre compte de l'entrée du réel dans le monde de l'« être » parlant ;
 - la parole a la même *dit-mension* grâce à quoi le seul réel qui ne puisse pas s'en inscrire, c'est le rapport sexuel.

Chacun de ces points mériterait un commentaire aussi ample que celui de ce soir. Aussi, je me contenterai de souligner trois points.

1. Que les nombres soient du réel est une proposition qui tient à leur statut, et pour ainsi dire au fait qu'ils relèvent d'un discours, la mathématique, qui se soutient d'exclure le sens ³⁵.

2. Que les nombres aient un sens ne veut pas dire, selon moi, que ce sens soit immanent et qu'il tienne à leur statut d'objet ou de concept du discours mathématique. Peut-être devrait-on plutôt faire appel – comme Colette Soler le rappelait récemment – à ce qui, pour Lacan, produit le sens, à savoir que « le sens ne se produit jamais que de la traduction d'un discours en un autre ³⁶ ».

C'est pourquoi, d'être repris dans d'autres discours que le discours mathématique – et sans verser pour autant dans l'obscurantisme de la numérologie –, les nombres peuvent prendre sens, se voir attribuer du sens.

Le plus évident est, peut-être, ce que les nombres 1 et 3, par exemple, vont charrier de sens dans le discours de la « vraie religion » – la fameuse Trinité – ou le 2 dans celui de l'amour !

Mais il arrive aussi que les nombres prennent ou supportent du sens, y compris dans la politique : peut-on seulement concevoir la démocratie, au niveau de ses procédures, sans nombres et sans comptage de ces nombres ? Les notions de majorité et de minorité s'y dissoudraient purement et simplement. Sans compter, si je puis dire, ce qu'Alain Supiot a thématiqué naguère dans son excellent ouvrage, *La Gouvernance par les nombres* ³⁷.

Enfin, dans la psychanalyse elle-même, le nombre n'est-il pas à l'œuvre dès lors qu'il s'agit, au-delà de la structure de son dispositif, de distinguer, par exemple, l'autoérotisme du narcissisme et le narcissisme de la structure œdipienne (qu'elle soit ternaire, comme chez Freud, ou quaternaire, avec Lacan) ?

Ce n'est peut-être rien d'autre que Lacan évoque en parlant de la fonction de jouissance sexuelle des nombres en tant qu'il la distingue de sa fonction de réel.

3. Je terminerai par la limitation au 6 des nombres qui peuvent avoir, à en croire Lacan, un sens. Il faut dire qu'*a priori* cela peut sembler arbitraire, et pas seulement parce que le *mille e tre* de Don Giovanni ne trouve pas à s'y loger. Ne s'y inscrit pas non plus ce que Lacan avait admirablement situé à propos du père et de la présentation de la paternité, dans son séminaire du 16 juin 1976 ³⁸.


Le dernier point que je souhaitais mentionner tient à la manière dont la question du nombre traverse et, pour ainsi dire, structure tout l'enseignement de Lacan. Nul besoin de rappeler ici le binarisme qui a dominé un temps ses élaborations – en lien sans doute avec son allégeance au structuralisme –, son passage au ternaire puis au quaternaire.




















Mais que le sens des nombres s'arrête au 6 a peut-être quelque rapport avec son propre point d'arrêt, ce dont il témoigne d'ailleurs, avec beaucoup de gaieté, dans la dernière séance du séminaire R.S.I. daté du 13 mai 1975 :



















Il n'y a pas, il n'y a pas d'états d'âme. Il y a à dire, à démontrer. Et pour promouvoir le titre sous lequel ce dire se poursuivra l'année prochaine (si je survís), je l'annoncerai : 4, 5, 6. Cette année, j'ai dit R.S.I. Pourquoi pas 1, 2, 3 ? « Un, deux, trois, nous irons au bois. » – Vous savez la suite peut-être ?


« – Quatre, cinq, six, cueillir les cerises. » – Oui – « Sept, huit, neuf, dans mon panier neuf. » – Eh bien, je m’arrêterai à 4, 5, 6. Pourquoi ³⁹ ?


Eh bien, permettez-moi de vous retourner ce « Pourquoi ? » et de passer la parole sans plus tarder à Patricia Dahan, pour poursuivre notre travail de déchiffrage et de commentaire de l’« Introduction... » !

*  Intervention au séminaire École 2022-2023, « Jacques Lacan, “Introduction à l’édition allemande d’un premier volume des *Écrits*” » (dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 553-559), à Paris, le 15 décembre 2022.

1.  J. Lacan, « Introduction à l’édition allemande d’un premier volume des *Écrits* », art. cit., p. 554.
2.  J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 237-265.
3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 30.
4.  *Ibid.*, p. 38.
5.  J. Lacan, « L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, op. cit., p. 493-528.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973.
7.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, 1973-1974.
8.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 403-447.
9.  J. Lacan, « Postface », dans *Le Séminaire, Livre XI, op. cit.*, p. 251-254.
10.  J. Lacan, « Lituraterre », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 11-20.
11.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 509-545.
12.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, op. cit., p. 281.
13.  J. Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », dans *Écrits*, op. cit., p. 444-445.
14.  J. Lacan, « Postface au *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 505.
15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 90.
16.  J. Lacan, « Introduction à l’édition allemande d’un premier volume des *Écrits* », art. cit., p. 554.
17.  *Ibid.*
18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 24.
19.  *Ibid.*

20.  J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », art. cit., p. 554.
21.  J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 412-413.
22.  J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 513-514.
23.  *Ibid.*, p. 514.
24.  *Ibid.*
25.  *Ibid.*
26.  *Ibid.* Je souligne.
27.  « En quoi il a ceci de lacanien, notre cher Freud, n'est-ce pas, que, puisque tout ce qu'il vient de nous dire autour du rêve, c'est uniquement de la construction, du chiffrage, ce chiffrage qui est la dimension du langage qui n'a rien à faire avec la communication. Le rapport de l'homme au langage, lequel ne peut simplement s'attaquer que sur la base de ceci : que le signifiant c'est un signe, qui ne s'adresse qu'à un autre signe ; que le signifiant, c'est ce qui fait signe à un signe, et que c'est pour ça que c'est le signifiant. Ça n'a rien à faire avec la communication à quelqu'un d'autre, ça détermine un sujet, ça a pour effet un sujet. Et le sujet, c'est bien assez qu'il soit déterminé par ça, en tant que sujet, à savoir qu'il surgisse de quelque chose qui ne peut avoir sa justification qu'ailleurs. À ceci près que dans le rêve, on la voit, à savoir que l'opération du chiffrage, c'est fait pour la jouissance. À savoir que les choses sont faites pour que dans le chiffrage on y gagne ce quelque chose qui est l'essentiel du processus primaire, à savoir un *Lustgewinn*. » (J. Lacan, *Les non-dupes errent*, op. cit., leçon du 20 novembre 1973.)
28.  S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, p. 563.
29.  S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1997, p. 460.
30.  J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », art. cit., p. 554.
31.  R. Dedekind, *Traité sur la théorie des nombres*, Genève, Éditions du Tricorne, 2006.
32.  R. Dedekind, *La Création des nombres*, Paris, Vrin, 2008, p. 130-216.
33.  A. Badiou, *Le Nombre et les nombres*, Paris, Le Seuil, 1990.
34.  J.-P. Belna, *La Notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege*, Paris, Vrin, 1996, p. 308-309.
35.  C'est ce qui fait dire à R. Dedekind : « [...] je tiens le concept du nombre [*Zahlbegriff*] pour totalement indépendant des représentations [*Vorstellungen*] ou intuitions de l'espace et du temps, et que j'y vois plutôt une émanation directe des pures lois de la pensée. Ma réponse à la question posée par le titre de cet écrit – "Que sont et à quoi servent les nombres ?" – s'énonce essentiellement comme suit : les nombres sont de libres créations de l'esprit humain, ils servent [*dienen*] de moyen pour saisir plus aisément et plus précisément la diversité des choses. » (*La Création des nombres*, op. cit., p. 133-134.)
36.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 480.
37.  A. Supiot, *La Gouvernance par les nombres (Cours du Collège de France 2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015. En réalité, les références sont innombrables. Il suffit de rappeler le livre des *Nombres* de la Bible, où un autre mythe de la communauté et du politique est proposé, ou, plus près de nous, le *Nombres* de Philippe Sollers (Paris, Le Seuil, 1968).

38.  « Le père est non seulement castré, mais précisément castré au point de n'être qu'un numéro. Ceci s'indique tout à fait clairement dans les dynasties. Je parlais tout à l'heure d'un roi, je ne savais plus comment l'appeler, George III ou George IV. C'est justement ce qui me paraît le plus typique dans la présentation de la paternité. En réalité, c'est comme ça que ça se passe – George 1^{er}, George II, George III, George IV. Mais enfin, ça n'épuise pas la question, parce qu'il n'y a pas seulement le numéro, il y a le nombre. Pour tout dire, j'y vois le point d'aperception de la série des nombres naturels, comme on s'exprime. » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 174.)

39.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, séance du 13 mai 1975.

Patricia Dahan *

Je vous lis la suite du passage commenté par Sidi Askofaré. J'ai inséré quelques petits encarts qui complètent et éclairent le texte. Ils sont soit déduits du contexte, soit extraits du texte de la conférence à La Grande-Motte qui reprend presque intégralement ce texte que nous commentons avec quelques compléments.

Je dis soupçonnons pour les personnes, comme on dit, dont le statut est si lié au juridique d'abord, au semblant de savoir, voire à la science qui s'institue bien du réel, qu'elles ne peuvent même pas aborder la pensée que ce soit à l'inaccessibilité d'un rapport que s'enchaîne l'intrusion [dans le monde de l'être parlant] de cette part au moins du reste du réel [qui nous est donnée dans le nombre ¹].

Donc Lacan dit « soupçonnons ». La dernière phrase du passage commenté par Sidi Askofaré était la suivante : « Soupçonnons que la parole a la même dit-mension [que le nombre] grâce à quoi le seul réel qui ne puisse pas s'en inscrire, c'est le rapport sexuel. » Quand on soupçonne, c'est qu'il peut y avoir un doute. Ce doute, quel est-il ? Tout le monde croit, ou veut croire, qu'un rapport est possible entre les sexes. Les efforts de Lacan portent sur la manière de démontrer que ce rapport n'existe pas.

En disant « soupçonnons », Lacan fait une hypothèse, et cette hypothèse est qu'il y a des personnes pour qui il est difficile d'envisager de donner au nombre et à la parole une dimension identique et que cette dimension ce soit que le rapport sexuel ne puisse s'inscrire ni dans le nombre, ni dans la parole. La parole et le nombre, d'après les développements de Lacan, ayant une même dimension de réel.

Dans le séminaire ... *Ou pire*, Lacan fait le lien entre le nombre et le langage. Il souligne que même si on baigne dans la signifiante on ne peut pas attraper tous les signifiants en même temps, c'est propre à la structure du langage, « quand vous en avez certains, un paquet, dit-il, vous n'avez plus les autres. Ils sont refoulés ² ». Il y a donc un impossible à saisir le langage dans son ensemble.

Le rapport sexuel ne peut pas s'inscrire dans le nombre parce que, Lacan le démontre par un raisonnement logique, avec du deux on ne fait pas rapport. Lacan se sert de la logique mathématique pour se donner les outils qui vont lui permettre d'écrire les formules de la sexualité, qui sont les mathèmes de l'impossible du rapport sexuel. La topologie est aussi un moyen de représenter par les nombres que deux cercles tiennent ensemble par l'intermédiaire d'un troisième, d'où l'importance des trois cercles pour faire nouage, c'est-à-dire, pour Lacan, que ce qui tient dans la structure relève du trois, la structure psychique étant représentée par le nœud borroméen.

Dans le séminaire ... *Ou pire*, à la séance du 19 avril 1972, Lacan précise que la prise de l'être parlant sur le monde tient au nombre et que ce nombre c'est le « Y a d'l'Un ».

La notion du « Y a d'l'Un » est corrélée au « il n'y a pas de rapport sexuel » pour indiquer qu'il n'y a pas du Un fusionnel, il y a du Un tout seul dans la relation de l'Un avec l'Autre. Lacan démontre à partir de la théorie des ensembles que l'un apparaît quand la relation biunivoque entre deux ensembles est rompue, quand il ne reste plus d'élément à mettre dans l'un des ensembles, et qu'il en reste un à mettre dans l'autre ensemble. C'est une manière d'illustrer le Un, non pas comme la fusion de uns mais comme le Un tout seul, et de montrer que l'Un commence à partir du moment où il y en a un qui manque. « Car il est clair, dit Lacan, que l'Autre ne s'additionne pas à l'Un. L'Autre seulement s'en différencie. S'il y a quelque chose par quoi il participe à l'Un, ce n'est pas de s'additionner. Car l'Autre – comme je l'ai dit déjà, mais il n'est pas sûr que vous l'ayez entendu – c'est l'Un-en-moins³. »

... *Ou pire* est l'un des titres les plus énigmatiques des séminaires de Lacan. Il renvoie à l'idée qu'au-delà de la formule « il n'y a pas de rapport sexuel » on ne peut dire que le pire. Ce qui introduit la dysharmonie, là où les autres discours cherchent à éliminer toute faille, toute énigme pour atteindre l'harmonie.

Dans la parole, le rapport sexuel ne peut pas non plus s'inscrire, la parole étant là pour suppléer au rapport qu'il n'y a pas, elle ne fait pas rapport, elle y supplée. Le langage vient boucher l'absence de sens au niveau du sexuel. Il n'y a que chez les êtres parlants qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Je le préciserai dans la suite avec l'habitat du langage.

En disant « soupçonnons », en employant le nous, Lacan inclut tout un chacun parce que pour la plupart des personnes il est difficilement concevable qu'il soit impossible d'inscrire ce rapport, que ce soit dans le nombre ou dans la parole. Ce rapport est le reste de réel qu'on ne peut pas

faire reculer malgré tous les efforts de la science à repousser le réel en agissant sur la nature.

Ces personnes, quelles sont-elles ? Lacan en donne un large panel. Ce sont les personnes qui ont un statut juridique, c'est-à-dire un état civil, un nom, une adresse. Il y a ici un petit clin d'œil à « Position de l'inconscient ». Dans ce texte, il est question de la constitution du sujet, qui est le résultat de deux opérations, à la suite desquelles le sujet se sépare et apparaît comme divisé. Lacan dit que le sujet est alors en mesure de se « procurer » (terme emprunté au vocabulaire juridique) un état civil. Il précise que « rien dans la vie de certains ne déchaîne plus d'acharnement à y arriver ». Il semblerait que cet acharnement soit dû au fait que l'état civil peut donner une illusion d'unité.

Il y a donc les personnes qui tiennent à ce statut juridique, il y a ensuite les personnes qui sont liées au semblant de savoir, Lacan fait allusion ici au discours universitaire. Dans le discours universitaire, le savoir est en position de semblant. Dans le séminaire ... *Ou pire*, à la séance du 14 juin 1972, Lacan parle d'une conférence qu'il a faite à Milan un peu auparavant, où sont venus l'écouter des universitaires, des « personnes tout à fait respectables », dit-il, qui voulaient savoir un peu mieux « comment faire semblant de savoir ». Mais le discours universitaire n'est pas le seul à être un discours de semblant, tout discours est lié au semblant. Dans cette même conférence à Milan, Lacan rappelle le titre de son séminaire de l'année précédente, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, pour souligner qu'il « n'y a aucun discours possible qui ne serait pas du semblant », tout discours faisant exister un semblant de rapport.

Il y a peut-être aussi dans ces personnes liées au semblant de savoir une allusion aux psychanalystes de l'IPA. Dans la séance du 9 avril 1974 du séminaire *Les non-dupes errent*, Lacan dit qu'on ne peut pas être nommé à la psychanalyse, tandis que dans le discours universitaire on est nommé à un titre. Dans la Proposition de 1967, il dénonce l'infatuation des analystes lorsqu'ils sont en quelque sorte « nommés à la psychanalyse ».

Et il y a en troisième lieu les personnes dont le statut est lié à la science, la science qui est « bien du réel », dit Lacan. Mais le réel de la science est-il le même réel que celui de la psychanalyse ? Lacan précise que ce n'est pas le même, mais que le discours de la science fournit au discours analytique des outils pour illustrer certaines démonstrations. Les personnes dont le statut est lié à la science s'appuient sur un savoir qui est distinct de celui de la psychanalyse au sens où la psychanalyse élabore un savoir sur la dysharmonie du rapport sexuel, tandis que la science postule l'harmonie.

Poursuivons la lecture avec le paragraphe suivant :

Ceci chez un « être » vivant dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il se distingue des autres d'habiter le langage, comme dit un Allemand que je m'honore de connaître (comme on s'exprime pour dénoter d'avoir fait sa connaissance). Cet être se distingue par ce logis, lequel est cotonneux en ce « sens » qu'il le rabat, le dit être, vers toutes sortes de concepts [comme j'ai dit d'abord, *Begriff*], soit de tonneaux, tous plus futiles [c'est-à-dire qui fuient] les uns que les autres ⁴.

Ici, Lacan, bien sûr, fait allusion à Heidegger. Il écrit « être » entre guillemets comme s'il le citait. Dans *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger dit que le langage « est la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste ». Lacan s'est beaucoup intéressé à l'approche de Heidegger sur le langage, qui se démarquait de toutes les approches traditionnelles. Heidegger pense la question du langage au-delà de sa fonction de communication. Cette référence à Heidegger apparaît à un moment où Lacan élabore de nouvelles considérations sur le langage. Et où habiter le langage « s'articule étroitement avec le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel ⁵ ».

Lacan se sert aussi de la référence au nœud borroméen pour illustrer sa thèse selon laquelle « il n'y a pas de rapport sexuel » et pour prendre en compte dans la structure psychique la dimension du réel. Dans le même temps, la définition du sujet évolue. Le sujet n'est pas seulement produit par le signifiant, mais il « habite le langage », d'où la désignation de *parlêtre*. Dans le séminaire *Encore*, Lacan précise que c'est de la cohabitation avec *lalangue* que se définit l'être parlant ⁶. Le *parlêtre*, dit-il, c'est l'être de la parole qui se constitue dans son rapport à la jouissance à partir de *lalangue*. Il y a donc un glissement du sujet qui se constitue à partir d'une opération signifiante au *parlêtre* qui se constitue dans son rapport à la jouissance.

L'hypothèse de Lacan est que le langage fait bouchon au rapport sexuel qu'il n'y a pas. Dans « L'étourdit », il crée un néologisme : *stabitat*, et pose la question de ce qui est premier à propos de l'homme et de la femme, si c'est parce qu'ils parlent qu'il n'y a pas de rapport sexuel ou si c'est parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel qu'ils habitent le langage. « Est-ce l'absence de ce rapport qui les exile en *stabitat* ? Est-ce d'habiter que ce rapport ne peut être qu'inter-dit ⁷ ? » Lacan ne tranche pas mais insiste sur cette corrélation.

Dans la phrase suivante, il dit : « Cet être se distingue par ce logis, lequel est cotonneux en ce "sens" ... »

Je m'arrête sur le mot « sens » parce que Lacan écrit ce mot entre guillemets. Ici, il sert de transition pour expliquer, par la deuxième partie de la phrase, le début de la phrase. Mais dans son texte, Lacan donne au mot « sens » un statut spécial.

Au début de l'« Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », il parle du sens du sens. On comprend dans la conférence à La Grande-Motte que c'est une allusion à « L'instance de la lettre dans l'inconscient », où Lacan s'interroge sur la nature du langage. Dans ce texte que nous commentons, le sens du sens, on ne le saisit que de ce qu'il fuie. C'est dire qu'on ne saisit le sens qu'à partir des effets qu'un discours produit. Lacan le dit plus haut, je rappelle la phrase, « c'est de ce qu'il fuie (au sens tonneau) qu'un discours prend son sens, soit : de ce que ses effets soient impossibles à calculer ».

Lacan illustre le sens par cette fuite du sens pour montrer que les effets d'un discours sont incalculables et que l'interprétation, comme tout discours, a des effets incalculables, ces effets sont des effets de sens. Si le sens fuit on n'aboutit pas à un sens final, on peut donc dire que le sens fait trou, il est énigme, c'est pour cela que Lacan dit que le comble du sens est l'énigme. En donnant au sens un statut d'énigme, Lacan veut dire que le sens n'est jamais atteint, il n'y a pas de sens absolu, il fait toujours énigme. « Le langage c'est quelque chose qui aussi loin que vous poussiez le chiffre n'arrivera jamais à lâcher ce qu'il en est du sens », dit Lacan dans le séminaire *Les non-dupes errent* ⁸.

Je ne m'attarderai pas sur ces références qui ont déjà été commentées par Françoise Josselin et Marie-José Latour. Je poursuis sur cette dernière phrase et je la cite de nouveau :

Cet être se distingue par ce logis, lequel est cotonneux en ce « sens » qu'il le rabat, le dit être, vers toutes sortes de concepts, [comme j'ai dit d'abord, *Begriff*] soit de tonneaux, tous plus futiles [c'est-à-dire qui fuient] les uns que les autres. »

Pourquoi ce logis, c'est-à-dire le langage, est-il cotonneux ? À ma connaissance, Lacan n'a jamais employé cette expression ailleurs. Il me semble que le langage est cotonneux au regard de la logique mathématique qui permet d'expliquer des choses qui ne peuvent pas être dites avec des mots. C'est cela qui *rabat* (pour utiliser le terme employé par Lacan) l'être parlant vers toutes sortes de concepts, dont l'écriture permet de faire passer des notions difficiles à exprimer par le langage.

Il est assez évident qu'ici Lacan fait référence à Frege pour qui le mot concept est utilisé d'une façon purement logique. Pour Frege, l'inadéquation

du langage faisait qu'il ne pouvait pas atteindre la précision qu'il voulait. Il voulait « parvenir à une chaîne de raisonnement où ne manque aucun maillon, une chaîne sans lacune ⁹ ». Pour y parvenir, Frege a inventé une idéographie, une écriture qui n'existe pas ailleurs en mathématiques. Cette écriture du concept inventée par Frege est un langage entièrement formalisé qui a pour but de représenter de manière parfaite la logique mathématique.


Alors, revenons au langage cotonneux. Dans la définition du dictionnaire, le terme cotonneux introduit à la fois l'idée de quelque chose de doux comme un duvet, et l'idée de quelque chose de flou et d'imprécis. Il me semble ici que Lacan utilise cette expression parce que le langage est insuffisant (donc flou et imprécis) pour expliquer les phénomènes naturels et qu'il faut avoir recours à des concepts. Lacan a lui aussi dû inventer l'écriture d'un concept avec les formules de la sexuation et avec le nœud borroméen pour expliquer l'impossible du rapport sexuel.


Pour finir, je relis la fin de la phrase : « [...] toutes sortes de concepts, [comme j'ai dit d'abord, *Begriff*] soit de tonneaux, tous plus futiles [c'est-à-dire qui fuient] les uns que les autres. » Lacan utilise le terme *futile*, qui semble déplacé dans cette phrase si on ne sait pas que l'étymologie de ce mot est *futilis* en latin qui veut dire « qui laisse échapper son contenu ».


Dans l'Encyclopédie Diderot et d'Alembert, nous trouvons la définition suivante : « *Futile* : vase à large orifice et à fond très étroit, dont on faisait usage dans le culte de Vesta. Comme c'était une faute de placer à terre l'eau qui y était destinée, on termina en pointe les vases qui devaient la contenir : d'où l'on voit l'origine de l'adjectif *futilis*. Homme futile, c'est-à-dire homme qui ne peut rien retenir, qui a la bouche large et peu de fond, et qu'il ne faut point quitter, si on ne veut pas qu'il répande ce qu'on lui a confié. »


Il reste à se demander pourquoi Lacan utilise le mot latin plutôt que le mot français.


Je termine par une citation de Lacan dans le séminaire ... *Ou pire*, à la séance du 12 janvier 1972 : « [...] à côté du fragile, du futile de l'insensible, que constitue l'il existe, l'il n'existe pas, lui, veut dire quelque chose ¹⁰. »


*  Intervention au séminaire École 2022-2023, « Jacques Lacan, “Introduction à l’édition allemande d’un premier volume des *Écrits*” » (dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 553-559), à Paris, le 15 décembre 2022.


1.  J. Lacan, « Intervention au Congrès de l’École freudienne de Paris à La Grande-Motte », *Lettres de l’École freudienne*, n° 15, 1975.


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

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 116.


4.  J. Lacan, « Intervention au Congrès de l’École freudienne de Paris à La Grande-Motte », art. cit.

5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 83.

6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 130.

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

8.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 20 novembre 1973.

9.  R. Blanché, *La Logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 311.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, op. cit., p. 47.

D'UN PÔLE À L'AUTRE

Bernard Nominé

Remaniement des jouissances à l'adolescence *

La question que vous voulez aborder dans ce séminaire sur les choix de jouissance et donc sur la sexuation à l'adolescence est vraiment un thème d'actualité. Il n'est pas rare aujourd'hui que l'on reçoive un adolescent qui a du mal à s'y retrouver dans sa jouissance habituelle d'enfant, car elle est chamboulée par l'émergence réelle de son sexe qui lui impose une orientation à laquelle il n'est pas préparé ou bien qu'il récuse carrément.

On parle alors de *dysphorie de genre*. C'est une catégorie diagnostique sous laquelle se rangent, se reconnaissent certains adolescents ; ce n'est pas nous qui les identifions ainsi. C'est en général sur les réseaux sociaux qu'ils ont trouvé cette étiquette et qu'ils trouvent des partenaires virtuels qui les reconnaissent et les soutiennent. Et je remarque que ceux qui viennent nous voir avec cette question revendiquent qu'on les reconnaisse ainsi.

C'est comme ces patients qui se revendiquent d'une fibromyalgie ou d'une maladie de Lyme. Ils viennent avec un diagnostic et exigent qu'on les reconnaisse comme tels. C'est un préalable auquel nous devons faire semblant de nous conformer, faute de quoi rien n'est possible.

Actuellement, le diagnostic de *dysphorie de genre* implique un protocole de prise en charge préconisé par je ne sais quelle haute autorité qui semble avoir perdu la raison ou bien avoir cédé à l'influence d'un lobby prêt à encourager tout adolescent qui manifeste le souhait de s'engager dans un processus de transition pour résoudre l'impasse subjective à laquelle la puberté le confronte. Il est bien évident qu'en tant que psychanalystes il n'est pas question que nous nous sentions concernés par ces protocoles. Nous avons à accueillir ces sujets en mal de reconnaissance comme porteurs d'un nouveau style de symptôme à la mode, à nous de voir comment y répondre de la meilleure façon.

D'après ce que je sais, le protocole des bonnes pratiques pourrait nous accuser de temporiser la réponse à donner. Et pourtant, c'est la première

attitude raisonnable à avoir. La temporalité est la question centrale de l'adolescence. Nombreux sont les auteurs, historiens, sociologues, psychologues, médecins et bien évidemment psychanalystes qui récusent l'idée de l'adolescence comme un âge de la vie.

Auparavant, on passait très vite de l'enfance à la vie adulte, ce qui rendait nécessaires des rites de passage, surtout du côté masculin d'ailleurs. Aujourd'hui, l'espace s'étire, on va à l'école jusqu'à un âge qui dépasse de loin celui de la puberté et on reste dépendant de ses parents jusqu'à, en moyenne, vingt-cinq ans. Il y a des gens pour penser que si la société des adultes participe à ce retard de l'intégration des enfants dans l'âge adulte, c'est que, pour cette société qui vieillit, la jeunesse devient de plus en plus quelque chose d'idéalisé que l'on voudrait voir s'éterniser. Ce point de vue fait écho à la thèse freudienne développée dans *Pour introduire le narcissisme* ¹.

Freud nous y explique que si les parents surestiment leur petit ange, et s'ils font tout pour le protéger des désagréments de la vie, le plus longtemps possible, c'est parce qu'ils retrouvent là l'occasion de satisfaire leur propre narcissisme. Au travers de leur progéniture pour laquelle ils voudraient que les lois de la nature, le sexe, le vieillissement, la maladie, la mort, ne s'appliquent pas, il s'agit de retrouver, par procuration, cette période regrettée où ils étaient, comme l'écrit Freud, « sa majesté le bébé ² ». Ceci a le mérite de nous faire entendre qu'une société a les adolescents qu'elle mérite et la nôtre est assez bien servie de ce côté-là.

Le narcissisme est le concept qui convient le mieux pour comprendre ce qui est à l'origine de ce phénomène de société qu'est l'adolescence. L'enfant est un objet du narcissisme des parents. C'est un fait, il vaut mieux que ce soit comme ça, d'ailleurs. Mais point trop n'en faut, car tout le problème de l'adolescent, c'est la difficulté à lâcher l'identification à cette image narcissique pour entrer dans la vie adulte. En fait, ce qui est douloureux dans ce passage de l'enfant à l'adulte, c'est que la perte de l'image narcissique dévoile la vérité de ce qu'est le sujet primitivement et essentiellement.

Nous avons tous été primitivement un objet de jouissance pour l'Autre. Cette jouissance est cachée derrière l'investissement narcissique des parents qui donne une signification d'amour à l'existence de cet objet qu'est l'enfant. Étant donné que ce qui caractérise l'amour est la réciprocité, la symétrie, eh bien, l'enfant aime à son tour celui dont il est l'objet narcissique et naît ainsi un courant de tendresse qui l'unit à l'Autre. Parallèlement à ce courant de tendresse, il y a autre chose, car la jouissance que nous venons d'évoquer n'est pas tout effacée par le courant tendre ni par l'investissement narcissique de l'Autre. Il reste quelque chose de cette jouissance, c'est

bien sûr ce qui a fait scandale dans la découverte freudienne. L'enfant a une sexualité qui ne cadre pas avec l'image du petit ange.

Quel est le partenaire de cette jouissance sexuelle de l'enfant ? La plupart du temps il n'y en a pas, c'est une activité autoérotique. C'est dire que s'il y a un partenaire, c'est un partenaire de fantasme. Il faut aussi préciser que cette sexualité de l'enfant n'est que partielle. Elle concerne des zones érogènes qui n'ont pas forcément affaire avec la sphère génitale, et si elle concerne la sphère génitale, elle n'aboutit pas à une satisfaction complète.

Que devient cette sexualité infantile ? Elle n'évolue pas tranquillement vers la sexualité adulte. Freud nous dit textuellement que la vie sexuelle de l'homme est marquée par une division en deux phases avec une phase intermédiaire. C'est la fameuse *période de latence*. Cette période est très importante. Il ne faut pas la prendre pour un stade du développement, il ne s'agit pas là d'un événement physiologique mais d'un fait de structure.

Quelle est la fonction de cette discontinuité ? C'est une coupure dans le savoir. L'enfant jouit sexuellement mais il ne le sait pas. Il ne sait pas à quoi ça va servir. Et quand l'adulte sait à quoi ça sert, il a oublié qu'il a joui étant enfant. Ce trou dans le savoir est donc essentiel. C'est à cette exigence que répond le mythe d'Œdipe. Souvenez-vous que la faute essentielle d'Œdipe est d'avoir voulu savoir et d'avoir triomphé de la Sphinge, donc d'avoir transgressé cette zone de non-savoir. La période de latence correspond à la nécessité de cette zone de non-savoir.

En définitive, cette période de latence représente un écart nécessaire entre la jouissance déjà existante dans l'enfance et le savoir, la signification apportée par la vie sexuelle de l'adulte.

Où pouvons-nous situer l'adolescent dans cette topologie ? Il a un pied dans cette période de latence et un pied dans le savoir de l'adulte. D'où le malaise. Car il est en quelque sorte encore un enfant, mais pas sans savoir. Être un enfant, pas sans le savoir, dévoile la vérité cachée derrière la figure du petit ange. Derrière le petit ange, l'adolescent peut entrevoir maintenant qu'il y avait le *jouet érotique*, l'objet de jouissance de l'Autre. C'est précisément cette découverte, cet instant de vérité, cet instant de passe, qui peut l'aider à lâcher sa position d'enfant pour entrer dans une position subjective d'adulte.

Mais ça ne se passe pas si facilement, d'autant que dans nos sociétés actuelles ce moment de passage se prolonge. Les enfants sont initiés de plus en plus tôt à la sexualité des adultes, mais, en même temps, ils sont maintenus de plus en plus tard dans une position de dépendance, donc de passivité vis-à-vis de leurs parents. Cela prolonge très nettement cette période

de *valse-hésitation* où l'adolescent se maintient dans cet entre-deux-mondes. Le savoir qu'il acquiert sur sa position jouissante devrait l'inciter à l'abandonner, mais il y revient. C'est donc l'époque de la culpabilité et du repli sur soi. Le courant tendre, dans lequel s'exprimait la relation d'amour parental, est contaminé par le courant sensuel qui avait été réprimé dans la période de latence. Il s'ensuit un désinvestissement des objets parentaux. La libido se retire alors sur le moi et le narcissisme s'exacerbe à cette période de la vie. L'adolescent a perdu la valeur de son image dans le narcissisme de ses parents, mais, maintenant, il s'habille aux couleurs de son propre narcissisme, qui s'oppose violemment aux idéaux parentaux. Avec un soin minutieux, il s'attaque à cette image, mais c'est pour adopter d'autres idéaux qui l'asservissent tout autant. Il faut dire que dans ce moment de passe le sujet adolescent est laissé tombé par l'Autre puisque cet Autre, jadis idéalisé, a montré qui il était, il n'est donc plus. Dans ce moment d'abandon, le sujet adolescent est prêt à tout et notamment à s'offrir comme le pire des esclaves pour faire revivre l'Autre sous la figure d'un maître impitoyable qui voudrait tout. C'est en cela que la période de l'adolescence se prête volontiers au mysticisme. Mais ceci peut donner lieu à des embrigadements de toutes sortes dont l'histoire a fourni des exemples notoires : les Chemises brunes, les Jeunesses hitlériennes, les Gardes rouges... Mais il n'est pas nécessaire d'aller chercher des exemples aussi extrêmes pour voir que, dans ce genre de soumission qui peut prendre l'allure d'un sadomasochisme transitoire, le sujet retrouve la jouissance passive de l'enfant-objet. C'est alors le trait pervers qui prédomine.

L'adolescence est donc une sorte de plaque tournante. C'est un moment subjectif qui signe la position temporaire d'un sujet pour lequel, comme le disait Vicente Mira, « les cartes sont redistribuées ³ ». Il désignait par cette métaphore un remaniement du désir et des identifications.

La formulation est intéressante, mais je me permettrai de la modifier un peu car, selon moi, les cartes sont toujours les mêmes, le sujet dans l'adolescence n'hérite pas d'un nouveau jeu. Mais quelque chose fait qu'il va devoir jouer autrement avec les cartes qu'on lui a distribuées parce que son partenaire habituel n'est plus le même, ou tout du moins il ne le voit plus de la même façon.

Si je garde cette métaphore du jeu de cartes, quelles sont les cartes en question ? Elles sont de trois ordres :

- des cartes imaginaires qui dessinent l'image du corps ;
- des cartes symboliques qui sont de l'Autre et qui servent de repère pour l'image du corps en tant qu'elles lui esquissent un idéal ;

– enfin des cartes réelles qui sont les atouts que la nature distribue à certains ou les malchances dont elle affuble d'autres.

Pendant l'enfance, la pédagogie des parents et des éducateurs apprend au sujet infantile à se débrouiller de ces trois sortes de cartes, c'est-à-dire lui enseigne à faire le nœud. Le sujet apprend ainsi à concilier le réel de sa jouissance, les exigences de satisfaction de sa petite personne et la satisfaction de la demande de l'Autre. En termes borroméens, on pourrait dire que c'est autour de l'image narcissique que se nouent dans l'amour parents-enfant le réel de la jouissance infantile et la demande éducative des parents. Mais, avec les modifications de la puberté, l'image du corps se modifie et le réel de sa jouissance aussi. Par contre, les repères symboliques n'ont pas bougé. L'équilibre est donc menacé si le sujet ne trouve pas lui-même une autre façon de faire le nœud.

J'ai été amené à envisager les choses sous cet angle en lisant un très bon article de notre collègue Carmen Gallano ⁴. Elle définit l'adolescence comme un traitement du réel rencontré du fait de l'éclosion de la puberté. Elle propose le traitement du réel par le symbolique dans l'initiation, le traitement par l'imaginaire avec construction du fantasme et enfin le traitement de ce réel par le réel du passage à l'acte. C'est cette façon d'envisager la position adolescente qui m'a donné l'idée d'exploiter un peu plus précisément l'optique borroméenne.

La distinction que nous opérons aujourd'hui dans notre culture occidentale entre le sexe et le genre est légitime. Elle est sans doute issue de l'éclairage apporté par la psychanalyse sur les rapports de l'être parlant avec son sexe. Mais les rapports entre sexe et genre sont plus complexes qu'il n'y paraît. « Il n'y a pas de rapport sexuel », disait Lacan, mais il ne faudrait pas croire qu'on puisse éluder la question avec le genre. Il n'y a pas plus de rapport de genres.

Lors de notre Rencontre internationale à Buenos Aires, l'été dernier, j'ai proposé une construction borroméenne de cette relation épineuse de l'être parlant avec le réel de son sexe, avec le genre imaginaire qu'il se choisit et avec les repères symboliques qu'il a trouvés dans le couple parental.

Cela vous étonnera peut-être que je situe le genre du côté de l'imaginaire. Le genre est à l'origine une affaire de grammaire. Au départ, j'aurais eu tendance à le situer, avec la grammaire, du côté du symbolique. Mais la lecture de Jean-Claude Milner m'a ouvert un autre horizon. Dans *L'Amour de la langue*, Milner propose de considérer la grammaire comme une consistance imaginaire. Et j'avoue que j'ai été séduit par cette thèse. Ce qui fait loi pour une langue, ce n'est pas sa grammaire, c'est l'usage commun, ce que

Damourette et Pichon appelaient *la parlure*. La grammaire confère à une langue sa consistance, mais ce n'est pas vraiment elle qui fait loi ; elle ne sert qu'à justifier ce qui fait loi dans l'usage commun de la langue. Dire que la grammaire a une fonction imaginaire ne la disqualifie pas du tout.

L'imaginaire, dans la théorie borroméenne, c'est ce qui donne consistance, ce qui donne corps. Si les grammairiens considèrent leur science comme la charpente de la langue, nous, psychanalystes, pourrions considérer la grammaire comme le corps de la langue qui s'incorpore et modèle à notre insu l'image de notre corps.

Ce rapprochement que je vous propose entre la fonction imaginaire de la grammaire pour une langue et l'image du corps de l'être parlant devrait nous permettre d'éclairer la question de cette fameuse *dysphorie de genre*.

Ceux qui revendiquent cette étiquette souffrent d'un désaccord profond entre le sexe réel qu'ils ont reçu de la nature et l'image du corps, donc le genre par lequel ils veulent être représentés dans le discours. Ils disent être nés dans le mauvais corps.

Il faut dire que, du fait que nous sommes des êtres parlants, notre identité sexuelle ne se réduit pas à notre sexe réel, elle dépend aussi du choix que chacun peut faire en s'autorisant d'un genre ou de l'autre. Rien n'harmonise forcément le réel du sexe et l'imaginaire du genre. D'où le recours nécessaire au troisième registre, celui du symbolique, où le sujet va trouver *le mode d'emploi* de son sexe selon les modèles identificatoires fournis par le complexe d'Œdipe. C'est là que, dans une optique freudienne, on peut situer les quelques autres dont celui qui s'autorise d'un genre a besoin.

Lacan a pris de la distance à l'égard de ce modèle idéal, considérant sans doute que le mode d'emploi fourni par l'œdipe est toujours plus ou moins mal rédigé. D'où la nécessité d'un quatrième terme : le symptôme, pour faire tenir ensemble, chez chacun, le réel de son être, l'image qu'il revendique et la place que les autres lui décernent. Après avoir considéré ce symptôme sous l'angle d'une fonction purement mathématique, Lacan l'a considéré sous son mode opératoire de quart élément dans la logique borroméenne.

Quand l'être sexué s'autorise d'un genre, il exprime un choix symptomatique. C'est ce que les adeptes de la *dysphorie de genre* récusent absolument aujourd'hui. Pour eux, la *dysphorie de genre* n'est pas un symptôme, le terme même de *dysphorie* a été substitué par celui d'*incongruence*. Il s'agit pour eux de corriger l'incongruence du genre en intervenant sur le réel de la chair pour rendre le corps conforme au discours.

Le corps du *parlêtre* est structurellement aliéné au discours du maître. Mais le sujet ne se réduit pas à ce corps aliéné au discours, une partie de son être échappe à ce discours. Cette part d'être, c'est la livre de chair engagée dans le contrat que l'être parlant passe avec l'Autre du discours, elle donne tout son poids au pacte, mais il est clair qu'on ne la prélèvera jamais.

Par contre, ce qui est curieux dans cet engouement pour la transidentité, c'est que ces jeunes gens qui s'y offrent sont prêts à sacrifier la livre de chair pour mettre leur corps en conformité avec leur idéal.

En tant que psychanalystes, nous n'avons pas à rendre les armes devant ce discours ambiant. Quelle que soit la façon dont ces jeunes gens s'adressent à nous, nous devons donner à leur demande la forme d'un symptôme. Qu'ils s'autorisent du genre qui leur convient, soit, mais s'ils s'adressent à nous, soyons les quelques autres qui leur indiquent le ressort de la logique collective qui soutient le choix de la sexuation.

Ce choix se précipite au moment de l'adolescence. Si pendant l'enfance la pédagogie des parents et des éducateurs a appris au sujet infantile à nouer ces trois registres grâce à l'investissement de l'image narcissique, la puberté modifie l'image du corps et le réel de sa jouissance aussi. Par contre, les repères symboliques n'ont pas bougé.

Le nœud de l'économie infantile est rompu et le sujet doit trouver une autre façon de faire le nœud. Plusieurs possibilités s'offrent à lui.

Il peut essayer de renouer avec le symbolique en changeant de repères ; c'est ce qui se passait sans doute à l'époque où le passage à l'état adulte s'effectuait par les rituels initiatiques. Mais c'est aussi ce qui se passe de nos jours quand l'adolescent cherche l'affiliation à une bande, ce qui d'ailleurs n'exclut pas le passage initiatique. Ce remaniement symbolique réaliserait une sorte de doublement du symbolique qui permettrait de refaire le nœud.

Il peut aussi renouer avec le symbolique, d'une façon plus commune, en utilisant le recours du symptôme. Dans une optique purement freudienne, on dira que le symptôme doit pouvoir assurer sa fonction de compromis entre les exigences de satisfaction pulsionnelle du sujet et l'exigence de l'idéal parental. Dans une optique borroméenne, on dira que le sujet se sert du symptôme comme d'un quatrième rond qui double le symbolique et le réarrime à la chaîne. Le sujet sortira ainsi de sa position adolescente pour cheminer vers le destin névrotique qu'il se sera choisi.

Autre possibilité, se servir de l'imaginaire en le redoublant pour rétablir le nœud. Il y aurait d'un côté l'image du corps modifiée par le réel pubertaire et d'un autre la permanence de l'ancienne image narcissique qui

convenait à l'idéal parental. L'adolescent pourrait alors jouer sur les deux tableaux. Ce recours au doublement de l'imaginaire pour rétablir la chaîne correspond, pour Lacan, à l'inhibition. Cela rendrait assez bien compte du syndrome « Tanguy ⁵ », l'adolescent qui se maintient dans un statut infantile, c'est-à-dire qui reste inhibé quant au passage à l'âge adulte.

Autre recours à l'imaginaire, plus complexe mais qui s'observe aujourd'hui plus fréquemment qu'auparavant puisque la science médicale le permet, c'est celui qu'empruntent ceux qui récusent les modifications de leur image sexuée et qui font appel à la médecine et à la chirurgie pour intervenir réellement sur leur corps. Ce sont majoritairement des garçons, encombrés de leur virilité et qui ne pensent pas pouvoir se débrouiller de leur être sans opérer ce qu'ils appellent leur « transition ».

Il m'est arrivé d'en accompagner un. Il est venu me consulter pour avoir l'aval d'un psychiatre qui lui permettrait d'entrer dans le processus de transition. Il est fils unique d'une mère célibataire. Il a été élevé dans une ambiance féminine, entouré de sa mère, sa grand-mère et sa tante. Il s'est naturellement identifié de ce côté-là de la sexuation sans problème jusqu'à la puberté. L'apparition des caractères sexuels secondaires, notamment la pilosité, est venue troubler cette harmonie. Dans un premier temps, il a cherché à accentuer les stigmates de sa virilité qu'il trouvait insuffisante en pratiquant la musculation. Mais n'obtenant pas le résultat escompté, il a décidé de changer son fusil d'épaule. Puisqu'il s'était toujours senti plus à l'aise dans une représentation plutôt féminine de son être, pourquoi ne pas suivre cette pente-là ? Mais ce qui était naturel avant la puberté ne peut plus l'être maintenant et il est obligé de jouer un jeu, de se composer tous les matins une image féminine en masquant les signes fâcheux de sa masculinité. Il n'en peut plus et est très déterminé à se lancer dans la transition, persuadé que c'est pour lui le seul moyen de retrouver sa place dans le jeu social. Je n'ai pas eu l'idée de le dissuader de se lancer dans cette entreprise. Il demandait qu'on l'y accompagne, et pourquoi pas. Il me semble que lui refuser ce qu'il demande risquerait de le pousser vers une autre sortie, celle de traiter par le réel cette difficulté à loger son être dans un nœud social. Le passage à l'acte suicidaire est une éventualité qui fait partie des avatars de l'adolescence.

Enfin, dernière éventualité qui peut s'observer dans ce moment de l'adolescence, c'est que le sujet ne trouve aucune solution pour établir le nouage mis en défaut par l'émergence du réel pubertaire. Les trois registres se désolidarisant sans remède plongent alors le sujet dans une crise existentielle dont on s'apercevra vite que c'est bien plus qu'une crise d'adolescence.

Et là encore il faut remarquer que l'adolescence est un moment propice au déclenchement d'une psychose.

Je pourrais relater le cas d'une adolescente qui était venue me voir, sur les conseils de ses parents qu'elle avait alertés en leur disant qu'elle voulait changer de sexe. Elle se présentait comme une jeune fille à la mode qui lorgnait du côté de la transidentité pour résoudre ses difficultés avec la sexualité. Elle a commencé à me confier, sans pudeur aucune, les difficultés que lui posait sa vulve dont les grandes lèvres trop développées avaient selon elle l'allure de testicules. Ce manque de pudeur dans un premier rendez-vous m'avait déjà alerté. Petit à petit je découvrais le manque caractéristique de métaphores dans sa façon de parler. Jusqu'au jour où elle a pu me confier qu'elle avait des sensations corporelles étranges et surtout des hallucinations auditives. La description et l'exploration de sa schizophrénie ont fait passer au second plan la question de la transidentité. Il n'en est plus du tout question aujourd'hui. Plus elle me parle de ses difficultés avec le discours, moins elle évoque ses troubles de l'identité sexuelle. Je remarque d'ailleurs que sa façon de s'habiller a changé. Elle a abandonné sa tenue d'adolescent asexué, de temps en temps elle ose la féminité.

En conclusion

L'adolescence est un moment plus ou moins situable entre l'enfance et l'état adulte se caractérisant par une position transitoire du sujet qui doit affronter un remaniement des coordonnées réelles, symboliques et imaginaires avec lesquelles il construit sa réalité psychique. En dehors des situations très critiques comme un passage à l'acte suicidaire, un passage à l'acte de type psychopathique ou le déclenchement d'une psychose, l'adolescence est rarement l'occasion d'une demande adressée à un psychanalyste. L'adolescent complaisant peut à la rigueur accepter de suivre ses parents dans une consultation, mais il s'y présente en position de symptôme, lui-même récuse généralement toute souffrance en dehors de celle d'avoir à supporter l'angoisse et les reproches de ses parents.

Il vit pourtant une période difficile, tiraillé qu'il est entre des tendances contraires d'aliénation et de séparation ; ce qu'il apprend seul de son sexe ne lui donne pas envie de se confier et ne l'incite pas à questionner le savoir de l'Autre. Cette période difficile est une épreuve pour les parents qui font le constat amer que leur pédagogie est sans effet sur leur enfant qui s'éduque maintenant en dehors d'eux. Cette prise de conscience est pour eux une étape importante, elle peut soulager leur angoisse et leur culpabilité et donc améliorer le contact avec leur enfant.

En définitive, l'adolescence est un processus qui fait passer le sujet de l'aliénation à la séparation. C'est un passage obligé et chacun l'aborde à sa façon et à son heure.

Je terminerai par une courte vignette clinique qui m'a été rapportée par une collègue lors d'un contrôle. Il s'agit d'un garçon de 13 ans adressé par sa mère qu'il importune quelque peu car, depuis son divorce quand l'enfant avait trois ans, il a pris l'habitude de coucher dans le lit de sa mère. Or la mère vient de refaire sa vie et le jeune homme refuse de céder au beau-père sa place dans le lit de la mère. Enfant symptôme de la mère donc. À ceci près que nous apprenons qu'il fait la même chose quand il est hébergé chez son père. Mais le père a trouvé une astuce, il a acheté un petit chien qu'il confie à son fils pour la nuit.

Quand l'analyste lui fait remarquer qu'il serait temps qu'il assume de dormir seul, il répond : « Je n'y suis pas prêt. » Il justifie sa nécessité de se coucher auprès de sa mère par de fortes angoisses nocturnes, qu'il entretient par son goût pour les films fantastiques. Il se passionne pour les héros qui ont des super pouvoirs et quand son analyste lui demande finement : « Quel pouvoir aimerais-tu avoir ? », il répond sans hésiter : « Celui d'arrêter le temps. »

Il me semble que les adolescents d'aujourd'hui qui souffrent de ce qu'ils appellent la *dysphorie de genre* souffrent en fait du réel du temps qui les achemine inexorablement vers un choix de genre plus ou moins adéquat à leur mode de jouissance. Contrairement à ce que voudrait édicter une prétendue bonne pratique, il n'y a pas à se hâter à prendre leur demande au pied de la lettre. Laissons-leur le temps de se faire au temps.

* ↑ Intervention au séminaire de Mathias Gorog et de Radu Turcanu, « De l'objet au sujet. La psychanalyse avec les enfants et les adolescents » (troisième année), à Paris, le 14 novembre 2022.

1. ↑ S. Freud, *Pour introduire le narcissisme*, dans *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. XII : 1913-1914, Paris, Puf, 2006, p. 217-245.

2. ↑ *Ibid.*, « His Majesty the Baby », p. 234.

3. ↑ V. Mira, « La adolescencia no es un diagnóstico », dans *Hojas volantes*, Pliegues, Los Pliegues de la Biblioteca, n° 1, San Sebastian, 2021, p. 179.

4. ↑ C. Gallano, « De que adolecen ? », dans *De la infancia a la adolescencia*, Gloria Gomez compiladora, Temas cruciales Bogota, 2006.

5. ↑ Référence à la comédie française *Tanguy*, coécrite et réalisée par Étienne Chatiliez, 2001.

Natacha Vellut

Il n'y a pas de religion du désir *

Ce titre, qui m'est venu spontanément quand Laurence Martin m'a demandé l'intitulé de la conférence d'aujourd'hui, ne va pas de soi. En effet, religion et désir semblent, bien au contraire, aller main dans la main. Le désir est de l'Autre, passe par l'Autre. « Le désir de l'homme est le désir de l'Autre ¹ », écrit Lacan dans « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », texte de 1960. Il dit aussi que le névrosé désire le désir de l'Autre. Or, l'Autre, l'Autre avec un A majuscule, est une figure incontournable de la religion. Il est au principe du fait religieux. Le désir se présente donc comme au cœur de la question que la religion pose à la psychanalyse, ou inversement, que la psychanalyse pose à la religion.

Songons à la présence de l'Autre dans les analyses que nous menons ou dans la propre analyse que nous avons vécue ou que nous vivons. Ne serait-ce que cette semaine, dans mon cabinet, une jeune femme, qui s'inquiète un peu trop de ce que les autres pensent d'elle, se rappelle qu'enfant elle prenait son père pour Dieu. Un jeune homme, quant à lui, évoque le discours de sa mère qui compare sa naissance à une résurrection. Ce disant, ne place-t-elle pas son fils dans une position divine, capable de résurrection, elle-même se retrouvant en position christique ? Et cela ne bouscule-t-il pas les notions de vie et de mort, de naissance et de deuil, les différences de génération se noyant dans une « re-génération » ? Lacan voit aussi dans Freud une modeste version du Christ (décidément !) qui, à sa façon, sauve le père ².

Comment résoudre les apories que cette présence de l'Autre pour le névrosé, cette nécessité logique de l'Autre, implique ? Comment produire un athée en fin d'analyse ? Comment rester un être de désir une fois qu'est aperçu que l'Autre n'existe pas ? Pourquoi continuer à parler si l'Autre de l'adresse ne répond pas ou plus ? Pourquoi poursuivre le fil analysant si le sujet supposé savoir au fondement de l'expérience analytique a chuté de sa position ? Le sujet supposé savoir détient l'agalma qui met au travail

l'analysant, il engendre une signification de savoir, qui aiguillonne les dits analysants, il met en place le désir de l'Autre comme voie d'accès au réel dont il est question.

Comme vous pouvez le constater, cette question de la religion du désir en comporte bien d'autres qui convoquent aussi bien l'éthique, l'efficacité que la définition même de la psychanalyse.

Reprenons depuis le début, c'est-à-dire depuis Freud. Freud se présente contre la religion, ce qui ne signifie pas qu'il ne soit pas religieux... Il est contre l'institution religieuse, la jugeant anti-pulsionnelle. La dernière de ses *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932) est ainsi un réquisitoire contre la religion au nom d'« une conception scientifique de l'univers » : « Tandis que les diverses religions revendiquent chacune le monopole de la vérité, nous croyons, nous, qu'il convient de négliger entièrement la part de vérité que contient la religion. Celle-ci est un essai pour vaincre le monde physique au milieu duquel nous vivons, à l'aide du monde de désirs que des nécessités biologiques et psychologiques nous ont poussés à créer en nous-mêmes. Mais la religion échoue dans cette tentative. Ses enseignements portent l'empreinte des époques auxquelles ils furent conçus : périodes d'enfance, d'ignorance de l'humanité ³. » Dans cet extrait, Freud articule religion et désir.

Il explique Dieu par le besoin que les êtres parlants en ont, besoin présent dès leur enfance. « Tout petit, l'homme connaît en effet la détresse d'être livré, par son impossibilité à se suffire à lui-même, au pouvoir discrétionnaire de sa mère. Cette fameuse *Hilflosigkeit*, "état dans lequel on ne peut pas s'aider soi-même", reste, pour beaucoup d'entre nous, le prototype de la situation contre laquelle il faut, à tout prix, se prémunir et il nous contraint à trouver une parade égale en puissance à ce que nous croyons être l'omnipotence de notre mère. Or que propose justement la religion ? Un Autre, dont la puissance s'étend, cette fois, au monde entier et de toute éternité, une protection immanente qui nous permettra d'exorciser notre destin ⁴. »

Dieu permettrait donc de renverser la détresse en son contraire, en une puissance, une jouissance, une omnipotence. Avec une telle promesse, il apparaît bien difficile de s'en éloigner, s'en passer dans nos termes analytiques. Freud note, dans *L'Avenir d'une illusion*, que Dieu réalise ainsi les « souhaits les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ⁵. » Ces désirs, nous pourrions les résumer en un seul : ne pas être impuissant, ne pas vivre dans l'impuissance. Pour Freud, la religion est une illusion, une pensée de désir au même titre que le rêve. C'est se situer dans

le principe de plaisir sans prendre en compte son au-delà, la jouissance, et ignorer la catégorie de l'impossibilité. Désir et jouissance peuvent se confondre quand on les situe tous deux au-delà du principe de plaisir, au-delà du principe de réalité, c'est-à-dire au-delà des normes, valeurs et injonctions sociales, morales ou religieuses. Mais le désir de Dieu, selon Freud, respecte le principe de plaisir.

Pour Freud, le monde s'explique sans Dieu. Dans « Le moi et le ça », écrit en 1923, il décrit un moi qui n'est pas maître chez lui, un moi bien loin de toute-puissance. Le désir, dans un registre plus pulsionnel, peut déranger ce moi qui se veut maître de lui-même. Ce moi « nous apparaît comme une pauvre créature soumise à une triple servitude et vivant de ce fait sous la menace d'un triple danger : le monde extérieur, la libido du ça et la sévérité du surmoi ⁶. » Nous sommes bien loin de toute intervention divine, de toute transcendance. L'être humain est un être pulsionnel, libidinal, un corps physique plus qu'un être de parole, et encore moins un être spirituel. Il est pris et agi par ses pulsions libidinales et agressives.

Autant dire que l'institution religieuse comprend qu'elle doit prendre ses distances avec la psychanalyse freudienne.

En 1952, Pie XII se prononce au sujet de la cure psychanalytique : « Pour se délivrer de refoulements, d'inhibitions, de complexes psychiques, l'homme n'est pas libre de réveiller en lui, à des fins thérapeutiques, tous et chacun de ces appétits de la sphère sexuelle, qui s'agitent ou se sont agités en son être, et roulent leurs flots impurs dans son inconscient ou son subconscient [...] Pour l'homme et le chrétien existe une loi d'intégrité et de pureté personnelle, d'estime personnelle de soi, qui interdit de se plonger aussi totalement dans le monde des représentations et des tendances sexuelles. L'"intérêt médical et psychothérapeutique du patient" trouve ici une limite morale ⁷. » Le pape met en garde religieux et croyants face à cette nouvelle méthode thérapeutique « pansexuelle ». Si les catholiques de l'époque ont critiqué essentiellement trois éléments de la psychanalyse freudienne : son athéisme, son déterminisme, c'est-à-dire la subordination de la volonté humaine à des instincts, et son pansexualisme, c'est surtout ce dernier qui a été un point de fixation. En effet, le déterminisme instinctuel a pu être rapproché des passions thomasiennes et légitimer une redécouverte de saint Thomas d'Aquin, qui visait un affect de bonheur et était attentif aux forces obscures qui agitent l'être humain. Mais le pansexualisme, c'est-à-dire l'idée qu'un être humain est un être sexuel dès l'enfance, dès la naissance, est resté une critique vivace du fait de la crainte d'applications pédagogiques, du rejet d'une éducation sexuelle. Aujourd'hui encore,

on entend des échos aux États-Unis de cette peur d'attenter à ce qui est présenté comme l'innocence de l'enfance, et l'éducation est devenue un champ de bataille politique du mouvement MAGA, « Make America Great Again », slogan de Donald Trump.

Un an plus tard, en 1953, Pie XII définit trois règles en matière de psychothérapie : « Exclure de la méthode la recherche de causes sexuelles ; préserver le secret de la confession et donc ne pas devoir "tout dire" ; accepter l'existence du péché qui est du ressort de la confession », et donc qui n'est pas de l'ordre d'un trouble psychique à soigner ⁸.

Lacan fut d'emblée plus fréquentable que Freud pour l'institution catholique : il était de culture chrétienne et sa théorie, se basant sur des notions comme vérité, sujet, désir, symbolique, ne pouvait que résonner agréablement aux oreilles des théologiens. Il semblait éloigner le pulsionnel pour laisser place au signifiant, au langage. N'oublions pas que l'Évangile selon saint Jean stipule qu'« au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout par lui a été fait, et sans lui n'a été fait rien de ce qui existe. » Denis Vasse, psychanalyste et jésuite, dans la postface à l'édition de 1998 de son ouvrage *Le Temps du désir*, offre un écho à cette idéalisation du verbe : « Hors de l'incarnation dans et par la parole, il n'y a que projection d'un moi tout seul, dédoublé, perdu dans la séduction de sa propre image prise pour Dieu : idole ⁹. » Dans cette citation, on peut lire l'importance de la parole, qui, si elle peut être considérée comme extérieure au sujet avec un « ça parle », peut faire du Un avec un parlêtre donné, avec la notion de dire, et dire l'Un. Je reviendrai sur cette attention accordée à la parole et au dire.

Deux autres éléments de la théorie lacanienne peuvent sembler permettre un concordisme. Le concordisme est le fait d'essayer, au moyen de l'exégèse et de l'interprétation des textes sacrés, d'obtenir une concordance entre des dogmes religieux et des connaissances scientifiques d'une époque postérieure à l'établissement de ces dogmes. Cette notion de concordisme est née dans la pensée chrétienne du XIX^e siècle pour tenter d'accorder quelques passages de la Bible avec les découvertes scientifiques du moment.

Ces deux éléments sont une théorie du désir qui s'appuie sur la notion de « manque », notion bien plus générale, moins marquée de biologie et de physiologie, que la castration freudienne. Le désir étant constitué par un manque, il est une ouverture à l'altérité. Lacan ouvre cette voie en formulant le sujet comme manque-à-être, en place « d'en recevoir le complément de l'Autre ¹⁰ ». Le manque peut, dès lors, être lu comme une promesse, une espérance. Le manque-à-être du sujet est situé au cœur de « l'expérience

analytique, comme le champ où se déploie la passion du névrosé ¹¹. » Françoise Dolto dans deux ouvrages, *L'Évangile au risque de la psychanalyse* ¹² et *La Foi au risque de la psychanalyse* ¹³, s'appuie sur cette idée qu'un sujet est constitué par le désir de l'Autre pour lier foi catholique et psychanalyse. Je la cite : « Ce que je lis dans les Évangiles, en tant que formée par la psychanalyse, me paraît être la confirmation, l'illustration de cette dynamique vivante à l'œuvre dans le psychisme humain et sa force qui vient de l'inconscient, là où le désir prend source, d'où il part à la recherche de ce qui lui manque. [...] Je découvre [témoigne-t-elle] que Jésus enseigne le désir et y entraîne ¹⁴. »

Désir et origine du désir se conjoignent pour proposer Dieu comme Autre du sujet. Dès qu'il est question d'origine, il est toujours question de Dieu, et inversement.

Il est peut-être temps, ici, de vous proposer un commentaire du graphe du désir qui met en valeur cette possibilité d'une religion du désir. Je ne vais pas tout analyser de ce dessin complexe que Lacan élabore au long de deux séminaires : celui de 1957-1958, intitulé *Les Formations de l'inconscient*, et celui de 1958-1959, titré *Le Désir et son interprétation*. Je ne donne ici que quelques repères nécessaires à mon propos.

Tout d'abord, le graphe représente la structure en mouvement, la structure langagière d'où naît un sujet, la chaîne signifiante dans laquelle il s'inscrit, évanouissant, entre deux signifiants.

Le graphe permet de situer le sujet par rapport à l'élaboration de son désir. Une clé de lecture de ce schéma complexe est que les majuscules signalent ce qui est du registre symbolique et les lettres minuscules ce qui est du registre imaginaire.

C'est l'occasion de définir sujet, petit autre et grand Autre.

Le sujet lacanien de l'inconscient reçoit de l'autre, sous une forme inversée (cf. le bouquet inversé), l'image de son corps et les repères symboliques de son destin. Ceci le constitue :

[...] l'autre avec un petit a, est l'autre imaginaire, l'altérité en miroir, qui nous fait dépendre de la forme de notre semblable. [...] L'Autre absolu, est celui auquel nous nous adressons au-delà de ce semblable, celui que nous sommes forcés d'admettre au-delà de la relation du mirage [...] celui auquel nous nous adressons toujours ¹⁵.

La courbe part du sujet divisé et aboutit rétroactivement à I(A), c'est-à-dire à l'identification primaire, la première identification du sujet, grâce à laquelle le sujet vise l'identification à l'Idéal de l'Autre, premier noyau de l'Idéal du Moi, qui témoigne de la relation à l'Autre du sujet. Elle représente

l'intention du sujet, la chaîne intentionnelle du sujet. Nous pourrions y lire le chemin du sujet, la voie du sujet, la voie du sujet désirant. J'y reviendrai. Les points de capiton qui ponctuent cette courbe se révèlent dans l'après-coup.

Le signe Delta au départ de la courbe représente un sujet non affecté par le signifiant (c'est un point de départ mythique), il s'agit de l'être, l'étant, et non, déjà, le sujet. Mais cet étant est parlé et se met à parler. Le deuxième étage est celui de l'énonciation du sujet. Notons que l'énonciation en passe par A, grand Autre, trésor des signifiants, lieu des signifiants. D'en passer par la demande, il rencontre le manque dans l'Autre, il est alors renvoyé au signifiant du manque dans l'Autre. Avec la demande, il rencontre la question du désir de l'Autre que nous pourrions formuler de la façon suivante : « Qu'est-ce qu'il désire, qu'est-ce qu'il veut, pour qu'il réponde à ma demande ? » Il rencontre le désir sous forme de question et le désir se rencontre dans l'Autre, dans l'espace des premières paroles. C'est l'Autre qui parle en premier à qui le sujet adresse sa demande. Comme Lacan le dit dans le *Séminaire I*, de l'année 1953-1954, *Les Écrits techniques de Freud*, « la parole est cette roue de moulin par où sans cesse le désir humain se médiate en rentrant dans le système du langage ¹⁶. »

La demande suppose un Autre que nous pouvons distinguer en deux figures :

- un Autre médiateur du langage que le sujet parle ;
- un Autre comme Autre primordial, figure de la *tuché*, du hasard de la rencontre.

À cet étage du graphe, en prenant la parole, le sujet fait appel à la présence de l'Autre.

Le sujet parle, l'enfant parle, il dit quelque chose, et ce quelque chose est tissé de jouissance et de castration. Castration du fait de l'effet de langage. Jouissance de l'Autre qui se présente comme un x énigmatique. Le sujet, en parlant, vise le bouclage de la signification, c'est-à-dire S(A). Déjà dans le *Séminaire I*, *Les Écrits techniques de Freud*, Lacan logeait une croyance dans la parole : « Une parole n'est parole que dans la mesure exacte où quelqu'un y croit ¹⁷. » Croyance et attente de signification sont nouées.

Cette ligne de l'énonciation, contrairement à la ligne de l'énoncé, est fragmentée, morcelée. Dans le graphe, elle devrait être indiquée en pointillé ¹⁸. Pourquoi ? Parce que toute énonciation est constituée d'une fragmentation signifiante par des éléments signifiants refoulés. Ces signifiants refoulés sont les témoins du désir du sujet, ce désir qui insiste, qui est latent, dans l'énonciation.

Alors que l'énoncé, à l'étage inférieur du graphe, est une ligne solidifiée. C'est la ligne de l'Autre avec un grand A, l'Autre qui traduit la demande du sujet, d'où le désir est désir de l'Autre. La signification $S(A)$ est comme un produit fini, c'est la création d'un désir au-delà du besoin, et qui noue besoin et signifiant. L'Autre n'est pas du registre du code, c'est-à-dire d'une correspondance univoque entre le signe et la chose qu'il désigne. Avec le trésor des signifiants, il n'existe pas d'univocité, les signifiants ne valent que dans leur différence avec d'autres signifiants.

Ces deux lignes représentent l'opposition et l'articulation entre effet de langage (énoncé), cet effet de langage qui transforme le besoin, et efficace de la parole (énonciation), cette parole qui articule le manque, le manque-à-être comme moteur du désir. Ces deux lignes illustrent les deux figures de l'Autre précédemment évoquées. L'Autre n'est pas seulement un lieu, il est aussi un Autre qui parle et, en tant que tel, il est médiateur de la langue, il rend compte de la parole. Il est aussi une figure du hasard, une figure de l'oracle où se produit l'identification primordiale. Cette identification primordiale à l'oracle de l'Autre est un effet de langage. Entre ces deux lignes, énoncé et énonciation, le désir est articulé en fantasme. Le désir est fixé non à un objet mais à un fantasme. Le désir ne se lit que dans le fantasme, il s'offre donc à l'interprétation.

Avec le graphe, Lacan noue désir et langage. « Il faut prendre le désir à la lettre », dit Lacan dans « La direction de la cure ¹⁹ ». La jouissance pulsionnelle est minimisée dans cette approche du désir. Il met en valeur la cause du désir comme cause signifiante, et cette cause signifiante est génératrice du manque. Avec cette construction du graphe, Lacan représente le langage et les signifiants comme la cause et aussi le chemin, la voie, du désir. La cause, car le langage a pour effet de produire le sujet comme manque-à-être : on le saisit dans l'écriture du sujet divisé. Et le chemin du désir, la voie du désir, comme je proposais de nommer cette courbe du graphe, représente la dérivation du désir dans les effets de la métonymie. La métonymie, c'est le renvoi de signifiant à signifiant, de signification à signification, qu'illustrent les différents points de capiton du graphe. Ce graphe montre la place du désir pris en étau entre la synchronie de la structure du langage et la diachronie de la constitution d'un sujet. Ce sont les chaînes du discours, les deux chaînes du graphe, qui structurent le désir. Le désir n'est pas dicible, il n'est pas *dans* la chaîne langagière, mais il ne cesse de courir *sous* la chaîne langagière.

Cette présence incontournable de l'Autre dans l'articulation du désir entrouvre la porte d'une religion du désir, dans laquelle on attendrait d'un

C'est aussi à partir de cette époque qu'il formalise son retour à Freud grâce à la distinction des trois registres imaginaire (fondement des premières identifications du sujet), symbolique (dont le complexe d'Œdipe propose alors un modèle) et réel de la jouissance. « Sans ces trois systèmes de référence, impossible de rien comprendre à la technique et à l'expérience freudiennes », dit-il dans le séminaire des années 1953-1954, *Séminaire I, Les Écrits techniques de Freud* ²². C'est l'époque d'une transcendance de l'imaginaire par le symbolique. Lacan définit la fonction du langage comme ce qui permet de relier un sujet à la communauté des humains. On sait que c'est une définition possible de la religion comme ce qui relie les hommes entre eux *via* un rapport à ce qui leur est supérieur.

Je vous propose ici une longue citation de Lacan qui nous éclaire sur son questionnement du père, citation issue du *Séminaire V, Les Formations de l'inconscient*, séance du 15 janvier 1958 :

Qu'est-ce que le père ? Je ne dis pas dans la famille – car dans la famille, il est tout ce qu'il veut, il est une ombre, il est un banquier, il est tout ce qu'il doit être, il l'est ou il ne l'est pas, cela a toute son importance à l'occasion, mais ça peut aussi bien n'en avoir aucune. Toute la question est de savoir ce qu'il est dans le complexe d'Œdipe.

Eh bien, le père n'y est pas un objet réel, même s'il doit intervenir en tant qu'objet réel pour donner corps à la castration. S'il n'est pas un objet réel, qu'est-il donc ?

Il n'est pas uniquement non plus cet objet idéal parce que, de ce côté-là, il ne peut arriver que des accidents. Or, le complexe d'Œdipe n'est tout de même pas uniquement une catastrophe, puisque c'est le fondement de notre relation à la culture, comme on dit.

Alors naturellement, vous allez me dire - *Le père, c'est le père symbolique, vous l'avez déjà dit*. [...] Ce que je vous apporte aujourd'hui donne justement un peu plus de précision à la notion de père symbolique. C'est ceci – le père est une métaphore.

Une métaphore, qu'est-ce que c'est ? [...] Une métaphore, je vous l'ai déjà expliqué, c'est un signifiant qui vient à la place d'un autre signifiant. Je dis que c'est le père, dans le complexe d'Œdipe, même si cela doit ahurir les oreilles de certains.

Je dis exactement – le père est un signifiant substitué à un autre signifiant. Là est le ressort, le ressort essentiel, l'unique ressort de l'intervention du père dans le complexe d'Œdipe ²³.

Le père est ainsi défini comme l'élément médiateur essentiel du symbolique et de sa structuration ²⁴. Le père comme signifiant, c'est le père mort. Une fois mort, le père est réduit à son nom. Il est alors indestructible et renvoie le sujet à l'éternisation de son désir ²⁵. Le père mort introduit le

temps et la loi. Il est un signifiant qui symbolise l'absence, il rend présente l'absence.

On passe ainsi à la fonction Père, avec une majuscule, comprise comme une fonction séparatrice d'avec la jouissance primaire du corps à corps avec l'Autre primordial. La fonction Père est au principe de la structuration du désir d'un sujet et des liens sociaux. Double effet, donc, qui se comprend puisque le concept de désir offre une articulation du sujet à l'autre.

Avec une telle définition, il est facile de glisser à une fonction transcendante du père. Le Nom-du-Père comme métaphore, comme signifiant aux pouvoirs particuliers, offre une théorie du grand Autre : comme lieu des signifiants auxquels l'être parlant est assujéti. Le père peut fonctionner comme un Autre de l'Autre, un Autre éternel, l'Autre dans le désir de qui le sujet est aliéné. « [...] personne ne peut dire finalement ce que c'est vraiment que d'être le père, si ce n'est que c'est justement quelque chose qui se trouve déjà là dans le jeu. C'est le jeu joué avec le père, jeu de *qui perd gagne* si je puis dire, qui seul permet à l'enfant de conquérir la voie par où se déposera en lui la première inscription de la loi ²⁶. »

Dans le même séminaire, *La Relation d'objet*, Lacan explique que l'importance du signifiant implique qu'il y a « déjà structuré dans la relation parlante, cet au-delà, ce grand Autre au-delà de l'autre que vous appréhendez imaginairement ²⁷ [...] ». Freud avait déjà lié, dans *L'Avenir d'une illusion*, figure du père et dieux : « Dès lors que l'homme en cours de croissance remarque qu'il est voué à rester toujours un enfant, qu'il ne peut se passer de protection contre des superpuissances étrangères, il confère à celles-ci les traits de la figure paternelle, il se crée les dieux dont il a peur, qu'il cherche à se gagner et auxquels il transfère néanmoins le soin de sa protection ²⁸. » Cette projection imaginaire, Lacan la transforme en structure signifiante.

Le texte de Lacan de 1958, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », propose de saisir l'interprétation analytique comme ce qui identifie le désir dans ce qui se dit. Il ne s'agit plus de la question du désir de reconnaissance mais de la question de la reconnaissance du désir ²⁹. Ce texte est important dans l'idée de maniement de la cure à partir du père.

La métaphore devient la voie de la signification : elle tente de faire entrer la jouissance dans la dialectique phallique. Plus précisément, le sujet désire l'objet imaginaire du désir qu'il prête à un autre (et là on n'est plus dans la métaphore mais dans la métonymie du désir qui ne cesse de glisser d'un objet imaginaire à un autre, d'un autre à un autre, pour introduire à un Autre barré), et il désire être reconnu dans son désir, au-delà de tout

objet, d'être reconnu par cet Autre auquel il s'adresse. Cette notion de désir propose, de fait, une articulation du sujet avec l'Autre.

Freud, qui avait pris de la distance avec la religion, incarne néanmoins cette fonction Père, comme le petit Hans l'avait remarqué avec malice. S'il rencontre la butée du complexe de castration en fin de cure, chez la femme sous la forme du *Penisneid*, chez l'homme sous la forme d'un refus de la castration, c'est aussi qu'il incarne le père dans le transfert. Il est un Autre avec un grand A, à l'abri du Nom-du-Père, qui tente de nommer la jouissance des analysants qui s'adressent à lui. Freud, à la fin de *L'Avenir d'une illusion*, fait l'éloge de la science et de la raison. Il s'adresse alors à un dieu, le dieu *Logos*, le dieu de la raison, celui qui s'oppose au Verbe. Lacan reprend cette distinction, auparavant théorisée par le scientifique, philosophe et théologien Blaise Pascal : il y a le Dieu d'Abraham, le Dieu qui parle, un dieu immanent, et le Dieu des philosophes, le Dieu qui sait, un dieu transcendant. Le Dieu de la Genèse, de l'Ancien Testament, le Dieu des prophètes, est un dieu qui parle et dont le nom est imprononçable, il est celui qui dit « je suis ce que je suis ». Différent est le Dieu des philosophes, garant de la cohérence du savoir. D'un côté l'un s'apparente à un Nom-du-Père, de l'autre au sujet supposé savoir ³⁰.

À la fin de son enseignement, Lacan va recourir au dire qui nomme, et non au signifiant métaphorique du Nom-du-Père, pour assoir la fonction Père. J'y reviendrai, après un détour par le sujet supposé savoir, j'y reviendrai d'autant plus que cela introduit une rupture, une nouvelle rupture dans son enseignement.

Essayons d'approcher la question de la religion, et la question de Dieu qu'elle sous-tend, dans la théorisation lacanienne de ce sujet supposé savoir.

Le sujet supposé savoir pose la question du lieu où ça se sait. Dans l'analyse, ce lieu est incarné par l'analyste. Le sujet supposé savoir est essentiel à la cure analytique : sans supposé savoir, il ne peut y avoir d'adresse à la psychanalyse ni de parole analysante. Ce lieu où ça se sait homologue-t-il pour autant le psychanalyste à un dieu et la psychanalyse à une religion ? Lacan semble y inviter : « Le sujet supposé savoir, c'est Dieu, un point c'est tout ³¹. » Notons tout de même que la question du sujet supposé savoir ne se discute que dans la théorie psychanalytique. La science n'interroge pas ce sujet supposé au savoir, et quand elle réfléchit au lieu où ça se sait, au lieu où le savoir est ordonné, elle peut répondre comme l'un de ses éminents représentants, j'ai nommé le physicien Albert Einstein, par la solution Dieu. Einstein offre un bel exemple de cette opposition entre le Dieu d'Abraham et le Dieu des philosophes, lui qui disait : « Le mot Dieu

n'est pour moi rien d'autre que l'expression et le produit des faiblesses humaines. » S'il ne croyait pas au dieu personnel et anthropomorphe, il repèrerait cependant Dieu « dans l'harmonie de tout ce qui existe ». Sa croyance en un Dieu qui sait et ordonne le savoir, il l'a exprimée dans cette phrase restée célèbre : « Le bon Dieu ne joue pas aux dés. » Il faisait ainsi le lit d'un dieu supposé savoir.

D'une part, la psychanalyse repère, théorise et questionne le sujet supposé savoir. Elle ouvre ainsi la possibilité de sa faille, de sa chute. Ce que Lacan, en 1969, avait noté : « Un athéisme véritable, le seul qui mériterait ce nom, est celui qui résulterait de la mise en question du sujet supposé savoir ³². » L'athéisme devient un point à atteindre à la fin de la cure analytique.

D'autre part, le savoir est-il vraiment là, antérieurement ? « Lacan relève que dans l'analyse, ce que l'intervention interprétative de l'analyste produit est quelque chose qui n'était pas là avant ³³. » Nous revenons au graphe du désir et à ce qu'il représente de la structure : les effets du langage et de la parole se saisissent dans l'après-coup. Un savoir, inédit, nouveau, se saisit rétroactivement, sans être ordonné de départ, ordonné d'origine. D'une certaine façon, le graphe subvertit la question de l'origine.

Revenons à la question Père, qu'à la fin de son enseignement Lacan aborde différemment. Le Père « s'appuie sur la fonction de la Nomination en tant qu'elle fait Loi ³⁴. » « Lacan passe du signifiant, présent ou non dans la structure, au Dire comme acte, au-delà des dits. En d'autres termes, pour que le Nom-du-Père signifiant de la Loi fonctionne dans l'inconscient, il faut que soit intervenu un Dire qui ait porté, comme nommant et instaurant la Loi ³⁵. » Dans le *Séminaire XX, Encore*, de l'année 1972-1973, il joue de l'équivoque entre Dieu et dire : le dire, ça fait Dieu, ça fait Dieure. Pour qu'il y ait discours, c'est-à-dire un ordre discursif, il faut un Dire. La notion de l'origine, ici comme origine des discours, réapparaît alors qu'elle avait pu sembler s'effacer avec la notion structurelle du signifiant du Nom-du-Père. C'est ainsi que Freud est envisagé comme à l'origine du discours analytique, puisque c'est lui qui a nommé l'inconscient. Freud, c'est le Dire fondateur de la psychanalyse. L'hypothèse Dieu-Dieure vient ici répondre au point d'impossible de l'origine, elle est nécessitée par la structure du langage qui tout à la fois préexiste à toute chose et impose que toute chose soit nommée pour exister. Cette hypothèse Dieu sera nommée par Lacan *diologie*, et non théologie, cette dernière s'intéressant au Dieu des philosophes ³⁶. Cette hypothèse Dieu, à ne pas confondre avec l'existence de Dieu, s'impose à nous du fait du langage : « Pour un rien le dire ça fait Dieu. Et aussi

longtemps qu'il se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là », dit Lacan dans le *Séminaire XX, Encore* ³⁷.

Ce qui, malgré tout, continue et persiste à distinguer, et même opposer psychanalyse et religion est de deux ordres. La religion est une façon de poser la question de Dieu, mais elle n'épuise pas toutes les façons de poser la question de Dieu. La religion est du côté du sens. Elle « est, avant tout, ce qui calme l'angoisse en mettant du sens sur le réel. Sa fonction [...] est de guérir les hommes, c'est-à-dire faire sens pour qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas ³⁸. » Elle fonctionne comme un bouchon à poser sur le trou de l'impossible de la condition humaine. Alors que l'on sait que la psychanalyse met au travail l'analysant depuis un « ça ne va pas ». Par ailleurs, la religion contribue à dévaloriser la vie humaine charnelle, corporelle, promettant une vie après la mort, comme Françoise Dolto en témoigne avec sa croyance en la résurrection comme « arrivée au monde de l'esprit ³⁹ ». La psychanalyse, elle, ne promet rien, mais vise une satisfaction du sujet en tant que vivant, en tant que parlêtre.

Malgré ces deux écarts, ces deux gouffres devrais-je dire, Lacan craignait que la psychanalyse devienne la religion du désir, ce que Colette Soler a traduit par la religion du trou. De ce trou, de ce refolement originaire irréductible, ce grand S de grand A barré, sortent des noms, des Noms du Père, de ce trou « sortent les prophètes et autres sortes de profs ⁴⁰ ». Cela permet à Lacan en 1975 un jeu de mots à propos du trou : il s'agit moins de *Fiat Lux* (que la lumière soit, première parole de Dieu) que de *Fiat trou*. Il s'agit de nommer le trou qu'est un sujet mais non de nommer le trou ⁴¹. Cette nomination ne peut être qu'au un par un, sans tentation de boucher le trou par le sens, sans faire du trou une présence : « L'inconscient témoigne d'un impensable : il y a du dire sans personne pour le dire ⁴². »

Lacan se faisait pessimiste à la fin du *Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre*, lors de la séance du 4 juin 1969 : « Pour nous, il ne fait pas de doute, si je puis dire, à notre horizon. Cet autre qui est justement le Dieu des philosophes, n'est pas si facile qu'on le croit à éliminer. En réalité, il reste, en tous les cas, stable à l'horizon de toutes nos pensées, et ce n'est évidemment pas sans rapport avec le fait que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob soit là. [...], la présence de l'autre Dieu, celui qui parle, à savoir le Dieu des juifs, [...] n'est pas pour rien dans son maintien ⁴³. » Et si nous prolongeons une citation déjà mentionnée : « Un athéisme véritable, le seul qui mériterait ce nom, est celui qui résulterait de la mise en question du sujet supposé savoir », dit Lacan en 1969, mais il poursuit : « Il n'est pas dit qu'il soit possible à la pensée de soutenir un affrontement à cette question ⁴⁴ [...]. »

Je termine avec mon titre « Il n'y a pas de religion du désir ». Cet énoncé ne relèverait-il pas de la méthode Coué, cette méthode autosuggestive basée sur un inconscient pensé comme tout-puissant et sur la pensée positive ? Émile Coué avait foi et confiance en l'homme, en sa capacité d'amour, de progrès, de liberté. Il multipliait, volontairement ou non, les parallèles entre sa méthode et la pratique religieuse. Je rappelle que sa technique consiste à répéter une autosuggestion matin et soir, sur le ton de récitation de la « litanie des saints », selon l'usage qu'il prescrivait. La répétition est rythmée grâce à une corde à vingt nœuds, sorte de chapelet laïque. Coué, estimant que la religion peut puissamment renforcer l'efficacité de la suggestion, proposait à ses patients croyants d'ajouter à la fin des formules d'autosuggestion le mantra bien connu « avec l'aide de Dieu ». « La méthode Coué est une forme du croire » : c'est au fond « la croyance faite technique ⁴⁵ ». Un « acte de croyance grâce auquel le sujet cherche – et parvient – à s'assurer à la fois qu'il croit et qu'il est bien la personne détentrice de la dite croyance ⁴⁶. »

Je conclurai donc qu'avec le titre de la conférence d'aujourd'hui, titre venu comme un éclair, je rejoignais la difficulté de sortir de cette question de la religion qui enserme celle de Dieu. Lacan lui-même confessait en 1975 : « Je ne suis même pas sûr de ne pas être pris en flagrant délit de déisme ⁴⁷ [...] ». »

* ↑ Conférence à Reims le 19 novembre 2022.

1. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 628.

2. ↑ C. Soler, « L'exit de Dieu, ou pire », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 8, *Psychanalyse et religion*, Paris, EPFCL, 2010, p. 23-31.



























3. ↑ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Conférences faites au semestre d'hiver 1915-1916 et répétées au trimestre d'hiver 1916-1917, p. 101. En ligne, 109 pages. http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/nouvelles_conferences/Nouv_conf_psychalyse.pdf. Consulté le 18 décembre 2022.















4. ↑ N. Jeammet, « Sujet de désir, sujet de foi. Après Freud, quelle religion ? », *Raisons politiques*, n° 4, Paris, Presses de Science Po, 2001, p. 71-82.

5. ↑ S. Freud, *L'Avenir d'une illusion* [1927], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 30

6. ↑ S. Freud, « Le moi et le ça », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 301.

7. ↑ *Discours du pape Pie XII aux participants au congrès international d'histopathologie du système nerveux*, dimanche 14 septembre 1952, et *Discours et Messages-radio de S.S. Pie XII*, XIV, Quatorzième année de Pontificat, 2 mars 1952-1^{er} mars 1953, p. 319-330. A.A.S., vol. XXXIV (1952), n° 14-15, p. 779-789.

8.  Résumé par Nicole Jeammet du Discours du pape Pie XIII aux participants au congrès international de psychothérapie et de psychologie clinique, salle du Consistoire, 13 avril 1953. *Discours et Messages-radio de S.S. Pie XII*, XV, Quinzième année de pontificat, 2 mars 1953-1^{er} mars 1954, p. 67-76, dans N. Jeammet, « Sujet de désir, sujet de foi, après Freud, quelle religion ? », art. cit., p. 74.
9.  D. Vasse, « Y a-t-il un autre temps pour l'homme que le temps du désir ? » dans *7 Avenir*, Revue de l'Aumônerie universitaire protestante, n° 55, été 1994, p. 27-35.
10.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, op. cit., p. 627.
11.  *Ibid.*, p. 613.
12.  F. Dolto, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1980 pour le t. 1, 1982 pour le t. 2.
13.  F. Dolto, *La Foi au risque de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1983.
14.  F. Dolto, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, t. 1, op. cit., p. 13 et p. 15.
15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 286.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1975, p. 280.
17.  *Ibid.*, p. 366. Et comme l'être, « ce n'est nullement quelque chose qui soit définissable par l'expérience » (*Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, op. cit., p. 188), on pourrait, par la parole, démontrer à quelqu'un qu'il n'existe pas...
18.  Il s'agit de la ligne qui relie S(A barré) à (\$ ◇ D).
19.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », art. cit., p. 620.
20.  C. Demoulin, « Quelques réflexions sur Dieu et la psychanalyse », dans C. Demoulin (dir.), *Se passer du père ?*, Toulouse, Érès, 2009, p. 184.
21.  J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 60-61.
22.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 119.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 174-175.
24.  *Ibid.*
25.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, op. cit.
26.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 209.
27.  *Ibid.*, p. 80.
28.  S. Freud, *L'Avenir d'une illusion* [1927], op. cit., p. 24.
29.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, op. cit.
30.  S. Aparicio, « L'athéisme, pointe de la psychanalyse ? », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 8, *Psychanalyse et religion*, op. cit., p. 33-39.
31.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 280.
32.  *Ibid.*, p. 281.
33.  S. Aparicio, « L'athéisme, pointe de la psychanalyse ? », art. cit., p. 36.

34.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXII* (1974-1975), *R.S.I.*, inédit.
35.  C. Demoulin, « Quelques réflexions sur Dieu et la psychanalyse », art. cit., p. 185.
36.  *Ibid.*, p. 187.
37.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 44.
38.  C. Demoulin, « Quelques réflexions sur Dieu et la psychanalyse », art. cit., p. 191.
39.  F. Dolto citée par D. Vasse dans « L'Évangile et l'inconscient », dans M. Cifali, M. Cifali, S. Baruk et J. Aubry (dir.), *Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto*, p. 221-235, Paris, Le Seuil, 1988, p. 232.
40.  J. Lacan, « La psychanalyse en ce temps », conférence à la loge maçonnique du Grand Orient de France du 25 avril 1969 au Temple n° 3, *Bulletin de l'Association Freudienne*, n° 4-5, 1983, p. 17-20.
41.  J. Lacan, « Des religions et du réel. Extrait du discours de clôture des *Journées d'études des cartels* de l'École freudienne de Paris, le 13 avril 1975 », *La Cause du Désir*, vol. 90, n° 2, 2015, p. 12.
42.  C. Soler, « L'exit de Dieu, ou pire », art. cit., p. 28.
43.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 343.
44.  *Ibid.*, p. 281.
45.  H. Guillemain, « Du religieux dans la méthode thérapeutique laïque d'Émile Coué (1910-1926) », dans S. Tison et coll., *La Foi dans le siècle : Mélanges offerts à Brigitte Waché*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 157-166.
46.  R. Dadoun, « Moi je crois que... une simple psychanalyse pour Émile Coué », préface à *La Méthode Coué ou La Maîtrise de soi-même par l'autosuggestion consciente*, Houilles, Manucius, 2006, p. 32.
47.  J. Lacan, « Des religions et du réel, Extrait du discours de clôture des *Journées d'études des cartels* de l'École freudienne de Paris, le 13 avril 1975 », art. cit., p. 10.

Armando Cote

Le rêve de la paix et le réveil de la guerre *

« [...] c'est un de mes rêves, à moi. J'ai quand même le droit, tout comme Freud, de vous faire part de mes rêves. Contrairement à ceux de Freud, ils ne sont pas inspirés par le désir de dormir. C'est plutôt le désir de réveil qui m'agite. »

Jacques Lacan ¹

La guerre réveille les détresses de l'enfance. Dans le vacarme des mots qui se soulèvent pendant les violences, comment retrouver une parole singulière ? Comment trouver une parole qui s'arrache au silence ?

Un cas pour illustrer

Nous l'appellerons Anna. Elle est née en Ukraine, à la maison elle ne parlait qu'en russe. De son enfance elle ne garde que de bons souvenirs, elle était une bonne élève, attirée toujours par les belles choses de la vie : la poésie, la peinture, l'architecture. Lors de nos premières rencontres, toujours avec le même interprète en langue russe, Anna a éprouvé le besoin d'évoquer ses poètes préférés, notamment Alexandre Pouchkine, et l'un de ses poèmes :

Je vous aimais... et mon amour peut-être
Au fond du cœur n'est pas encore éteint.
Mais je saurai n'en rien laisser paraître.
Je ne veux plus vous faire de chagrin.

Avec une diction et une intonation parfaites, on sentait l'importance de réécouter ces poèmes, qu'elle considère comme *sa petite musique privée*. Ce n'est pas rare, je suis étonné que dans presque toutes les langues et toutes les cultures que j'ai côtoyées, plus de vingt-trois, presque systématiquement un vers, une phrase ou un proverbe émerge du passé pour illustrer quelque chose d'important. Pour moi, c'est une ponctuation.

La rencontre avec son mari a été un moment déterminant de sa vie. Ils étaient jeunes adolescents et passaient des vacances dans leurs datchas respectives. Après des études universitaires, ils ont pu construire une entreprise familiale dans le commerce.

Malgré les changements politiques importants, la chute de l'empire soviétique et la montée du nationalisme, ukrainien notamment, ils ont continué leur vie dans l'insouciance financière et politique. Ils ne voulaient rien savoir de la politique. Jusqu'en 2015, leur refus de voir la réalité du pays a été obstiné. En 2015, le gouvernement décide que toute l'administration du pays doit désormais n'utiliser que la langue ukrainienne. Anna et son mari décident, sans réfléchir, d'aller manifester pour que le changement ne se fasse pas. Ils s'affichent clairement prorusses dans les rues. Ils ne voient aucun danger, c'est la première fois qu'ils manifestent, ils avaient jusqu'alors adhéré à toute la propagande russe.

Quelques jours après cette manifestation, le mari d'Anna est enfermé en prison et Anna sera arrêtée et torturée pour ses propos. Elle est libérée trois jours après, sous condition de payer une somme importante pour libérer son mari. Il faut souligner qu'ils ont été arrêtés par une sorte de police « spéciale » créée par la Russie pour semer la confusion dans la population ukrainienne. Anna hésite. Elle va voir un avocat, elle se renseigne, elle est perdue. Il lui est impossible de voir son mari. Les jours passent, et sous la pression, elle décide de vendre tout ce qu'ils ont et donne la rançon. Mais c'est trop tard. Son mari est décédé en prison, elle ne le savait pas au moment du règlement de la rançon. Sa vie est en danger, elle quitte son pays pour Paris.

Quand je la rencontre pour la première fois, elle est dans un état psychologique et physique assez dégradé et n'a pas obtenu le statut de réfugiée. Anna souffre d'attaques de panique constantes. Elle se réveille toutes les nuits à une heure précise. Elle a pu très vite associer ce moment aux tortures qu'elle a subies. Il existe une mémoire du corps qui échappe au sujet torturé. Si le sujet veut oublier, le corps se rappelle.

Son changement a été assez impressionnant quand elle a commencé à investir l'espace de parole hebdomadaire du centre de santé. Parler dans sa langue maternelle a été pour elle un énorme soulagement. On touche ici à la question de *lalangue*, sur laquelle Lacan a insisté à la fin de son enseignement. On perçoit comment le corps est imprégné par la langue maternelle. La joie, le plaisir de parler de son enfance sont traversés par ses mots à elle. Une certaine stabilité se produit dans sa vie, mais les crises d'angoisse restent présentes. Il y a environ trois ans, elle a obtenu son statut de

réfugiée politique. Ce qui aurait pu être un moment d'apaisement devient pour elle un moment d'effondrement.

Je ne suis pas vraiment étonné, c'est très habituel chez le demandeur d'asile. C'est une reconnaissance et une confirmation qu'il a été victime, et c'est aussi un moment où le sujet accepte de ne plus retourner dans son pays. Depuis l'obtention du statut, Anna est hantée par un cauchemar. Je vous en livre l'essentiel :

Elle est à Paris sur le quai du métro, de l'autre côté soudain elle aperçoit son mari, elle veut le rejoindre, elle traverse les rails, mais le métro arrive et elle se réveille.

Il serait facilement interprétable si nous restons sur l'idée du désir de rejoindre son mari à la suite de l'obtention du statut, mais nous savons bien qu'il s'agit d'éviter de comprendre trop vite. Je ne propose aucune interprétation. Pendant plusieurs séances, Anna insiste sur ce rêve. Je sens que nous touchons un os, Freud appelle ce point l'ombilic du rêve, un trou qui a cessé d'être trou, une trace inscrite dans le corps et qui rappelle notre condition d'être mortel.

Une angoisse immense l'envahit, elle a du mal à parler, c'est sous la forme du silence que se présente cette oppression, quelque chose qui la ronge de l'intérieur et l'empêche de se sentir protégée. Le cauchemar se répète, avec de petites variations qui lui permettent de donner des détails en apparence banals, la façon dont elle et son mari étaient habillés, par exemple. Jusqu'au jour où s'attrape un élément nouveau et détaché du tableau. Dans la scène du métro, elle fait allusion au regard de son mari dans lequel elle voit un *reproche*.

C'est un signifiant maître. Elle se rappelle qu'aux yeux de son mari, elle était *irréprochable*, surtout au sujet de la gestion de l'argent ; c'était elle qui tenait les comptes. On sait que, pour interpréter une scène, il en faut une autre. Ce regard de reproche, Anna l'associe au moment de la négociation pour la libération de son mari. Elle fait un aveu : elle a pris trop de temps pour donner cet argent. Deux scènes sont en conflit, les compliments de son mari d'être irréprochable au sujet de l'argent et la négociation de la rançon qui a pris trop de temps, ce qui aurait provoqué la mort de son mari. Le regard de son mari est cette grosse voix, celle du surmoi qui fait retour dans un silence de plomb et qui étouffe son désir de sauver son mari.

Anna s'autoaccuse d'avoir tardé, c'est un moment traumatique ². C'est un point de réel, un moment inévitable qui arrive trop tôt ou trop tard mais jamais à l'heure. Après l'aveu de ce retard, le cauchemar s'est arrêté.

Pour conclure ce cas, je voudrais faire allusion à un autre moment de destitution subjective qu'elle a connu récemment, au moment de la déclaration de guerre de la Russie contre l'Ukraine. Anna se réveille d'un rêve, sa croyance en l'empire russe chute et, alors qu'elle ne comprenait toujours pas les revendications des Ukrainiens, des souvenirs de son enfance remontent. Elle se souvient que, quand elle était petite, de temps en temps, entre deux portes, elle entendait parler de la grande famine des années 1930, *l'Holodomor* (famine en ukrainien) : des conversations entre ses parents qu'elle avait oubliées. Son père avait raconté comment des hommes tombaient dans la rue, épuisés et affamés, et mouraient de faim. Des cadavres sans sépulture restaient des jours dans la rue. Personne n'avait la force de creuser les tombes. Elle s'en veut d'avoir cru à la propagande russe, elle ne comprend pas comment elle a pu oublier. Elle se rend compte maintenant qu'elle a été manipulée, hypnotisée par le discours prorusse.

Le corps et le trauma

Le traumatisme est en lien avec *l'effraction de la pudeur* ³. Entre le céder traumatique et le consentement du sujet, une fine frontière se dresse, ce lieu est le lieu du désir. Dans le forçage traumatique, le circuit de la parole, c'est-à-dire le circuit du désir, est absent. Le sujet est réduit à son corps, c'est un corps pulsionnel qui est complet dans sa chair. Aucune dialectique n'est possible dans le moment du céder traumatique, aucune possibilité de dire oui ou de dire non. Le corps du sujet cède au réel, le sujet perd son corps sous le geste de l'autre, sous le coup du réel.

La temporalité traumatique est logique, dans le sens qu'elle est inaccessible directement. L'accès au moment traumatique n'est possible que par une assertion logique. Comme dans un tour de magie, l'instant où l'objet disparaît nous échappe, c'est inaccessible. Quand le corps cède sous le poids du réel, il y a un manque à savoir. Trop tôt pour que le signal d'angoisse prévienne le sujet et trop tard pour que le sujet anticipe le coup du réel. Le sujet est réduit à son corps de jouissance, il n'y a pas de consentement, il est absent. Une jouissance jusqu'alors ignorée s'éprouve, mais de manière forcée. Lacan propose cette formule en parlant du céder traumatique : « Le sujet cède à la situation ⁴. »

La guerre multiplie les situations traumatiques, le sujet en tant qu'être de parole est réduit à un corps de jouissance. Nous n'avons qu'un corps. La situation traumatique rapte le corps de l'être parlant.

Pour ceux d'entre vous qui avez lu Freud, souvenez-vous du cas de la jeune Emma. Dans un premier temps, son corps a éprouvé de la jouissance,

sans angoisse. Ce n'est que dans un deuxième temps, plus tard, qu'elle rencontrera un nœud de significations qui lui révélera un savoir sur ce que son corps avait éprouvé sans qu'elle le sût.

La question du temps est au centre du traumatisme : « Un souvenir refoulé ne s'est transformé qu'après-coup en traumatisme ⁵. » C'est le corps qui subit d'abord, qui est effacé par quelque chose d'inattendu, d'insu. Pas de dialectique de la demande dans le trauma.

Ce retour du passé se produit sous la forme d'un symptôme, qui est répétition du trauma dans le présent. Il y a donc un savoir qui est propre au corps, le corps se rappelle, mais pas le sujet, ce que le sujet veut retrouver c'est la jouissance qui est savoir dans le corps. Le retour d'Emma dans la boutique est une forme du temps pour comprendre, elle retourne dans la boutique pour tenter de comprendre et récupérer l'objet qu'elle a perdu. C'est le fameux chapitre censuré dont parle Lacan, non de l'histoire universelle, mais individuelle.

Quelques considérations de Freud et de Lacan sur la guerre

Freud, après la guerre de 14-18, va modifier sa théorie, une grande mise en question du mouvement analytique se produira non seulement à l'intérieur mais aussi à l'extérieur. Freud a pu vivre lui-même la fragilité propre aux groupes humains, il a décrit *la dissolution du sens moral des individus* dès qu'ils font partie d'une foule, mais aussi quand la guerre arrive. Il a mis en évidence *le caractère indestructible des sentiments les plus primitifs et archaïques*, toujours présents chez l'homme le plus « civilisé ». Il a pu démontrer que ce sont *la haine et la crainte envers une institution ou une personne* qui fondent le principe d'unification et les liens interhumains. Mais les principes qui font lien sont extrêmement instables et inégaux parce qu'ils sont dominés par l'amour. En suivant les travaux de Sabina Spielrein ⁶ sur la destruction comme cause du devenir, Freud a introduit, dans les années 1920, la pulsion de mort.

Pour Lacan, en revanche, la guerre est une modalité du « commerce interhumain ⁷ », un réel inéliminable du pouvoir, une nécessité du pouvoir ⁸. Si elle manque à l'appel, le pouvoir la produit avec l'aide du progrès et de la culture ; la civilisation et la guerre se déplacent main dans la main. Au nom de la plus haute valeur de la civilisation : la justice, le progrès, le bonheur, la liberté..., la guerre est déclarée sous le poids de ces raisons.

Lacan, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, a extrait le principe des organisations sans chef qu'il a connues en Angleterre lors d'un stage en 1945. Le principe de ces petits groupes, il va l'introduire comme modèle de

travail de groupe pour son école, le cartel. Le principe du cartel est une forme de subversion du discours du maître. En effet, rappelons que Lacan a été victime d'un système de pensée et de gestion qui a eu comme conséquence son excommunication du groupe analytique.

Au cœur de la réflexion de Lacan concernant la guerre, il y a le silence qui se produit quand le sujet ne s'intéresse pas au réel ; le silence comme une modalité de collaboration. Lacan est frappé par la docilité des sujets face aux discours. Il déplace le rapport de la psychanalyse vis-à-vis du malaise dans la civilisation et s'interroge sur la docilité et l'obéissance des sujets qui font partie d'un discours. Dans l'élaboration de sa théorie des discours, il met en relief l'importance d'une vertu, la seule qui puisse garantir le discours analytique : la pudeur ⁹.

Entre la honte et le dégoût, se retrouve cette barrière fragile, presque invisible, mais nécessaire qu'est la pudeur. Pendant la guerre, le beau, le bien et le vrai disparaissent, ils ne tiennent pas le coup ¹⁰. En revanche, la pudeur, dans le discours analytique, tient le coup face au réel. La pudeur est nouée au bien-dire. *Le bien-dire est ex-time*, il ne viole pas l'intime, au contraire le bien-dire refait le nœud à partir d'un dire, un dire-que-non, face au céder du trauma.

C'est grâce au dispositif analytique que le sujet peut dépasser sa honte pour accéder à ce moment de conclure, où il n'y aura plus de honte à dire. Par la voie langagière, le sujet fait un tour de ce trou où le réel a fait effraction, trauma dans sa vie. À la fin de l'expérience analytique, le sujet peut se raconter son histoire délivrée du poids de la honte, et il peut se réveiller de son fantasme d'effacement.

Le désir et son rapport à la mort

« Il n'y a pas d'autre malaise dans la culture que le malaise du désir ¹¹ », constate Lacan, qui remarque, en 1960, « l'impuissance toujours plus grande de l'homme à rejoindre son propre désir ¹² ».

Nous connaissons le fameux paradoxe que Lacan formule dans son séminaire *L'Éthique* qui dit de ne pas « céder sur son désir ¹³ ». Nous savons que cette formule vient d'une longue élaboration de Lacan autour de la question du désir et de son interprétation : le désir ne se saisit que dans l'interprétation.

L'enjeu véritable du désir est en lien avec la mort, à savoir « l'empiétement de la mort sur la vie ¹⁴ ». C'est sur ce mouvement que j'aimerais attirer votre attention. Ne pas céder, cet impératif forme une sorte de limite infranchissable. Il y a, là, une rupture préalable. C'est sans négociation.

« Ne pas céder sur son désir » est l'équivalent paradoxal de « céder à son désir ». Cette finalité est présente mais ne prend pas en compte la préposition « sur ». « Sur » indique une volonté, par exemple, de ne pas céder sur un principe. Il y a donc dans cette formulation l'implication d'un sujet.

Ce n'est au demeurant pas tant une satisfaction qui serait obtenue à la fin d'une analyse, qu'un déchaînement pulsionnel où « l'impudeur de l'un à elle seule ¹⁵ » ferait « le viol de la pudeur de l'autre ¹⁶ », comme le formule Lacan à propos de l'expérience sadienne ; accéder à l'intimité du sujet en atteignant sa pudeur, telle est la modification que cette expérience de jouissance accomplit. La question pour Lacan, depuis l'expérience analytique, n'est pas tant celle d'un *droit* à la jouissance que celle d'un *devoir* de jouissance auquel le sujet se voit soumis par la voix de son surmoi.

L'énigme du désir ne porte pas sur le manque-à-être, mais sur le lieu où l'homme désire. Depuis quel lieu en effet l'homme explore-t-il l'énigme de son désir ? Ce n'est pas depuis le lieu où il croit savoir ce qu'il veut, mais depuis le lieu où il ne savait pas qu'il pouvait se rejoindre. Car il y a « une conjonction [...] entre la parole qui domine la destinée de l'homme et la mort ¹⁷ », mais le sujet ne le sait pas.

Mais pour l'apercevoir, encore faut-il que le sujet assume quelque chose de son destin, de son histoire. Pour rendre compte de cette distinction entre le vécu au niveau imaginaire et la signification de l'histoire sur le plan symbolique, il faut introduire la dimension du désir et le rapport de celle-ci à la mort.

Deuxième cas

« L'instant de ma mort, dorénavant
et pour toujours en instance. »

Maurice Blanchot ¹⁸

C'est le cas de Pablo, un militant politique. Il dit avoir eu une enfance tranquille, malgré l'éloignement de ses parents qui l'ont confié à une amie de la famille et un oncle, seule figure masculine de son enfance. Cet oncle décède quand Pablo est encore jeune et depuis il connaît la peur. Il en garde peu de souvenirs, mais il revient dans ses rêves. Avant son entrée à l'école maternelle, Pablo jouissait d'une place d'exception dans son univers. À ses 6 ans, l'entrée à l'école est un choc. Il découvre que son aspect physique a une connotation ethnique particulière. En effet, typé métis, il éprouve de la honte. De plus, Pablo découvre qu'il est petit de taille, ses attributs physiques ne correspondent pas au modèle idéal de son nouveau monde.

C'est un effondrement subjectif qu'il a oublié et qui précède sa quête de revanche. Face à cela, il y a urgence pour Pablo de trouver une stratégie pour survivre dans ce milieu hostile. Vers ses 13 ans, il fait l'expérience de l'engagement politique, ses meilleurs amis vont créer une émission de radio qui sera écoutée au niveau national. Et lors des manifestations, c'est la voix de Pablo que l'on entend le plus.

Il dira que, grâce à cette voix, son complexe d'être petit disparaît. Il est celui qui porte la voix et anime. Il décrira ce moment comme le plus important de sa vie, une cohésion de groupe parfaite, où les différences physiques et les origines s'effacent pour laisser place à autre chose, une chose qu'il était prêt à préserver.

Cette image de lui était nouvelle et essentielle. Tout allait bien jusqu'au jour où la police est venue le chercher au milieu d'un cours pour l'interroger. Il a 16 ans. Il est torturé pendant trois jours et trois nuits. Au bout du troisième jour, les agents simulent une fusillade. Il est prêt à mourir pour la cause, imaginant déjà qu'il sera un héros parmi ses camarades. Il insiste, face à la mort : « Je n'ai pas eu peur. »

Quand il entend le déclic des fusils, il est soulagé, juste avant l'instant de la mort. Mais c'était un simulacre. La peur commence l'instant d'après, quand il réalise qu'il est en vie. Depuis, la peur l'accompagne et l'empêche de prendre la parole ; il a perdu sa voix. Il sera libéré grâce à une rançon payée par ses proches. De retour au lycée, il ne se rend pas compte tout de suite que quelque chose n'est plus comme avant. Face au groupe, il est pris d'une angoisse incontrôlable. Il passe difficilement son baccalauréat et s'inscrit à l'université. Mais quelque chose n'est plus là : sa voix. En effet, dès qu'il prend la parole en public, une angoisse insurmontable le saisit. Il renonce à faire des études à cause de cette impossibilité à prendre la parole. Pour Pablo, la perte de cette place d'exception dans sa communauté a été catastrophique, car c'est ce qui l'avait aidé à se raccrocher au *narcissisme des petites différences*.

Conclusions

Aucune connaissance approfondie du mal n'a contribué à la paix, c'est une illusion. Freud s'est refusé à proposer une entité clinique spécifique qui traite de la guerre et ses effets. En revanche, il propose de faire une clinique de la civilisation. Sans sombrer ni dans la sociologie, ni dans l'anthropologie de la guerre, mais à partir de la clinique, Freud constate que certains névrosés vont mieux pendant la guerre. La guerre a une action positive sur certains malades. De plus, il constate que la guerre rend la vie plus intéressante

et délivre le sujet du sentiment de culpabilité, la certitude d'être mortel produit un sentiment de libération pour certains.

Les névrosés des guerres ont intéressé Freud, mais il n'a jamais succombé au piège d'en faire une catégorie clinique. Il a souligné leur disparition après la guerre, ce qui était en quelque sorte une confirmation qu'il s'agissait d'un symptôme réactionnel à un milieu hostile où la capacité psychique était dépassée. Nous sommes plus du côté d'un *tropmatisme*, d'un excès de réel, que d'un *troumatisme* au sens temporel du terme, c'est-à-dire que l'évènement traumatique est déconnecté de la grande histoire, pour trouver une logique dans l'histoire individuelle. Lacan parle d'un sujet logique.

Avant le fameux échange épistolaire avec Einstein autour de la guerre en 1932, Freud avait déjà pris position vis-à-vis de la question de la paix et de la guerre. Il confiait à son ami Eitingon que sa conversation avec Einstein serait ennuyeuse et stérile. Cependant, dans l'échange avec Einstein, Freud laisse entrevoir un espoir pacifiste, un rêve d'un état idéal dans lequel la vie pulsionnelle serait soumise à la dictature de la raison. Si Bichat écrivait : « La vie c'est l'ensemble des forces qui résistent à la mort », avec Freud nous pouvons dire que la paix c'est ce qui résiste à la guerre. Il résume : « Si tu veux maintenir la paix, arme-toi pour la guerre », *si vis pacem, para bellum* ¹⁹.

La guerre témoigne de la fragilité de la culture, l'impossibilité d'éliminer la pulsion agressive, l'obligation de penser la sienne propre pour affronter la vie : *si vis vitam, para mortem* ²⁰.

Lacan, dans son retour à Freud, confirme l'impuissance des savants face à la guerre, face au réel. Ils n'arrivent pas à « comprendre » ²¹ parce que pour comprendre, il ne faut pas juger.

Les élaborations et les commentaires de Lacan sur la guerre sont différents de la position de Freud. Lacan reprend Freud et le complète. La théorie des discours nous guidera dans le rêve de paix, l'effet de discours et l'éveil de la guerre comme l'inverse, le retour du réel.

À la fin de son enseignement, Lacan enlève toute illusion d'un réveil possible, il dit : on « ne se réveille jamais » ²². Il est fréquent d'entendre dire que le résultat d'une analyse est le réveil. Même le réveil qui se produit dans le cauchemar participe au désir de continuer à dormir. Quand, dans le rêve, on s'approche trop du point d'horreur, le rêve réveille, sous l'ordre du désir, pour continuer à dormir sous une autre forme de réalité, fantasmatique ou hallucinatoire, le but étant d'éviter la rencontre avec le réel.

La guerre est en définitive une certaine façon de traiter le réel.

La guerre de 14-18 est un scandale pour la civilisation, puisque c'est entre nations civilisées qu'elle a eu lieu. C'est entre égaux qu'on s'entretue. C'est à partir de ce nœud que toutes les élaborations dès 1918 vont s'engendrer.

Dans l'analyse, l'analysant est en guerre contre lui-même. Freud a pu expliquer la religion à partir de la névrose obsessionnelle comme une formation réactionnelle de la civilisation contre les pulsions les plus difficiles à maîtriser : la cruauté, la haine de l'alter ego.

Il existe un point de vue freudien de la guerre moderne ; la psychanalyse repère tout ce que tout le monde connaît. Pour Freud, même dans la guerre l'amour joue un rôle. Mais il est ainsi impossible de supprimer tantôt la haine des idéaux, tantôt le vrai, le beau et le bien. Haine et amour sont des partenaires inéliminables du combattant. Au cœur de la guerre il y a toujours le sacrifice. En suivant Freud, nous pouvons soutenir que les guerres, même les plus hypermodernes, sont et seront toujours des guerres de religion ²³.

La guerre n'est pas que du côté de la pulsion de mort, dans laquelle la haine de l'objet se retourne en haine de soi. La clinique nous apprend qu'un objet de haine tenace protège contre la haine de soi et donc de l'auto-destruction. Attention aux pacifistes. Pour Freud, la guerre est la prolongation de la pulsion de mort par d'autres moyens.

La fin de l'analyse n'est pas de l'ordre d'une rationalisation moralisante, ni de l'ordre d'un appel à la révolte, en vue de changer l'ordre du monde. Car « la mise en ordre du service des biens sur le plan universel ne résout pas pour autant le problème actuel de chaque homme, dans ce court espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir ²⁴ ».

Celui qui n'éprouvera plus de crainte devant son désir est celui qui a pu traverser les trois modalités de la voix du surmoi : la culpabilité, la haine et la crainte. Pour Lacan, éprouver de la haine envers l'autre est une manière de renoncer à son désir. Pour la culpabilité, c'est pareil : celui qui ressent de la culpabilité sait inconsciemment qu'il y est pour quelque chose et ne parviendra pas à rejoindre son désir. Enfin, celui qui vit dans la crainte est celui qui tente de minimiser la valeur du désir pour ne pas payer le prix que coûte d'affronter le surmoi. Lacan achève donc son *Séminaire VII* sur l'éthique en définissant l'éthique qui se fonde dans l'expérience analytique comme celle qui nous apprend à ne pas mépriser notre désir. La jouissance malmène le désir en le piétinant.

Je conclus avec le poète et écrivain François Cheng, ami proche de Lacan qui a connu l'exil et la guerre. Cheng a écrit l'importance de consentir au céder du trauma, à sa brisure, pour laisser un espace à la brise, toujours nouvelle. Il s'agit au fond de ne pas céder sur la répétition, mais d'avancer vers la surprise de l'inconnu.

Consens à la brisure, c'est là
Que germera ton trop-plein
De crève-cœur, que passera,
Un jour, hors de l'attente, la brise ²⁵.

* [↑](#) Intervention à Tarbes, le 7 novembre 2022, lors d'une soirée organisée par le Pôle 8 et le Collège de clinique psychanalytique du Sud-Ouest.

1. [↑](#) J. Lacan, « La troisième », *La Cause freudienne, Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 79, *Lacan au miroir des sorcières*, Paris, Navarin, 2011, p. 24.

2. [↑](#) C'est le thème du dernier prix Goncourt, *Vivre vite*, Paris, Flammarion, 2022, de Brigitte Giraud.

3. [↑](#) C. Christien-Prouet, *Effraction de la pudeur*, (collectif), Toulouse, Érès, 2016.

4. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 361.

5. [↑](#) S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 366.

6. [↑](#) S. Spielrein, « La destruction comme cause du devenir », dans *Entre Freud et Jung*, Paris, Aubier, 2004, p. 213-262. Freud fait référence à ce texte dans l'« Au-delà du principe du plaisir » (au sujet du masochisme primaire) et dans *Malaise dans la civilisation*.

7. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 111.

8. [↑](#) « Le pouvoir capitaliste a besoin d'une guerre tous les vingt ans », J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 242. Sur ce point, voir mon article : « Guerre, pudeur et discours capitaliste », dans le *Mensuel* n° 97, Paris, EPFCL, mai 2015.

9. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 12 mars 1974.

10. [↑](#) « Comment est-ce que c'est par le Beau, que quelque chose qui est la vérité même, et qui plus est ce qu'il y a de vrai dans le Réel, à savoir ce que j'essaie d'articuler ce matin, comme ça, en boitant, c'est tout de même bien curieux. Oui... En quoi le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel, est-ce quelque chose qui, au moins aurait la prétention, enfin d'aller un peu plus loin que ce tournage en rond de la jouissance, du corps et de la mort. Est-ce qu'il y a là quelque chose dont nous puissions atteindre, atteindre mieux que ce que ce qu'il nous apparaît comme signal, comme trace... Je viens de parler du Vrai, du Beau, d'une façon qui pour tout dire nous les fait fonctionner comme moyens : il faudra que je traite ce qu'il en est du Bien. Est-ce que le Bien, dans cette histoire de noëud borroméen, ça peut se situer quelque part ? Je vous le dis tout de suite, il y a très peu de chances, si le Vrai et le Beau n'ont pas tenu le coup, je ne vois pas pourquoi le Bien s'en tirerait mieux. La seule vertu que je vois sortir de cette interrogation... et je vous l'indique là pendant qu'il en est temps, parce que, on ne la verra plus la seule vertu, s'il n'y a pas de rapport sexuel, comme je l'énonce, c'est la pudeur. » *Ibid.*, leçon du 12 mars 1974.

11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière et Le Champ freudien, 2013, p. 487.
12. ↑ J. Lacan, *Le Triomphe de la religion* précédé de *Discours aux catholiques*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 20.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 368.
14. ↑ *Ibid.*, p. 331.
15. ↑ J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 772.
16. ↑ *Ibid.*, p. 772.
17. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 241.
18. ↑ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, Paris, Gallimard, 2009, p. 17.
19. ↑ « Rappelons-nous le vieil adage : *si vis pacem, para bellum*. Si tu veux maintenir la paix, sois toujours prêt à la guerre. Il serait temps de modifier cet adage et de dire : *si vis vitam, para mortem*. Si tu veux pouvoir supporter la vie, sois prêt à accepter la mort. » S. Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, Paris, PUF, 1927, p. 125.
20. ↑ *Ibid.*
21. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 20 novembre 1973.
22. ↑ J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », 26 février 1977, Bruxelles, *Quarto*, n° 2, 1981.
23. ↑ « Quant aux besoins religieux, 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 le dit sentiment n'est pas simplement dû à une survivance de ces besoins infantiles, mais qu'il reste entretenu de façon durable par l'angoisse ressentie par l'homme devant la prépondérance puissante du sort. » S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 15-16. Les deux concepts fondamentaux pour l'explication du phénomène religieux sont : le désir et l'illusion. Freud en parle dans la septième conférence des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1984, p. 210). Il voyait la religion comme la névrose obsessionnelle de l'humanité, il a reconnu une certaine fonction affective de la religion. L'interprétation psychanalytique du phénomène idéologique et son application à la religion considérée comme idéologie permettent à Freud de centrer la question religieuse sur la croyance collective. Lacan, le 13 octobre 1972 à Louvain, a insisté sur ce point en disant : « La mort est du domaine de la foi. » Nous pouvons rapprocher la guerre de la religion à partir des idées développées par Freud concernant les groupes et les identifications au *leader*. De plus, le rapport d'allégeance à l'idéal et la lutte contre les dangers de la fragmentation, qui sont présents dans la religion, font partie des procédures d'inclusion et d'exclusion comme moyen de maintenir la cohésion de groupe. Freud a montré comment l'idéologie religieuse était un frein au développement de l'intelligence critique, et il a développé trois fonctions de la religion : la satisfaction de la curiosité humaine, la consolation dans les épreuves, la formulation de règles de conduite.
24. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 351.
25. ↑ F. Cheng, *Enfin le royaume, Quatrains*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 2018, p. 50.

Pantchika Doffemont

Pourquoi, encore et toujours, la guerre * ?

« C'est les rêves qui me réveillent, c'est ça qui me fatigue. Mon rêve, ça vient comme si... je me demande où je suis, je sais plus où je suis... souvent il y a des choses qui se sont passées sur la route... Lorsque je suis dans un autre pays, en Algérie, en Libye, que je suis dans le bateau, j'ai pas oublié tout ça... Souvent, je rêve que je suis mort... Je suis en train de dormir, y'a une chose qui vient comme si elle voulait me battre, comme si elle voulait me tuer... je peux plus respirer, comme si tu respirez plus. Les choses viennent s'asseoir sur tes pieds, sur ton corps, elles serrent ton cou et tu peux plus respirer jusqu'à ce que je tombe de mon lit, j'ouvre les yeux et je suis en train de me battre. »

Mohamed, jeune migrant malien et orphelin, arrivé en France à l'âge de 16 ans, raconte ce cauchemar traumatique qui ressemble beaucoup à une terreur nocturne. Il tente ainsi, au cours des séances, de traduire l'horreur qu'il n'avait pu jusque-là mettre en mots, et qui plus est en français. Langue d'une autre culture, celle du pays d'accueil qu'il a choisi, car le Mali est une ancienne colonie française, et la langue française, langue officielle au Mali, est, avec le bambara, sa langue maternelle, une langue véhiculaire. Ainsi Mohamed peut-il, par la parole, rattacher des événements traumatisants à une chaîne signifiante, gain du symbolique sur un réel de jouissance.

Il racontera : « J'ai été battu en Libye. Ils tapent les gens, tout le monde est battu. Ils ont tué deux personnes, je n'ai rien compris. Ils étaient deux à se battre. Ils ont mis la balle ici, l'autre ici, je ne sais pas s'ils ont fait quelque chose. Ils ont tué deux personnes et il y a eu beaucoup de blessés. Ils sont comme ça. On ne parle pas la même langue, je ne comprends pas leur langue. Je ne sais pas ce qu'ils sont en train de dire... Ça a été dur en Libye, plus dur que tout le reste. La façon dont ils traitent les gens, ça m'a étonné. J'ai pensé que j'allais mourir parce que je ne savais pas comment faire, je ne pensais pas que j'allais réussir. »

Dans ses dires, s'entendent la surprise de la violence collective aggravée par sa méconnaissance de la langue arabe, la frayeur provoquée par un danger auquel il n'était pas préparé, et sa détresse quand dans ce rapport à lui-même qui est sa propre disparition, sa propre mort, il n'a à attendre d'aide de personne. Pour Mohamed, ce jour-là, un « réel de la mort » a fait effraction dans son psychisme.

Alors, comment traiter de la guerre, des guerres et des bouleversements qu'elles provoquent ? Comment rendre les événements dans leur dimension d'horreur ? Comment faire état des émotions et des sentiments qu'ils suscitent ? Comment représenter l'abjection du crime quand il est irrationnel et comment les victimes peuvent-elles construire une représentation de la souffrance sur de l'indicible ?

Mais pourquoi, encore et toujours, la guerre ? Pourquoi tant d'horreurs ? Pourquoi cette orgie de jouissance, cette orgie de pulsions ?

Pour tenter d'éclairer cette question, je suis remontée aux sources freudiennes, qui restent, à mon avis, très actuelles. En effet, Freud s'est attaché à appliquer des concepts de la psychanalyse à la guerre dans deux textes : en 1915, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » (la Première Guerre mondiale dure depuis huit mois et ses trois fils sont incorporés) ; et en 1933, « Pourquoi la guerre ? », après l'invention de la pulsion de mort, au moment de la montée du nazisme au pouvoir, comme réponse épistolaire à Einstein qui lui demandait : « Que peut-on faire pour détourner des hommes la fatalité de la guerre ¹ ? »

En 1915, Freud, pour comprendre comment est possible, de la part d'individus appartenant à des sociétés civilisées, une brutalité de comportement aussi effroyable, rappellera la découverte psychanalytique qui « montre que l'essence de l'homme consiste en motions pulsionnelles qui ont pour but la satisfaction de certains besoins originels ² », la guerre étant le point d'orgue qui fait apparaître la vie pulsionnelle dans toute sa nudité, dans toute sa cruidité.

Cette même année, Freud écrit un article consacré aux « pulsions et destins des pulsions » où sont définis quatre destins des pulsions : la voie de la sublimation, qui n'implique aucun renoncement de satisfaction, la voie du refoulement, le retournement sur la personne propre et le renversement dans son contraire, ces trois derniers destins impliquant toujours un sacrifice de satisfaction, une part perdue.

Alors, comment comprendre qu'un sujet puisse accepter un sacrifice de satisfaction, qu'il puisse y renoncer ?

Freud reprend cette interrogation en soulignant que la nature humaine est ambivalente devant les normes instaurées par la culture puisqu'il y a en lui deux « penchants » qu'il appelle « une ambivalence de sentiment représentée par la coexistence très fréquente chez la même personne d'un amour intense et d'une haine violente [...] ces deux sentiments opposés se portent en outre fréquemment sur le même objet ³ ». Ces pulsions ne sont ni bonnes ni mauvaises mais classées comme telles en fonction des besoins et des exigences de la société. De fait, « le caractère d'un homme ne peut être classé que très insuffisamment en "bon" ou "mauvais" ».

La capacité impartie à un homme de remanier ces pulsions égoïstes est l'œuvre de deux tendances irréductibles. La première, interne, est exercée sur les pulsions égoïstes par le besoin d'amour, qui les transforme en pulsions altruistes : « On apprend à estimer le fait d'être aimé comme un avantage pour lequel on peut renoncer à d'autres avantages ⁴. » La seconde, acquise dans la vie, est l'éducation, qui représente la contrainte extérieure, sous la forme de la récompense et de la punition.

Ainsi, la société qui exige que l'on agisse bien, sans se soucier du fondement pulsionnel de l'action, a fait qu'un grand nombre d'individus obéissent à la civilisation sans suivre en cela leur nature. Ils se trouvent contraints à une constante répression pulsionnelle, et la tension qui en résulte se traduit par des phénomènes de réaction ou de compensation. Or, les motions pulsionnelles de l'homme sont impérissables et, écrit Freud, « celui qui est obligé de réagir constamment dans le sens de prescriptions qui ne sont pas l'expression de ses penchants pulsionnels, vit, psychologiquement parlant, au-dessus de ses moyens et mérite objectivement d'être qualifié d'hypocrite ». C'est pourquoi la société humaine est en permanence un espace de dissimulation. Il y a ainsi plus d'« hypocrites de la culture que d'hommes authentiquement civilisés ⁵ ».

La déception de Freud provoquée par la guerre de 1914 reposait sur l'illusion d'une élévation morale de l'humanité européenne : « Nos concitoyens du monde ne sont pas tombés aussi bas que nous le redoutions. Simplement ils ne s'étaient pas élevés aussi haut que nous l'avions pensé ⁶. » Sa conclusion est sévère pour le genre humain. Compte tenu de « l'extraordinaire plasticité des développements psychiques », c'est-à-dire la capacité à progresser ou à régresser, si un stade de développement ultérieur et plus élevé ne peut pas être assurément atteint à nouveau, « les états primitifs peuvent toujours être réinstaurés ⁷ ». Freud démolit, dans cet écrit, ce qu'on appelle aujourd'hui la théorie de la paix par la démocratie et le

développement, car les peuples « mettent en avant leurs intérêts pour trouver des raisons à la satisfaction de leurs passions ⁸ ».

La fin de cet article nous laisse sur une question à laquelle Freud ne sait répondre : « Pourquoi les individus-peuples se méprisent-ils, se haïssent-ils, s'abhorrent-ils et ce même en temps de paix et pourquoi toute nation traite-t-elle ainsi les autres ⁹ ? »

En 1933, Freud, dans « Pourquoi la guerre ? », va développer une argumentation nouvelle, car depuis 1920 il a mis au jour une pulsion de mort à l'œuvre dans tout être vivant. Cette pulsion de mort tend à détruire l'être vivant et à ramener la vie à l'état de matière inerte. Elle ne se sublime pas entièrement, elle ne se transforme pas dans les défilés de la culture et du signifiant, ni dans la technique. C'est une poussée constante qui n'est jamais saturée, qui a une part d'agression libre.

Freud note qu'entre pulsion de vie et pulsion de mort, « l'une de ces pulsions est tout aussi indispensable que l'autre [...]. Il semble qu'une pulsion d'une des deux sortes ne peut pour ainsi dire jamais s'exercer isolément ; elle est toujours liée ou, comme nous disons, alliée à une certaine quantité de l'autre partie, qui modifie son but ou qui seule permet, le cas échéant, sa réalisation ¹⁰ ». Ainsi, toute pulsion est en définitive pulsion de vie sur fond de pulsion de mort. Elle est appelée pulsion de destruction quand elle se tourne vers l'extérieur, contre les objets. Pour Freud, « l'être vivant préserve pour ainsi dire sa propre vie en détruisant celle d'autrui ¹¹ ». La guerre a dès lors un effet bénéfique puisqu'elle permet au sujet de détourner la pulsion de mort dangereuse pour lui vers le monde extérieur. Ce retournement des forces pulsionnelles vers des êtres extérieurs le préserve ainsi de l'autodestruction.

Pour Freud, « il est vain de vouloir supprimer les penchants agressifs des hommes ¹² », car plus on les empêche de décharger cette pulsion de mort à l'extérieur et plus elle se déchaîne à l'intérieur même de l'être vivant, ce qui peut entraîner des conséquences graves pour le sujet. Au mieux, dit Freud, « on peut tenter de le détourner suffisamment pour qu'il n'ait pas à trouver son expression dans la guerre ¹³ ».

Si, donc, la propension à la guerre découle de la pulsion de mort, par quelles voies peut-on lutter pour tempérer, pour inhiber cette dangereuse pulsion ?

Bien qu'Éros et Thanatos soient des pulsions liées, l'explication de Freud reprendra celle de 1915 : « On est tenté d'évoquer contre elle la pulsion antagoniste, l'Éros. Tout ce qui établit des liens affectifs entre les hommes ne peut que s'opposer à la guerre ¹⁴. » Ces liens peuvent être de deux

genres : l'amour, avec le commandement judéo-chrétien « Aime ton prochain comme toi-même », exigence difficile à réaliser, que Freud a déjà examinée dans *Malaise dans la civilisation*, en 1929, et l'identification, qui fait surgir des sentiments communautaires.

Pour Freud, c'est parce que nous avons connu le processus de la culture que nous pouvons être pacifistes et révoltés contre la guerre : « C'est à ce processus que nous devons le meilleur de ce que nous sommes devenus et une bonne partie des maux dont nous souffrons », car il entraîne des modifications psychiques qui consistent en « un déplacement progressif des buts pulsionnels et une limitation des motions pulsionnelles ¹⁵ ».

La conclusion de Freud repose sur un espoir qu'il n'espère pas utopique, c'est-à-dire une évolution des mentalités, car « tout ce qui promeut le développement culturel œuvre du même coup contre la guerre ». Freud ne mise ni sur les institutions, ni sur un régime politique démocratique, car les décideurs courent le danger de céder à la masse, ni sur le droit international, qui ne promet aucun succès rapide.

Mais cette explication laisse en suspens une interrogation. La découverte de la pulsion de mort n'aurait-elle pas plutôt pour conséquence, au niveau de la civilisation, un renforcement des pulsions ? Si la grande affaire de la culture est de contenir l'agressivité humaine qui peut être mortelle pour elle, en devenant destruction (en s'investissant à l'extérieur du sujet), la pulsion de mort ne travaille-t-elle pas aussi pour la culture en poussant l'humain à anéantir « quelque chose d'extérieur à lui, vivant ou non, au lieu de sa propre personne ¹⁶ » ? La culture serait également source de la conservation de l'homme et de la survie de son espèce.

Dès lors, écrit déjà Freud en 1929, dans son ouvrage *Malaise dans la civilisation*, « la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre l'Éros et la mort ¹⁷ », c'est-à-dire une lutte souterraine au sein de la culture comme au sein de l'intériorité de chaque humain, dans une sorte d'imbrication de pulsions indissociables aux trajectoires radicalement opposées.

Ce combat vital de l'espèce humaine posera à Freud la question du devenir impossible de l'amour devant ce que recèle ce commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ¹⁸. » La raison qu'il en donne est que « mon amour est à mon regard chose infiniment précieuse que je n'ai pas le droit de gaspiller sans en rendre compte. Il m'impose des devoirs que je dois pouvoir m'acquitter au prix de sacrifices. Si j'aime un autre être, il doit le mériter à un titre quelconque ¹⁹ ». Il mérite cet amour, dit Freud, si par des aspects importants, il me ressemble à tel point que je peux aimer en lui

moi-même. Je m'aime en l'autre. Mais il mérite encore cet amour, poursuit Freud, s'il est tellement plus parfait que moi qu'il m'offre la possibilité d'aimer en lui mon propre idéal qui m'élève. Voilà, selon Freud, les deux conditions qui rendent raison de l'amour que je peux accorder à une personne, c'est-à-dire un amour narcissique, imaginaire, car fondé sur l'image de l'autre en tant que semblable. Obéir à ce devoir d'amour, c'est-à-dire au « tu aimeras tout le monde », c'est, pour Freud, commettre une injustice envers l'autre aimé.

Mais il y a plus, dit Freud, car l'inconnu, l'étranger n'hésite pas à me nuire quand cela lui est utile et « pis encore : même sans profit, pourvu qu'il y trouve un plaisir quelconque, il ne se fait aucun scrupule de me railler, de m'offenser, de me calomnier ne fût-ce que pour se prévaloir de la puissance qu'il dispose contre moi ».

Lacan montrera que la méchanceté fondamentale de l'autre et la haine qu'il me porte sont liées à la structure du narcissisme. L'image narcissique comporte deux traits : elle est totalisante, image maîtresse, mais en même temps elle est image de mort. « Cette image du maître, qui est ce qu'il voit sous la forme de l'image spéculaire, se confond chez lui avec l'image de la mort. L'homme peut être en présence du maître absolu ²⁰. » Le morcellement corporel trouve une certaine pacification dans l'image narcissique, qui unifie les pulsions de l'être humain prématuré et qui est nécessairement apportée de l'extérieur. En même temps, c'est une image mortelle qui aliène le sujet à lui-même et qui l'agresse, dans les deux sens : qui l'agresse et qu'il agresse.

Pour Freud, ce commandement est un « credo quia absurdum », c'est-à-dire incompatible avec la raison, d'autant plus qu'il comporte un second commandement impliquant une prétention encore plus inconcevable : « Aime tes ennemis ²¹. »

La réalité masquée derrière cette loi paulinienne et qui est déniée réside en ceci : « L'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité. Pour lui, par conséquent, le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possible, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'appropriier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus* ²². »

La civilisation, constamment menacée de ruine, n'a alors pour issue que d'unir une grande masse d'hommes par les liens de l'amour à condition qu'il en reste quelques-uns au-dehors pour recevoir les coups, ce que Freud appellera le « narcissisme des petites différences »²³. Ainsi, placer l'amour au fondement de la civilisation a pour conséquence la ségrégation.

Pour Lacan, toute coexistence humaine s'avérerait impossible si nous ne vivions pas dans un monde symbolique où « la parole est cette roue de moulin par où sans cesse le désir humain se médiatise en rentrant dans le système du langage »²⁴.

Freud, arrivé à ce point de réalité, définira le mal ainsi : « Souvent, le mal ne consiste nullement en ce qui est nuisible et dangereux pour le Moi, mais au contraire en ce qui lui est souhaitable et lui procure un plaisir »²⁵. Il placera ainsi le plaisir du côté du mal et non du bien. Celui-ci est alors synonyme de pulsion de destruction et la tâche de la culture serait de limiter l'homme au sens de canaliser cette dimension haineuse enfouie dans le cœur de l'être humain comme une jouissance agressive.


Lacan, dans son séminaire *L'Éthique*, abordera ce concept de jouissance et redéfinira la notion du prochain non comme le semblable mais comme ce cœur de jouissance mauvaise qui est en chacun de nous : « La jouissance [...] est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain. Quel est celui qui, au nom du plaisir, ne mollit pas dès les premiers pas un peu sérieux vers sa jouissance ? [...] C'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? Car dès que j'en approche [...] surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose »²⁶.


Freud terminera son écrit en posant la question du sort de l'espèce humaine, car « les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide, il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse »²⁷. « Ils le savent bien », écrit Freud. Mais les hommes le savent-ils vraiment ? La Shoah et d'autres génocides ont pu exister. Peut-être les hommes font-ils tout pour ne pas le savoir, voire pour en effacer les traces, comme dans le négationnisme ? Ce que Freud révèle avec la doctrine de la pulsion de mort, c'est l'existence d'une zone beaucoup plus obscure intéressant une jouissance qui va jusqu'au suicide, car parmi les destins que


l'homme s'invente, celui de disparaître n'est pas le moindre. Il réside dans une tentative de meurtre de l'humain.

Freud conclut : « Et maintenant, il y a lieu d'attendre que l'autre des deux "puissances célestes", l'Éros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins éternel ²⁸. » Mais qui peut présumer du succès et de l'issue ?


Mohamed, aujourd'hui jeune majeur, parle. La parole, seule, qui ressortit au registre du symbolique, peut introduire cette médiation avec la violence de l'expérience vécue, avec l'impensable, l'indicible. Il énonce : « Je n'ai rien devant moi, je suis tout seul pour construire ma propre vie, j'ai pas quelqu'un d'autre. J'ai personne derrière moi, c'est moi qui sais, je n'ai rien derrière moi... j'ai personne, donc je pense à mon avenir, avoir une formation et travailler pour vivre dignement parce que si j'ai le respect de tout le monde, je me respecte moi aussi. » Alors, peut-on présumer du succès pour Mohamed ? Gageons que oui...


*  Intervention lors de la journée d'ouverture du Collège psychanalytique du Sud-Est, à Nice, le 13 octobre 2018.

1.  S. Freud, « Pourquoi la guerre ? » [1933], dans *Résultats idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 203.


2.  S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », dans *Œuvres complètes*, t. XIII, Paris, PUF, 1988, p. 134.


3.  *Ibid.*


4.  *Ibid.*, p. 135.


5.  *Ibid.*, p. 138.


6.  *Ibid.*


7.  *Ibid.*, p. 139.

8.  *Ibid.*, p. 141.

9.  *Ibid.*, p. 141-142.


10.  S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », art. cit., p. 210.














11.  *Ibid.*, p. 211.

12.  *Ibid.*, p. 212.

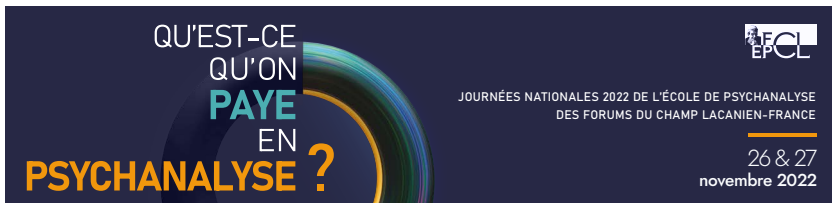
13.  *Ibid.*

14.  *Ibid.*

15.  *Ibid.*, p. 215.

16.  S. Freud, *Malaise dans la civilisation* [1930], Paris, PUF, 1971, p. 74.
17.  *Ibid.*, p. 78.
18.  *Ibid.*, p. 61.
19.  *Ibid.*, p. 62.
20.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, PUF, 1975, p. 172.
21.  S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 63.
22.  *Ibid.*, p. 64-65.
23.  *Ibid.*, p. 68.
24.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, *op. cit.*, p. 203.
25.  S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 81.
26.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 218-219.
27.  S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 107.
28.  *Ibid.*, p. 107.

JOURNÉES NATIONALES DE L'EFCL-FRANCE 2022



Après-midis des cartels éphémères

Après-midis des cartels éphémères

Catherine Talabard

Ce rien qu'on paie cher en psychanalyse *

Ce travail se propose d'interroger l'essence de la cure psychanalytique à partir d'un objet libidinal particulier : l'argent que l'on donne à l'analyste à la fin de la séance.

Ce rien de la demande

Freud faisait équivaloir l'argent et les fèces comme symbole du don d'amour, cet obscur objet de la demande qui se détache du corps dans un mouvement vers l'Autre. Face à la demande de propreté, le petit enfant consent à se retenir pour le donner, dans le pot, et au bon moment, ce qu'il considère comme un cadeau. Lacan nous a appris à considérer la demande comme étant toujours, en son fond, une demande d'amour. Aussi, le don de l'objet comporte un détachement : une partie qui vient du corps, qui est éjectée à l'extérieur, et qui finit dans un trou.

Plus simplement, demandons-nous ce que l'on paie et à quoi ça sert de payer. Dans le séminaire *Le Transfert*¹, Lacan va extraire la métaphore de l'amour en se référant au *Banquet* de Platon. Il nous propose une conception inédite de l'amour comme substitution signifiante, *érastès* sur *érôménos*, qui produit la signification de l'amour.

L'aimant, *érastès*, pour autant qu'il est sujet, se substitue à la fonction de l'aimé, *érôménos*, il vient en place de l'objet aimé, et cela produit la signification de l'amour. Un renversement s'opère de la situation initiale aimant sur aimé à une situation seconde dans laquelle l'aimé est devenu l'aimant de celui dont il était l'aimé. Son commentaire place l'analyste comme un objet agalmatique comparable aux silènes. Dans la situation analytique, le sujet est introduit comme digne d'intérêt et d'amour, comme aimé donc, *érôménos*. C'est l'effet manifeste du transfert, dit Lacan.

Car si l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas, il est bien vrai que le sujet peut bien attendre qu'on le lui donne, puisque le psychanalyste n'a rien d'autre à lui donner. Mais même ce rien, il ne le lui donne pas, et cela vaut mieux : et c'est pourquoi ce rien, on le lui paie, et largement de préférence, pour bien montrer qu'autrement cela ne vaudrait pas cher ².

Il y a un effet latent lié à son *inscience*, à sa non-science sur ce qui est justement l'objet de son désir. Lacan précise que cet objet est déjà dans l'Autre, qui est ainsi constitué comme aimant, *érasès*. Ce qui manque à l'un n'est pas ce qu'il y a de caché dans l'autre. C'est là tout le problème de l'amour. L'amour peut être envisagé comme passion de l'ignorance quant au désir et à sa cause. En effet, l'analysant, à l'orée de l'expérience analytique, ne sait pas ce qu'il a comme *érômenos*, et s'y ajoute qu'il ne sait pas quel est l'objet cause de son désir. Nous pouvons donc situer la fonction de l'amour de transfert entre demande et désir.

Il ne s'agit pas tant de frustrer le sujet que de permettre que réapparaissent des signifiants dans lesquels la demande du sujet est retenue. Le but de la manœuvre du transfert, avec la nécessité de la non-réponse à la demande d'amour, est d'obtenir un évidement de la demande, de façon à ce que le sujet franchisse le plan de la demande pour l'engager dans son désir.

Tactique et paiement

Dans « La direction de la cure », Lacan évoque notamment le *plan tactique* dans lequel la question du paiement, le prix de la séance, ainsi que le mode de paiement trouvent leur place. À l'opposé du plan tactique, il y a le plan *stratégique* dans lequel il est moins libre, tout invité qu'il est à se repérer davantage sur son manque-à-être que sur son être. Ne pourrait-on pas dire que l'analysant donne l'argent à l'analyste plutôt que de dire qu'il paie sa séance ? Il y a là aussi un point de tactique dans la manière de déposer l'argent, sur un meuble, dans la main, avec le regard...

Mais l'analyste, de ne pas répondre à la demande, ne donne-t-il rien pour autant ? C'est ce rien qui a orienté le travail de cartel, le *rien* qui se lit lors des séminaires V, VI et VII.

Ce rien de l'objet

Dans le *Séminaire VI*, Lacan fait de l'objet *a* un terme obscur qui participe d'un rien. Le désir revêt une forme opaque, énigmatique et abyssale. En effet, un sujet qui vient en analyse ne connaît pas son désir. Comment l'objet *a* montre-t-il sa forme dans une analyse ?

Lacan nous a enseigné la structure de bord de l'objet *a*, en soulignant son caractère cessible, à partir notamment du trait de la coupure. Avec l'objet oral, le mamelon est cette partie du corps qu'il peut mettre dans sa bouche et aussi dont il est séparé. Cette structure de coupure se retrouve aussi avec l'excrément, c'est un objet que le sujet rejette et qui est séparé de lui. Le sujet coupe de lui-même ce qu'il rejette. « De ce fait, précise Lacan, ils sont intéressés à jouer le rôle de support à ce niveau du signifiant où le sujet se trouve situé comme structuré par la coupure ³. »

Ces parties du corps qui sont détachables, le sein et les fèces d'une part (versant de la demande), et la voix et le regard d'autre part (versant du désir), vont prendre une fonction de bord. Chacune des guises de l'objet *a* comporte un orifice, un trou autour duquel la pulsion va tourner et revenir. C'est donc comme coupure que l'objet *a* nous montre sa forme dans une analyse. Le désir met alors en place le mouvement des pulsions qui tournent autour de l'objet. Dans l'Autre du signifiant il y a aussi du trou, du vide.

Ces objets pulsionnels revêtent un caractère disjonctif. Le fantasme, dont je rappelle l'écriture, *S barré poinçon petit a*, écrit cette conjonction. Le fantasme permet au sujet de faire cette conjonction dans son rapport à l'objet *a*. Il fait un raccord sur ce qui était disjonctif dans son fantasme. Je fais un petit détour par le *Séminaire VI*. C'est dans cette disjonction que j'ai accroché le rien.

Ce rien dans le fantasme

Dans le *Séminaire V*, Lacan fait une lecture du texte de Freud « Un enfant est battu ». Je vais m'appuyer sur cette élaboration, notamment sur le deuxième temps du fantasme.

Je le rappelle brièvement. Il succède au temps un, où l'enfant est battu, puis c'est un autre enfant que le sujet qui est battu, pour enfin un troisième temps où le sujet regarde l'enfant battu par un autre que le père. Quoi qu'il en soit, le sujet battu est visé dans son existence de sujet, cette fustigation le dénie comme sujet et tend « à réduire à rien son existence comme désirant ⁴. » Ou encore : « Le sujet est aboli sur le plan symbolique, en tant qu'il est un rien du tout, à quoi l'on refuse toute considération en tant que sujet ⁵. »

« Le sujet reçoit la nouvelle que le petit rival est un enfant battu, c'est-à-dire un rien du tout, sur lequel on peut s'asseoir ⁶. » Le sujet se vit comme un petit rien sur lequel on peut s'asseoir et cette élaboration lui permet de se dire que si le père bat un autre enfant, c'est qu'il l'aime. L'amour pacifie ce point de l'être qui réduit le sujet à un rien. Ce rien s'entend dans

la composante masochiste du fantasme fondamental. Au deuxième temps, « le message qui a d'abord voulu dire *Le rival n'existe pas, il n'est rien du tout* veut dire maintenant *Toi, tu existes, et même tu es aimé* ⁷. »

Plus tard, et notamment avec le séminaire *Le Désir et son interprétation*, Lacan insiste sur le fait que le fantasme constitue la structure minimale au support du désir. L'objet *a* se définit d'abord comme le support que le sujet se donne pour autant qu'il défaille dans sa désignation de sujet, au niveau du désir. « Le sujet payant le prix nécessaire à ce repérage de lui-même en tant que défaillant est ici introduit à la dimension toujours présente chaque fois qu'il s'agit du désir – avoir à payer la castration ⁸. »

Le sujet n'est jamais que représenté par le signifiant, il ne peut s'y désigner, s'y nommer comme sujet. À ce défaut il lui faut suppléer, en payant de sa personne. Pour cela, il fait usage de quelque chose qu'il prend à ses dépens. Il va payer le prix de lui-même en tant que défaillant dans la castration. Il va se mesurer à sa castration, en élaborer les coordonnées en les référant à l'objet *a*, qui est un terme obscur, opaque au point de se réduire lui-même à ce rien ⁹. Dans une cure, le sujet se rapproche de ce rien. « Le petit *a* est un terme obscur, un terme opaque, qui participe d'un rien, auquel il se réduit. C'est au-delà de ce rien que le sujet va chercher l'ombre de sa vie d'abord perdue ¹⁰. »

Le sujet s'engage pour retrouver sa vie, c'est dans l'objet qu'il va chercher sa vie déjà perdue. Avant cela, Lacan parlait de la préhistoire du sujet en tant qu'elle manque et qu'il doit donc la reconstruire. Cette vie déjà perdue, qu'il s'agit de retrouver, est faite d'intervalle. L'objet est dans l'intervalle et il fascine le sujet en même temps qu'il le retient devant sa propre syncope, sa disparition ou encore son évanouissement. On a ici les prémisses de l'*aphanisis* du *Séminaire XI*.

« À ce niveau où le sujet essaie de se constituer, de se rejoindre dans la demande portée vers l'Autre, et de s'authentifier comme sujet de la parole, l'opération de division s'arrête, pour autant que le quotient que le sujet cherche à atteindre reste suspendu en présence de l'apparition, au niveau de l'Autre, de ce reste par où le sujet lui-même apporte la rançon, et vient suppléer la carence au niveau de l'Autre du signifiant qui lui répond. Ce quotient et ce reste restent ici en présence l'un de l'autre et, si l'on peut dire, se soutenant l'un par l'autre ¹¹. »

Le reste

Quand le sujet pose sa question au grand Autre barré et qu'il va s'authentifier dans une série métonymique de signifiants, l'objet *a* va servir à couper. Il ne trouve pas le signifiant quand il cherche à s'authentifier. Lacan

ne se réfère plus ici à l'intersubjectivité mais plutôt au fait qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Aucun signifiant ne garantit l'authenticité de la suite des autres signifiants. La disparition du sujet se produit au moment où il ne trouve rien dans l'Autre qui l'authentifie, c'est-à-dire qui lui permette de se nommer au niveau du discours de l'Autre comme sujet de l'inconscient. En réponse à cette défaillance, c'est l'objet *a* qui supplée au signifiant manquant. Lacan le désigne alors comme « le suppléant du signifiant manquant ¹². »


Dans la direction de la cure, l'analyste va s'appuyer sur cette absence de symbolisation. Le sujet se divise en disant qu'il a trouvé ça. L'analyste, de présentifier le vide, va permettre au sujet de diviser encore une fois ce reste. Cela donne une autre portée à la parole à travers ce qui est formulé comme quotient et comme reste, se soutenant l'un l'autre, quotient restant suspendu en présence de l'apparition du reste.

Dans l'Autre, le sujet rencontre ce creux, ce vide, il ne trouve rien dans l'Autre qui le garantisse. Le sujet ne peut pas nommer tout ce vide, on ne peut pas nommer ce qu'on est. Le reste n'est pas à reprendre et c'est ce que la scansion permet. L'analyste arrête la séance, car c'est le moment où on n'a pas besoin d'en rajouter sinon on va perdre ce qu'on a dit. C'est comme ça que de la jouissance tombe.


Quand on sort d'une séance, le reste, on ne l'a pas, et même, on a payé pour le perdre. Ce reste a à voir avec la trace qu'il faut reprendre de façon régulière. Dans ce reste que l'on ne veut pas voir, le sujet a logé sa propre jouissance, soit ce qu'il a de plus intime.












En ne répondant pas à la demande, l'analyste va introduire la coupure de façon à empêcher de reprendre le reste qui est déjà gâté. Coupure dont Lacan dit qu'elle « est sans doute le mode le plus efficace de l'interprétation analytique ¹³. »

Il y a une béance qui ouvre sur quelque chose de radicalement nouveau qu'introduit toute coupure de la parole. C'est en éprouvant ce rien dans une cure que l'on réalise sa valeur, la valeur de son être, ce petit rien que l'on paie cher/chair de préférence, et cela vaut mieux.

*  Texte présenté lors de l'après-midi des cartels éphémères à Toulouse le 15 octobre 2022.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1961.

2.  J. Lacan, « La direction de la cure », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 618.

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Éditions de la Martinière, 2013, p. 454.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 238.
5.  *Ibid.*, p. 241.
6.  *Ibid.*, p. 242.
7.  *Ibid.*
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation, op. cit.*, p. 435.
9.  A. Izcovich, *Les Énigmes du désir de Freud à Lacan*, Paris, Stilus, 2018, p. 47-48.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation, op. cit.*, p. 442.
11.  *Ibid.*, p. 446.
12.  *Ibid.*, p. 447.
13.  *Ibid.*, p. 572.

Après-midis des cartels éphémères

Irène Tu Ton

Le prix d'un savoir *

Je vais tenter d'articuler en quoi le dispositif de la cure analytique ouvre sur un autre savoir, de l'ordre de ce qui échappe, ne peut que se mi-dire, voire touche à un impossible.

Cela a un prix. On peut le constater dès le début, avant même qu'une analyse soit engagée, lors des séances préliminaires, lorsqu'il est question du montant de la séance. Je me souviens d'une jeune femme qui venait pour la première fois et à qui j'avais laissé le choix du prix : « Quelles sont vos possibilités ? » Un second rendez-vous avait été pris, qu'elle annula sans autre forme de procès, en déclarant tout de même que lui avoir laissé le choix avait été insupportable. Elle refusa d'en dire plus. Qu'y avait-il eu de si insupportable dans ce choix que je lui laissai quant au montant de la séance ? Manifestement, c'était à l'Autre de décider et cette interrogation de ma part avait fait mouche, mais elle n'était pas prête à en livrer davantage, à ce moment-là.

Cette petite question qui me semblait assez anodine (quelles sont vos possibilités ?) ne l'était pas dans ce cas. D'ailleurs, Freud ne nous invite-t-il pas à faire de la clinique avec un regard ou plutôt une écoute sans cesse renouvelée ?

Cette vignette clinique situe d'emblée le prix à payer au cœur du dispositif analytique, en indiquant cependant que parler à un analyste a un coût qui n'est pas purement financier. S'il y a des réalités économiques auxquelles chacun est soumis et qui sont aussi à prendre en considération, ce que chaque analysant engage à son insu n'est pas mesurable à l'avance. Il y a un au-delà du principe de plaisir dans ce prix à payer, comme l'a si justement défini Freud et qui semble parfois exorbitant, ce que Lacan a, lui, défini par le concept de jouissance. Une jouissance insatisfaisante, en ce que la demande qui la porte est toujours insatisfaite, comme le fait remarquer

Lacan dans le séminaire *Encore* : « Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça ¹. » La rencontre est toujours manquée, voire impossible. Cela ne saute pas aux yeux, mais s'éprouve plutôt.

« Pourquoi payer pour ce que l'on sait déjà ? », s'interrogent certains. Le savoir que l'on rencontre au cours d'une analyse à un autre statut, il n'est pas connaissance ou déjà là. On peut avoir l'idée, lorsque l'on s'adresse à un psychanalyste, qu'il y a une part cachée d'un savoir déjà là, que l'on aimerait comprendre avec l'éclairage de cet Autre, et on pense que cela nous soulagerait des symptômes qui nous encomrent et qui motivent notre démarche. Or, s'il est indéniable que parler à un autre soulage, l'expérience analytique nous amène sur une autre voie, celle de l'inconscient. Lacan l'a désigné sous le terme d'*une-bévue*, reprenant ainsi celui de Freud, *Unbewusst*, en jouant sur le phonème. Lacan indique qu'« une bévue est toujours d'ordre signifiant. Il y a une bévue quand on se trompe de signifiant ² ». L'inconscient n'est pas déjà là, c'est par la parole analysante et ses ratages, ses bévues, qu'on en attrape des bouts. C'est assez palpable avec le lapsus où un mot est employé pour un autre. Lacan nous dit qu'un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, mais de quel autre signifiant s'agit-il ? C'est entre les signifiants de la chaîne que court le désir qui, par définition, nous échappe : on ne désire pas un objet, on est plutôt objet cause de son désir, ce que Lacan écrira d'une lettre, *a*. En outre, dans le dispositif de la cure, par l'opération transférentielle, bien que mis en place de *supposé savoir* par l'analysant, l'analyste a à savoir : « Ceci n'autorise nullement le psychanalyste à se suffire de savoir qu'il ne sait rien car, ce dont il s'agit c'est de ce qu'il a à savoir [...] le non-su s'ordonne comme le cadre du savoir ³. »


L'interprétation analytique nous donne un aperçu de ce non-su, où le « c'est vous qui le dites » dont se déduit un « je ne vous le fais pas dire » de l'analyste, situe le savoir du côté de l'analysant. En effet, si l'interprétation relève de l'acte analytique, c'est-à-dire de l'analyste, le dispositif de la cure met en relief les dits de l'analysant et le savoir inconscient qu'ils véhiculent, le dire. La relation transférentielle est une « tromperie ⁴ », l'analyste le sait et s'y prête comme semblant d'objet *a*. Lacan la définit aussi ainsi : « de l'amour adressé au savoir ⁵ ». L'analysant suppose un savoir à l'analyste, qui n'a de cesse de le renvoyer à *lalangue* qui lui est singulière : « C'est vous qui le dites et ce n'est pas moi qui vous le fais dire », c'est le dispositif.


Cette tromperie peut s'éprouver de manière vive au terme de la traversée du fantasme, lorsque l'analysant perçoit, telle une fulgurance, sa position d'agent dans le processus, sa division, faisant « chavirer l'assurance qu'il prenait de son fantasme ⁶ ». Le savoir qu'il supposait à l'Autre lui


revient, remettant en question le pacte du lien transférentiel. L'amour adressé au savoir a subi une perte et le rapport au savoir de l'analysant se trouve modifié, entamé de cette perte.


Cela ne suffit pourtant pas à en saisir les coordonnées. Un autre temps, tour, est requis pour en déplier la logique. On peut s'y engager ou non. Ce temps est plus aride, car empreint de cette expérience de perte et peut-être un peu plus dépourvu des oripeaux imaginaires. Avec la traversée du fantasme, l'analysant a approché « sa fenêtre sur le réel ⁷ ». La formule est de Lacan et éclaire différemment le savoir en jeu dans une analyse, avec l'idée d'un trou, d'un passage, d'une circulation : un trou habillé par le fantasme propre à chacun. Cette autre phase de la cure est plus coûteuse, car l'analysant a accepté d'en creuser le sillon en connaissance d'une cause qui ne cesse de lui échapper, d'en cerner un savoir qui s'avère troué, réduit à ce trou.


Quelle est donc cette vérité que l'analysant tente de traquer et qui mérite un tel prix ? Lacan la qualifie de menteuse. Je le cite : « La vérité n'est pas sans rapport avec le réel, mais c'est un rapport lâche. La façon la plus claire dont se manifeste la vérité, c'est le mensonge, il n'y a pas un analysant qui ne mente à jet continu ⁸. » Il dira aussi qu'elle ne peut se dire toute, que se mi-dire. Une analyse modifie le rapport au savoir : il y a une part d'indicible. Parvenir à cerner ce point d'indicible, de jouissance singulière, peut être l'enjeu d'une analyse menée à son terme.


*  Intervention à l'après-midi intercartels sur le thème des Journées nationales de l'EPFCL-France « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? », à Paris le 15 octobre 2022.


1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 101.

2.  J. Lacan, « Ouverture de la Section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, Lyse Éditeur, avril 1977, p. 8.

3.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 249.

4.  J. Lacan, *L'Angoisse*, séminaire inédit, leçon du 20 novembre 1963.

5.  J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 558.

6.  *Ibid.*, p. 254.

7.  *Ibid.*

8.  J. Lacan, « Ouverture de la Section clinique », art. cit., p. 11.

Après-midis des cartels éphémères

Laure Hermand-Schebat

Cher, chair, chère, chaire objet(s) *

Dans l'histoire d'Ernst Lanzer, dit « l'Homme aux rats ¹ », « la question de la dette et de l'impossibilité à s'en acquitter » est centrale. C'est ce que met en lumière un article d'Anne-Sophie Guillen intitulé « Peut-on s'acquitter de sa dette ? Une lecture de l'Homme aux rats ² ». Nous sommes en train de lire et de discuter dans notre cartel éphémère plusieurs articles autour du thème de l'argent, dont celui-ci qui m'a incitée à relire chez Freud le cas de l'Homme aux rats sous cet angle de la dette impossible à acquitter en distinguant dette réelle, dette imaginaire et dette symbolique. Je tenterai ainsi de repérer les incidences que l'impossibilité pour l'Homme aux rats d'inscrire dans son psychisme la dette symbolique, qui est de structure pour tout parlant, a sur son rapport à son désir et à ses objets, voire à son objet *a*, d'où les parenthèses dans mon titre autour du *s* pour opposer une multiplicité d'objets cessibles et échangeables à l'objet petit *a*.

Il y a d'abord sur le plan réel cette dette de 3 couronnes 80, prix de lunettes envoyées dans un « paquet contre remboursement » arrivé au bureau de poste de Z. L'Homme aux rats est convaincu, à la suite de ce que lui a dit le capitaine qui lui raconte le supplice des rats, de devoir cette somme au lieutenant A, puis au lieutenant B. Mais quelques heures avant sa conversation avec le capitaine cruel, il avait appris d'un autre capitaine qu'« il ne restait redevable des frais de remboursement à personne d'autre qu'à l'employé de la poste ³ », élément qu'il a refoulé et qui fait retour au cours de la cure. Cette dette réelle de 3 couronnes 80 donne lieu à une floraison imaginaire de scénarios de remboursements, tous impossibles, qui produisent des obsessions récurrentes. « La dette imaginaire [...] occupe toute sa vie psychique », comme le souligne Anne-Sophie Guillen. L'Homme aux rats maintient à la fois l'impossibilité de rembourser la dette et l'obligation qu'il se donne de la rembourser : là gît sa jouissance dont il ne veut

rien céder. « La dette devient un cérémonial dans lequel le sujet rencontre sa jouissance ⁴. »

Mais un autre élément autour de cette question de la dette me semble important : l'erreur sur la personne. L'Homme aux rats doit l'argent à la femme de la poste, ce qu'il a complètement refoulé. Il est convaincu de devoir l'argent au lieutenant A puis au lieutenant B. La dette doit être envers un homme et non une femme. Il s'agit d'une identification imaginaire au père puisque dans l'histoire du père se trouve une dette de jeu jamais acquittée, une somme d'argent prêtée par un ami et que le père n'a jamais remboursée. Lacan, dans « Le mythe individuel du névrosé », dégage les deux éléments de la « constellation familiale » de l'Homme aux rats, ce qu'il appelle « la constellation originale du sujet » : d'une part la « dette du père à l'égard de l'ami » qu'il n'a jamais pu rembourser, d'autre part une forme de « substitution de la femme riche à la femme pauvre dans l'amour du père ⁵ ».

Cette omniprésence de la dette imaginaire dans le psychisme de l'Homme aux rats vient masquer la « dette symbolique » qui est de structure et concerne tout sujet parlant, « pris dans les lois du langage ⁶ ». Cette dette symbolique est en lien avec la castration et le phallus entendu comme signifiant manquant, comme manque de signifiant, « le signifiant du point où le signifiant manque », dit Lacan dans le *Séminaire VII* ⁷. Un des symptômes de la névrose obsessionnelle de l'Homme aux rats est intéressant à cet égard, symptôme que Freud nomme « contrainte à comprendre » et qui apparaît après le départ de la dame chère à son cœur : « Il s'astreignait à comprendre exactement chaque syllabe prononcée devant lui par quelqu'un comme si, autrement, un grand trésor allait lui échapper ⁸. » Il s'agit quand l'Homme aux rats écoute les autres parler de ne pas en perdre une seule syllabe, « ne pas en perdre une miette » comme on dit, de ne laisser aucune place vide, de posséder chaque syllabe comme un objet. Et quand Freud le questionne sur sa vie sexuelle, l'Homme aux rats répond : « Oh tout est en ordre [dit-il d'un ton léger], je ne souffre d'aucun manque ⁹. » Une autre traduction propose : « Je ne me prive guère ¹⁰. » Dans les deux cas le sens est le même. Là encore, pas de place pour ce qui manque, tout vide doit être comblé.


Le phallus comme signifiant du manque est évidemment en lien avec la question de l'accès au désir, désir qui chez l'obsessionnel se trouve interdit : « Le phallus donne accès au désir », « l'accès au désir a un certain prix », note Anne-Sophie Guillen ¹¹. Dans le *Séminaire VII*, Lacan parle du prix qu'il faut payer pour l'accès au désir (« payer le prix pour l'accès au



















désir »). Il ajoute qu'il faut payer avec quelque chose : « Ce quelque chose s'appelle la jouissance » ; « cette livre de chair » est « l'objet qu'on paie pour la satisfaction du désir ¹² ». Lacan avait déjà évoqué dans son séminaire de l'année précédente « la livre de chair engagée dans son rapport au signifiant ¹³ ». On peut dès lors comprendre la dette symbolique comme une perte impossible à rembourser, impossibilité inscrite dans la structure, comme cette coupure qui produit le petit *a* comme reste.

Comme le souligne Anne-Sophie Guillen, « faute de coupure [...] l'objet devient omniprésent ¹⁴ ». À la relecture du cas de l'Homme aux rats que j'ai faite à l'occasion du cartel éphémère, j'ai été frappée par la prolifération des objets dans les épisodes racontés. Il y a d'abord l'objet perdu qui doit être immédiatement remplacé : le lorgnon (lunettes ou pince-nez selon les traductions). Il y a ensuite ces noms d'objets qu'Ernst Lanzer à l'âge de trois ou quatre ans jette à la face du père qui le bat pour avoir mordu quelqu'un, recourant à ces noms d'objets par ignorance à son âge des insultes. « Il lui aurait donné », écrit Freud, « tous les noms d'objet qui lui venaient à l'idée disant : toi lampe, toi serviette, toi assiette, etc. ¹⁵ ». Il ravale ainsi le père au rang d'objet ordinaire, il le réduit à un objet cessible. En outre, l'objet anal apparaît dans un des rêves du patient rapporté par Freud : « Il voit ma fille devant lui, mais, à la place des yeux, elle a deux plaques de merde ¹⁶ ». Freud note alors l'équivalence, devenue classique après lui, entre la merde et l'argent, objets cessibles par excellence. La dette elle-même, les 3 couronnes 80, devient un objet qui lie Ernst Lanzer non seulement à la dame de la poste à qui il doit l'argent, mais aussi à son père qui n'a jamais remboursé sa dette de jeu. Se déroule ainsi dans l'histoire de l'Homme aux rats une multiplicité d'objets cessibles et échangeables.

Je souhaiterais en conclusion souligner l'opposition entre les objets cessibles et échangeables, objets pluriels et proliférants, dont l'argent et la merde sont les meilleurs exemples, et l'objet *a*, singulier par excellence, non cessible et inéchangeable. L'objet *a* n'a pas de représentation et se situe au-delà du cessible. Fondamentalement singulier (chacun son objet *a* !), il s'oppose aux objets au pluriel que je viens d'évoquer. Comme le note Rémi Brassié dans un article intitulé « Une psychanalyse sans argent ¹⁷ ? », « le petit *a*, justement, ne se donne ni ne s'échange ». Le travail de la cure est alors, comme il le résume avec justesse, d'« instaure[r] dans le transfert la présence de l'objet *a* et l'ineffaçable de la dette ¹⁸ ». On pourra se demander si le travail analytique mené par Ernst Lanzer pendant un an avec Freud a vraiment pu aller jusque-là.

Mots-clés : Homme aux rats, névrose obsessionnelle, dette, objet a.

*  Ce texte est issu d'une intervention à l'après-midi intercartels qui a eu lieu le 15 octobre 2022 à Paris.

1.  S. Freud, « Remarques sur un cas de névrose de contrainte », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 2008, p. 283-378.
2.  A.-S. Guillen, « Peut-on s'acquitter de sa dette ? Une lecture de l'Homme aux rats », *Psychanalyse Yetu*, n° 49, Toulouse, Êres, 2022, p. 39-45.
3.  S. Freud, « Remarques sur un cas de névrose de contrainte », art. cit., p. 314.
4.  A.-S. Guillen, « Peut-on s'acquitter de sa dette ? Une lecture de l'Homme aux rats », art. cit., p. 42.
5.  Version Roussan, dans *Pas-tout-Lacan*, sur le site de l'ELP.
6.  A.-S. Guillen, « Peut-on s'acquitter de sa dette ? Une lecture de l'Homme aux rats », art. cit., p. 41.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 277.
8.  S. Freud, « Remarques sur un cas de névrose de contrainte », art. cit., p. 328.
9.  *Ibid.*, p. 334.
10.  S. Freud, *Cinq psychanalyses*, trad. M. Bonaparte et R. Loewenstein, Paris, PUF, 1954.
11.  A.-S. Guillen, « Peut-on s'acquitter de sa dette ? Une lecture de l'Homme aux rats », art. cit., p. 41-42.
12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 370-371.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 387.
14.  A.-S. Guillen, « Peut-on s'acquitter de sa dette ? Une lecture de l'Homme aux rats », art. cit., p. 42.
15.  S. Freud, « Remarques sur un cas de névrose de contrainte », art. cit., p. 341.
16.  *Ibid.*, p. 336.
17.  R. Brassié, « Une psychanalyse sans argent ? », *Psychanalyse Yetu*, n° 49, op. cit., p. 31-37, en part. p. 32.
18.  *Ibid.*, p. 35.

Après-midis des cartels éphémères

Élodie Valette

Se payer de mots *

Que paye-t-on en psychanalyse ? J'ai pris la question à l'envers : avec quoi paye-t-on en psychanalyse ? Je pensais aux mots, à la monnaie du langage, et entendais travailler à partir de ce fil. C'est ainsi que j'ai présenté ma participation aux cinq membres de notre cartel éphémère ¹.

Une expression courante a surgi : « Se payer de mots », avec ce pronom réfléchi énigmatique, et, avec cette expression, le sentiment que cela parlait de psychanalyse, de ce que l'on fait en psychanalyse.

De quoi s'agit-il ? Le *Larousse* propose la définition suivante : « Se contenter de vaines paroles sans aborder le vrai problème » ; selon Wikipédia, « se contenter de paroles creuses qui n'engagent à rien ».

« Se payer de mots », ça me semble être une partie de ce que l'on fait, souvent, en analyse. Cela ressemble fort à la parole vide de Lacan, qui énonce dans *Les Écrits techniques de Freud* (1953-1954) :

En fin de compte, ce à quoi nous sommes ramenés par cette considération, n'est-ce pas ce dont je suis parti dans mon rapport sur les fonctions de la parole ? à savoir l'opposition de la parole vide et de la parole pleine, parole pleine en tant qu'elle réalise la vérité du sujet, parole vide par rapport à ce qu'il a à faire *hic et nunc* avec son analyste, où le sujet s'égare dans les machinations du système du langage, dans le labyrinthe des systèmes de référence que lui donne l'état culturel où il a plus ou moins partie prenante ².

Dans « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », en 1966, Lacan reprend la distinction entre « parole pleine » et « parole vide » : « Nous avons abordé la fonction de la parole dans l'analyse par son biais le plus ingrat, celui de la parole vide, où le sujet semble parler en vain de quelqu'un qui, lui ressemblerait-il à s'y méprendre, jamais ne se joindra à l'assomption de son désir ³. » L'analysant s'épuise à maintenir ses identifications à des images, à se maintenir dans l'axe aa' du schéma L. Son

discours soutenant son moi est une « parole vide », qui étaye l'aliénation du sujet dans ses images idéales.

Se payer de mots, c'est bien cela ! C'est ce que l'on fait dans l'analyse la plupart du temps, et ce jusqu'à la fin. Mais que paye-t-on ? L'emploi du verbe « payer » évoque un échange de monnaie, et Lacan lui-même fait le lien avec la monnaie et cette parole vide. Dans *Les Écrits techniques de Freud*, en 1954, Lacan (cité ici par Even ⁴) pointe que cette parole vide a en effet une fonction, de taille. Même parler pour ne rien dire « a aussi sa signification ; cette réalisation du langage qui ne sert plus que comme une monnaie effacée que l'on se passe en silence, [...] montre une fois de plus la fonction pure du langage, qui est justement de nous assurer que nous sommes – et rien de plus ⁵. » Je parle, donc je suis... cette parole vide n'est pas une parole sans effet.

Le langage en psychanalyse, contrairement à celui de la vie quotidienne, n'est pas une monnaie comme les autres. Florence Even décortique dans son séminaire 2011-2012 les références faites à la monnaie par Lacan dans ses écrits et ses séminaires et montre que ce concept lui sert à dégager différentes fonctions du langage :

- faire exister les relations sociales, dans l'échange, même quand il est vide (1953, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse ») : c'est sa valeur d'échange (un semblant) ;

- nous assurer de notre être (1954, *Les Écrits techniques de Freud*) : c'est sa valeur d'usage, qui est nulle quand on ne l'utilise pas ;

- souligner qu'il peut se dévaluer ou se réévaluer ⁶ : c'est sa fonction d'instrument de mesure. C'est le fameux faux discours, que Lacan évoque aussi en 1966 : « Ce que le discours réalise à se vider comme parole, à n'être plus que la monnaie à la frappe usée dont parle Mallarmé, qu'on se passe de main à main "en silence" ⁷. »


Cela nous mène à réfléchir à la distinction entre le langage valeur d'usage et le langage valeur d'échange. L'analysant se paye de mots, mais ceci est possible parce qu'il y a ce pacte initial, le pacte du langage d'abord certes, mais aussi le pacte analytique, qui implique l'écoute, la présence de l'analyste, et surtout une position singulière de celui-ci qui est susceptible de rompre le fil du « bavardage », qui se situe hors de l'échange à proprement parler. Le caractère réflexif du verbe « se payer » renvoie à une position narcissique : il y a quelque chose qui revient au patient de ce paiement avec les mots, et l'analyste coupe, opérant ce qu'on pourrait appeler une frustration de la parole vide. Car, comme dit A. Bourgain, « l'Autre du transfert n'accepte que la bonne monnaie, que l'on pense à la *parole pleine*, ou encore


au *trésor des signifiants*. [...] Dans ce parti pris de l'inconscient, on rejoint non pas une cause entendue, mais la cause du malentendu ⁸. »


La monnaie du langage, comme valeur d'échange, est en quelque sorte caduque en psychanalyse. L'échange se fait-il alors par l'argent que l'on donne à l'analyste ? On paye parce que ou pour que le langage ne remplisse pas une fonction d'échange. On paye pour pouvoir « se payer de mots », le temps qu'il faut. Pas de hiérarchie de valeur néanmoins entre parole vide et parole pleine, qui alternent régulièrement au fil de l'analyse. Se payer de mots est un travail, ou, pour reprendre les mots de Lacan, « aucun bavardage n'est sans risques ⁹ » !


L'analyste, de son côté, ne donne rien, ou plutôt donne rien, comme l'écrit Lacan dans « La direction de la cure », et je finirai sur cela :


Car si l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas, il est bien vrai que le sujet peut attendre qu'on le lui donne, puisque le psychanalyste n'a rien d'autre à lui donner. Mais même ce rien, il ne le lui donne pas, et cela vaut mieux : et c'est pourquoi ce rien, on le lui paie, et largement de préférence, pour bien montrer qu'autrement cela ne vaudrait pas cher ¹⁰.


*  Intervention à l'après-midi intercartels sur le thème des Journées nationales de l'EPFCL-France « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? », à Paris le 15 octobre 2022.


1.  Cartel éphémère intitulé « Fonction et champ de l'argent en psychanalyse » et réunissant Ève Cornet, Ghislaine Delahaye, Pantchika Doffemont, Chantal Pellegrin, moi-même et Joëlle Hubert Leromain comme plus-un.


2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud, 1953-1954*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 61.


3.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, coll. « Point », 1970, p. 254.


4.  F. Even, « Esquisse d'une théorie de la monnaie chez Lacan », dans *Séminaire Philosophie & Psychanalyse 2011-2012*, université de Rouen, 2011.


5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 248.

6.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits II*, Paris, Le Seuil, coll. « Point », 1971, p. 281.

7.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole en psychanalyse », art. cit., p. 250.

8.  A. Bourgain, « La langue comme fausse monnaie », Cours « Psychanalyse et déconstruction », 2017-2018, université Montpellier 3, inédit, p. 3.

9.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.

10.  J. Lacan, « La direction de la cure et principe de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 618.

Après-midis des cartels éphémères

Vandine Taillandier

« ... ! »

Je partirai d'une parole adressée par une patiente : « Je n'ai rien à vous dire et je paye pour ça. »

Parole surprenante que ce « payer pour ne rien dire », à l'heure où tout paiement s'effectue contre un objet en retour.

C'est aussi bien ce que demande un sujet, dans les premières rencontres avec un psychanalyste. Il demande à comprendre, parfois un mode d'emploi, un truc. En somme, il demande un bien contre un paiement.

Le sujet demande, nous dit Lacan, « du fait qu'il parle [...], il n'a jamais fait que ça, il n'a pu vivre que par ça ¹ ».

Mais « dans le désir de toute demande, il n'y a là que la requête de l'objet *a*, de l'objet qui viendrait satisfaire la jouissance ² ». Lacan indique que « le partenaire de ce *je* qui est le sujet, sujet de toute phrase de demande, est non pas l'Autre, mais ce qui vient se substituer à lui sous la forme de cause du désir ³ ». C'est le sujet pris dans la dimension imaginaire, qui ignore son manque à être de structure, et tente de faire exister le « Un ».

« Nous prenons la suite », dit Lacan

La suite... Elle se compte avec l'Autre. Il y a là un pas à franchir, premier paiement qui serait de passer d'une transaction qu'on pourrait dire marchande (donner de l'argent contre un objet), à une inscription de la demande au champ de l'Autre. Opération qui ne peut se passer du transfert à l'analyste.

Je dirais que c'est là, le prix d'entrée dans le discours analytique : désir de savoir, plutôt qu'accumulation de savoir.

Mais quel savoir ?

Dans ce « rien à dire », nous pourrions loger tous les dits de l'analysant, c'est-à-dire l'ensemble des formations langagières de l'inconscient,

tous ces riens qui s'énoncent et se déplient dans une analyse, et qui ont rapport avec l'Autre.

Mais à en passer par les mélo-dits qui content l'enfance, il ne s'agira toujours que de capturer le désir dans le fantasme, dans l'image. Si le dévoilement de certaines identifications dans la cure n'est pas sans effet pour un sujet, quelque chose y est encore raté, non assumé.

Lacan nous indique que « le statut du savoir implique comme tel qu'il y en a déjà du savoir, et dans l'Autre, et qu'il est à prendre ⁴ ». Il précise : « Le sujet résulte de ce qu'il doit être appris, ce savoir, et même mis à prix, c'est-à-dire que c'est son coût qui l'évalue, non pas comme d'échange, mais comme d'usage. » Le savoir, il s'agit « moins de l'acquérir que d'en jouir ⁵ ».

Dans ces « rien à dire », quelque chose ne se dit pas, quelque chose « reste oublié » : « Désir », le nomme Lacan. Désir d'un autre ordre, qu'aucun signifiant ne saurait représenter.

Il y a un rien, fait d'absence. Un dire sans mots, qui conditionne tous les riens-dits de l'analysant. Ce sujet, donc, n'est que l'effet du signifiant ; on ne lui parle pas, ça parle de lui.

Dans l'analyse, ce n'est qu'à se coltiner l'Autre jusqu'à épuisement qu'un sujet peut être conduit à ce point : l'Autre ne dit rien de l'être. Lacan ajoute une dimension à cet Autre, qui comme lieu ne « tient pas » : « Il y a là une faille, un trou, une perte ⁶. »

Pas de mot de fin donc, mais la rencontre avec ce manque dans l'Autre. Il y a là un savoir que le sujet ne saurait atteindre, « savoir sans sujet ⁷ », dit Lacan.









Impossible de jouir totalement du corps de l'Autre, mais seulement par petits bouts.

Ce serait peut-être alors cela, passer au paiement ?

Moment de séparation avec l'objet, qui signe l'arrêt de la quête du sens (du Un). Coupure, qui implique l'acte de l'analyste, car le désir ne se saisit que dans l'interprétation, nous dit Lacan ⁸, qu'il qualifie de « dire silencieux ». Ce dire de l'analyste donnera alors peut-être la chance à ce franchissement pour un analysant, de passer des dits au dire, ou du « rien à dire » à « l'Un-dire ».

Le dire, il en faut un... je dirais, il en faut un qui compte, pour que se dévoile enfin le caractère de semblant de « l'objet plus de jouir », « support-substitut », dit Lacan, de l'être d'un sujet.

Y'a d'l'Un et rien d'Autre.

-
1.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 617.
 2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 114.
 3.  *Ibid.*
 4.  *Ibid.*, p. 89.
 5.  *Ibid.*
 6.  *Ibid.*, p. 31.
 7.  J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte rendu du Séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 376.
 8.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », art. cit.

LITTÉRATURE ET PSYCHANALYSE

François Terral

Introduction à la lecture de *Samuel Beckett, l'art du nœud-dire* de Bruno Geneste *

Il nous faut prendre le temps de parler du livre de Bruno Geneste ; c'est le prétexte à la rencontre d'aujourd'hui. Vous avez vu son titre sur l'affiche : *Samuel Beckett, l'art du nœud-dire*, paru cette année aux Éditions nouvelles du Champ lacanien. Ce titre cache une mine. Oui, ce livre est une mine, une mine d'or pour qui s'intéresse à Beckett, comme pour qui s'intéresse à la psychanalyse et aux dernières élaborations de Lacan.

L'expérience qu'a constituée cette lecture a d'abord été celle de la rencontre de son auteur. Il faut le dire, Bruno Geneste est impressionnant de précision, d'érudition ; extrêmement convaincant dans son projet et l'aboutissement qu'il lui donne ; touchant aussi par son engagement sans faille, de la première à la dernière ligne, et son désir en acte de transmettre. Pour avoir eu plusieurs fois l'occasion de l'écouter ou de le lire, je le savais fin connaisseur de l'objet qu'il s'est donné ici. Mais je ne soupçonnais pas qu'il puisse en faire une étude si approfondie. Et toujours délicat, attentif à ce que son lecteur puisse en franchir les aspects les plus arides, lui indiquant les voies les plus sûres ou les plus belles pour ce faire, ménageant un rappel, un développement pour lui permettre de cheminer plus loin avec lui.

Avec ce livre, Bruno Geneste nous offre un texte qui vise à situer en quoi ce qu'on pourrait appeler *l'évènement Beckett*, façon de désigner le réel de la présence de son œuvre dans notre monde, nous enseigne sur la psychanalyse, éclaire son objet, sa clinique. Dans le même temps, il nous indique en quoi l'enseignement de Lacan, dans ses derniers aboutissements, et avec l'éthique qui s'en déduit, trouve à s'y articuler de manière évidente pour qui veut bien prendre le risque avec l'auteur d'envisager leurs points de convergence ou de connexion.

Lacan et Beckett finissent par y être en compagnie... Paradoxe puisque justement, là où l'un et l'autre s'avancent, il n'y a pas de compagnie possible – ou celle de l'*ab-sens* seulement, pour reprendre l'intitulé de cette après-midi que Bruno nous a proposé ; celle donc à partir de laquelle deviennent concevables certaines solutions cliniques, mais aussi la fin d'une psychanalyse, là où le *dire fait nœud*, pour se rapprocher du titre du texte.

C'est ce qui précisément nous permet de situer la démarche de l'auteur, son point de perspective : la mise au travail de la question de la *fin* de l'analyse, à entendre dans les deux sens du terme, soit comme but et comme limite – ou *Fin de partie*. C'est donc aussi toute la question de la subversion psychanalytique qui s'y débat et s'y élabore, celle de sa praxis et de son « effectuation » clinique jusqu'à son terme logique, ce point de réel de la vie et son « impossible présent ¹ », pour reprendre des mots de l'auteur ; « Nul avenir là. Hélas si ² », pour reprendre ceux de Beckett.

Dans ces pages, l'élaboration proposée par Bruno Geneste forme comme un vaste paysage littéraire et psychanalytique, contrasté, lumineux, ce qui ne serait qu'éblouissement vite désagréable s'il n'était pas marqué de reliefs escarpés, lesquels dessinent des zones d'ombre qui retiennent... des langues de brume.

En voici cinq points de vue différents possibles, formulés ou reformulés à partir du texte de Bruno Geneste.

Quid de la proximité de la solution « beckettienne » avec le savoir-faire du psychanalyste et avec ce que l'on est en droit d'attendre au terme d'une psychanalyse ? Comment Beckett permet-il de mettre en relief l'enjeu de l'introduction du terme de parlêtre dans la doctrine (lacanienne) ? En quoi le texte de Beckett n'a-t-il cessé de se tenir dans l'en-deçà de la mortification signifiante, y retrouvant indéfiniment son souffle, dit l'auteur, inscrit dans le rail du libre jeu de *lalangue* ? Comment penser une solution clinique concernant Samuel Beckett qui, d'être construite suivant les derniers développements lacaniens, ne doit plus rien aux référentiels psychiatriques ? En quoi la lettre de Beckett se charge-t-elle du pouvoir d'émouvoir l'inconscient ?

À toutes ces questions, et il y en aurait d'autres, Bruno Geneste amène des réponses très argumentées. Elles nous poussent à repenser nombre de nos références et aident à en organiser mieux la pertinence. Le double appui Beckett-Lacan, leur recours mutuel sont à cet égard d'une efficacité redoutable, y compris, et c'est bien l'essentiel, quand il s'agit d'approcher les points les plus extrêmes de la structure, là où règne l'*abstraction radiale*, là où s'abolit la représentation pour laisser place à la *présence*, dit

l'auteur, soit là où se traversent, je le cite, « les arrangements imaginaro-symboliques pour donner place au réel ³. »

On le sait, plus que d'autres sans doute, Samuel Beckett fait corps avec son travail d'artiste, jusqu'à l'os. Réel, ou plutôt urgence oblige : traiter la douleur et la détresse qui le traversent et y trouver refuge – ce qui éclaire l'intransigeance et la précision qui étaient les siennes au moment où devaient être mises en scène ses productions théâtrales.

Le frayage de Beckett, le sillon que tracent ses écrits comme l'ensemble de ses productions d'artiste ne doivent rien à Lacan... Ce serait plutôt l'inverse, et Bruno Geneste nous dit que c'est Lacan qui est « beckettien », plus que Beckett lacanien. Pour autant, je le cite dans le chapitre intitulé « *Fixion* du sinthome » : « La solution de Beckett pour traiter les effets de cette insensée oppression – issue de l'“appareil” même du vivant – est la compagne lucide des *modi operandi* (à savoir : dire et répétition) et de la visée de l'expérience analytique ⁴. »

Il poursuit ainsi : « Cette visée de l'expérience analytique est de dégagement : dégagement du vivant de sa prise mortifiante dans l'Autre du langage et des “bruits de chaîne” qu'opère le symbolique sur le corps ⁵. » « C'est à eux toutes ces voix, comme un bruit de chaîne dans ma tête, ils me grincent que j'ai une tête ⁶ », dit Beckett.

C'est d'une position éthique qu'il s'agit le concernant, ce que veut faire entendre le choix fait par l'auteur des termes d'*art du nœud-dire* qu'il lui donne. Et il précise : « Si éthique et désir il y a, il s'agit de ceux entrevus par Lacan pour une fin sérieuse de l'analyse ⁷ » – proximité de la solution « beckettienne » avec le savoir-faire du psychanalyste, comme avec celui de l'analysant.


Il y aurait certainement à dire sur le beau style de Bruno Geneste. Soulignons seulement la présence de nombreux passages faits d'un tissage étroit, d'un écrit tressé à partir des dires de Beckett, du propos de l'auteur et des références à la psychanalyse – ou à d'autres, Joyce, Cioran, Pizarnik, Dante, sans compter ceux qui ont écrit sur Samuel Beckett.


Le dernier chapitre s'intitule « Finir ». On y ressent comme une petite hésitation à mettre un point final à ce travail : « Il y aurait encore beaucoup à dire, [écrit Bruno Geneste], mais il nous faut finir et laisser maintenant le plus-à-dire intact ⁸. » Le début de ce chapitre revient sur l'intérêt du geste « beckettien » pour l'expérience analytique en « intension ». Et c'est l'occasion pour Bruno Geneste d'évoquer une autre compagnie, celle qui le lie à un auteur et collègue psychanalyste, Dominique Marin ; il nous fait l'amitié de sa présence cette après-midi.


Dominique Marin est l'auteur d'un livre qui a pour titre *Beckett avec Lacan*⁹, paru en 2021 aux Éditions nouvelles du Champ lacanien. Il insiste lui aussi sur l'éclairage que nous donne l'œuvre de Beckett sur la fin de la psychanalyse. La pièce de Beckett *Fin de partie*, même s'il s'agit d'une pure création, dit l'auteur, pose dans des termes similaires cette question. Je le cite : « Comment finir, c'est-à-dire comment obtenir le résultat attendu de toute cure : la séparation de l'analysant avec celui qui complète son symptôme dans le lien qu'instaure le transfert comme "maladie artificielle"¹⁰ ? » Il est dans ce texte de Beckett des passages saisissants sur « le jeu d'alternance [qui] se déploie entre attente et appel pour tenter de trouver sens à la vie¹¹ [...] ».


« Le plus-de-dire beckettien va avec invention et singularité [écrit Bruno Geneste]. C'est un dire toujours en passe de dissipation et, dans le même mouvement, toujours en puissance d'obscur nouveauté. [...] Nous dirons que Beckett, comme Lacan, travaille dans l'impossible à dire. [...] opération d'épuisement qui vise à cerner, par le processus même du dire, un reste impossible à éliminer¹². »


On le sait, un tel cernage n'est pas sans passe. Et c'est ce que l'on retrouve dans les mots de Bruno Geneste quand il évoque aux dernières lignes de son livre cet « infime mais radical changement » ; changement qui « suffit à produire [dit-il] une expérience d'étrangeté et un examen languir dans une bouche fraîche, fraîche du nouveau rapport au signifiant qui s'en exhale¹³. »

*  Intervention à l'occasion de l'après-midi « Beckett, Lacan : la compagnie de l'ab-sens », organisée par le Pôle 6 à la Cave Poésie de Toulouse, le 22 octobre 2022. En présence de Bruno Geneste, Dominique Marin, Michel Bousseyroux, Denys Gaudin et des comédiennes Valérie Moyen et Pascale Calvet de la compagnie Hypothèse Théâtre.


1.  B. Geneste, *Samuel Beckett, l'art du nœud-dire*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2022, p. 100.


2.  S. Beckett, *Cap au pire*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 11.







3.  *Ibid.*, p. 111.

4.  *Ibid.*, p. 86.

5.  *Ibid.*

6.  S. Beckett, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 151.

7.  *Ibid.*, p. 87.

8.  *Ibid.*, p. 227.
9.  D. Marin, *Beckett avec Lacan*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2021.
10.  *Ibid.*, p. 57.
11.  *Ibid.*, p. 60.
12.  B. Geneste, *Samuel Beckett, l'art du nœud-dire, op. cit.*, p. 224.
13.  *Ibid.*, p. 227.

Nicole Bousseyroux

Beckett, Nauman et Lacan *

Que Samuel Beckett soit le voisin de Jacques Lacan est ce que démontre le livre de Bruno Geneste, *Samuel Beckett, l'art du nœud-dire*, récemment paru aux Éditions nouvelles du Champ lacanien. Il y montre comment la pratique de la lettre de Beckett a posé une limite à la figure tyrannique du surmoi et a fait échouer sa mélancolie grâce à son éthique du silence et son écriture de l'écart, du hiatus, qui lui ont permis de se faire un nouveau nouage subjectif sinthomatique. Beckett, c'est « Mr Knott », le personnage de son roman *Watt*. Il est « Monsieur Nœud ». C'est ce qui fait que Beckett, par son art d'*essayer dire* et de *s'essayer au dire* pour faire nœud de son dire, intéresse le singulier qui s'extrait de chaque cure psychanalytique.

Puisque nous sommes dans cette Cave où René Gouzenne a fait résonner, entre autres, les textes de Beckett, creusons ce voisinage, autant éthique que poétique, qu'il y a entre Beckett et Lacan. Il y a chez Beckett une éthique de la réduction, de l'assèchement de la jouissance des mots, qui rejoint ce que vise Lacan quand il pose que la dévalorisation de la jouissance opaque du symptôme est ce vers quoi doit tendre l'opération psychanalytique.

Gilles Deleuze ¹ a très bien analysé l'éthique de l'épuisement propre à l'écriture de Beckett. « L'épuisé, c'est beaucoup plus que le fatigué. » « Le fatigué ne peut plus réaliser, mais l'épuisé ne peut plus possibiliser. » Beckett est un épuiseur du langage, un balayeur de mots. Il désobscurit tout ce que les mots obscurcissent. Ce qui ne l'empêche pas de dire : « Je serai là si vous avez besoin d'obscurcissements. » Il formule déjà son projet d'épuisement du langage dans une lettre de 1937, écrite en allemand, où il déclare : « Étant donné que nous ne pouvons éliminer le langage d'un seul coup, nous devons au moins ne rien négliger de ce qui contribue à son discrédit. Y forer des trous, l'un après l'autre, jusqu'au moment où ce qui est tapi derrière, que ce soit quelque chose ou rien du tout, se mette à suinter à travers ². » Ainsi Beckett formule-t-il son programme d'écrivain. Trouer le

langage, trouer les mots pour que ce qui est tapi derrière, la jouissance de nulle part, se mette à suinter.

Beckett poussera son entreprise de discrédit jusqu'à l'expérimenter à travers le cinéma, la télévision et la radio. Il produit des pièces sans paroles pour la télévision comme *Quad* ou *Actes sans paroles*. Dans *Actes sans paroles I*, on voit un personnage expulsé des coulisses et jeté sur la scène qui est un désert, où il se retrouve avec des objets qui tombent des cintres et qu'il n'arrive pas à attraper : un arbre, des ciseaux, des cubes, une carafe d'eau. Beckett propulse sur scène ce personnage muet qui est confronté à une série d'actes simples et précis, décrits dans des didascalies avec une extrême minutie. Le texte de la pièce se réduit uniquement à ces didascalies qui commandent les actes muets du personnage répondant au surgissement de ces objets dont la chute des cintres est déclenchée par des coups de sifflet. Les objets déterminent la présence du personnage à l'espace et à l'objet, le personnage étant agi par eux comme s'il en était la marionnette. Ce dispositif scénique de mise en rapport du sujet avec l'objet produit sur le spectateur une très forte présence au réel, qui en porte l'impossible à l'incandescence.

Beckett atteint, avec ses pièces sans paroles, une limite de l'acte théâtral qui nous fait penser au discours sans paroles auquel aspirait Lacan pour la pratique du psychanalyste. Car le discours analytique instaure un lien social très particulier entre deux acteurs, le psychanalyste et le psychanalysant. Le psychanalysant est celui qui se risque à parler à partir du silence que lui offre le psychanalyste, son silence le plaçant dans une position de semblant de déchet, de rebut de la parole. Le silence de l'analyste est le *starter*, le démarreur de la parole analysante, là où ailleurs c'est le slogan, le mot d'ordre du maître qui met au pas la foule.

Je crois que Samuel Beckett s'est approché au plus près de cette question. Il est arrivé à surmonter l'infériorité des mots, à épuiser l'espace de l'écriture et l'espace théâtral. C'est ce qu'il fait dans *Quad*, une pièce pour la télévision qui se passe sur un carré blanc au sol dont quatre personnages encapuchonnés parcourent les côtés et les diagonales d'un sommet à l'autre et épuisent toutes les potentialités mathématiquement organisées de cet espace tout en rendant toute rencontre impossible. Les quatre personnages doivent en effet ne pas se rencontrer au centre du carré et, pour éviter ce centre, chacun doit se déhancher en solo. Ce léger déhanchement est la clé du dispositif scénographique beckettien.

Ce déhanchement nous rappelle le canon de la sculpture classique de l'Antiquité repris par les peintres de la Renaissance et appelé le *contrapposto*. Le grand vidéaste américain Bruce Nauman expérimente dans l'espace de

son atelier ce *contrapposto* qu'il répète à travers une série de performances, dont les vidéos sont présentées au musée de François Pinault à la Punta della Dogana à Venise. Bruce Nauman pousse jusqu'à l'extrême de l'épuisement cette performance du déhanchement qu'il a expérimentée pendant des heures dans son atelier de New York et celui de San Francisco. Il met à l'épreuve du *contrapposto* son corps, qui en devient parlant et sensuel. Les vidéos nous montrent à quel point la répétition du ratage est saisissante. Bruce Nauman cherche à marcher en ligne droite, dans un couloir en bois aménagé dans son atelier, les mains croisées derrière la nuque, en affectant un *contrapposto* appuyé qui donne l'impression d'une boiterie discrète systématisée. L'image filmée de l'artiste, parfois segmentée et coupée numériquement, nous montre son corps vieillissant, marqué de ses quatre-vingts ans, en équilibre chancelant, qui persévère dans la même chorégraphie, face à la caméra fixe. Bruce Nauman parle, à ce propos, d'un art qui agirait comme un coup de batte de base-ball en pleine face ou comme un coup sur la nuque qu'on ne voit pas venir et qui vous étend. Avec son œuvre *Marche en contrapposto*, il nous ramène à une expérience fondatrice, presque enfantine, qui est celle du simple fait d'apprendre à marcher, à retrouver ses premiers pas comme étant, pour l'être parlant qui est d'abord un *petit être marchant*, le premier moment de se construire.

En 1968, Bruce Nauman a créé une vidéo intitulée *Slow Angle Walk* (*Beckett Walk*, *Marche angulaire lente*, *Marche beckettienne*). C'est un hommage à Beckett, à ce qu'il écrit dans son roman *Molloy* et dans *Watt*. Pendant une heure, devant la caméra fixe, Nauman répète une séquence laborieuse du corps en mouvement, mains jointes dans le dos, qui commence par une jambe à angle droit, qui pivote à 45 ° et laisse retomber son pied avec fracas et recommence avec l'autre jambe, le corps penché en avant comme un balancier. Plus Nauman avance vers la caméra et donc vers le spectateur, plus il devient difficile de discerner l'intégralité de ses actions, jusqu'à ce que son corps sorte complètement du champ et que seuls les bruits claquant de ses pieds indiquent sa présence.


Beckett en parle, dans *Molloy*, comme de la démarche d'un béquillard qui a quelque chose d'exaltant. « Car c'est une série de petits vols, à fleur de terre. On décolle, on atterrit, parmi la foule des ingambes, qui n'osent soulever un pied de terre avant d'en avoir cloué l'autre. Et il n'est jusqu'à leur course la plus joyeuse qui ne soit moins aérienne que mon clopinement ³. »


C'est le corps parlant qui clopine. La psychanalyse, dirai-je, est cette expérience du clopin-clopant qui fait de la ligne de hanche de l'autre notre


ligne de chance. Je pense à la chanson d'Anna Karina avec Jean-Paul Belmondo dans *Pierrot le Fou*, de Jean-Luc Godard :


*De ma ligne de chance, de ma ligne de chance
Dis-moi, chéri, qu'est-ce que t'en penses?
Ce que j'en pense, quelle importance
J'suis fou de joie tous les matins
Ta ligne de hanche
Ma ligne de chance
Un oiseau chante dans mes mains
Ta ligne
De hanche
Ma ligne
De chance
C'est l'oiseau vole de nos destins.*

Ce qu'on ne peut atteindre en volant, dit Freud dans « Au-delà du principe de plaisir », il faut l'atteindre en boitant. Boiter n'est pas pécher. C'est bien ce à quoi s'appliquent Bruce Nauman et Samuel Beckett. Assumer le clopin-clopant de notre propre clocherie est ce dont la psychanalyse fait notre ligne de chance.

*  Intervention à l'occasion de l'après-midi « Beckett, Lacan : la compagnie de l'ab-sens », organisée par le Pôle 6 à la Cave Poésie de Toulouse, le 22 octobre 2022. En présence de Bruno Geneste, Dominique Marin, Michel Bousseyroux, Denys Gaudin et des comédiennes Valérie Moyen et Pascale Calvet de la compagnie Hypothèse Théâtre.

1.  G. Deleuze, « L'épuisé », dans S. Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, p. 57.

2.  S. Beckett, « La lettre allemande », dans *Objet Beckett*, catalogue de l'exposition au Centre Pompidou, Imec, 2007, p. 15.

3.  S. Beckett, *Molloy*, Paris, Éditions de Minuit, 1953, p. 97.

Dominique Marin

Réponses à Betty Milan au sujet de *Beckett avec Lacan*

Dominique Marin répond aux douze questions posées par Betty Milan ¹ à propos de son essai, *Beckett avec Lacan*, publié aux Éditions nouvelles du Champ lacanien en 2021. La numérotation, le titre ainsi que les sous-titres sont de Betty Milan.

La parole neutre qui parle toute seule

1. Betty Milan : « Qui parle dans les livres de Samuel Beckett ? », se demande Maurice Blanchot au début d'un article de 1953 intitulé « Où maintenant ? Qui maintenant ? ». Il y soutient la thèse d'une « parole neutre qui se parle seule, qui traverse celui qui l'écoute ». Cette idée me paraît très pertinente. Qu'en pensez-vous ?

Dominique Marin : Vous avez raison, sa thèse est tout à fait pertinente. Le titre de l'article que vous citez reprend le début du roman de Beckett, *L'Innommable*, que je complète : « Où maintenant ? Quand maintenant ? Qui maintenant ? Sans me le demander. Dire "je". Sans le penser. » D'emblée, ce roman interroge donc la question de la parole en acte qui engage un « je » d'énonciation. Pas facile de dire vraiment « je », nous le savons par l'expérience de la psychanalyse. D'ailleurs, on se rappellera qu'en ses débuts, Lacan disait que l'inconscient est le discours de l'Autre, c'est-à-dire que quand on parle, on parle d'abord avec les mots de ceux qui nous ont précédés avant de pouvoir parler en son nom propre. Dans un ouvrage plus récent, Blanchot revient sur ce problème qu'il image d'une façon très parlante. Il évoque ces mauvais romans qui pèchent parce que, justement, ils donnent « l'impression que quelqu'un parle par-derrière et souffle aux personnages ou bien aux événements ce qu'ils ont à dire : intrusion discrète et maladroite ² ». Il me semble que le travail de recherche de Beckett – car c'en est

une – consiste justement à résoudre ce problème et, surtout, à en montrer les limites en explorant cet artifice littéraire qui est né, pour ainsi dire, en même temps que la psychanalyse : le discours intérieur dans lequel le sujet se parle le plus souvent à la première ou seconde personne du singulier.

La notion du neutre de Maurice Blanchot vise à résoudre le problème de la narration fautive. Il s'agit de neutraliser la voix de l'auteur qui infiltre les propos et les pensées du personnage. Le grand paradoxe, *a priori* seulement, est que sa solution se conçoit par ce qu'il nomme « le dehors », une notion que j'aurais tendance à tenir pour équivalente au neutre et qui a pour avantage de nous soustraire à un imaginaire trop leurrant. Le neutre en psychanalyse évoque d'emblée la neutralité bienveillante de l'analyste. Quand on lit votre témoignage, *Pourquoi Lacan* ³, à propos de votre analyse avec lui, on éprouve rapidement ce qu'est le désir de l'analyste qui, justement, n'est pas neutre.

Actuellement, le neutre a pris une connotation totalement disproportionnée : entre « il » et « elle ». Là encore, à suivre Lacan, il n'y a pas de neutre qui tienne au regard du sexe qui porte en lui la différence, différence que vise le désir dans le dispositif de la cure. Aborder le neutre nous permet de mesurer qu'il ne s'agit pas seulement d'un problème de technique littéraire, car il pose la question de l'être de celui qui parle et dit « je ». La notion du dehors de Blanchot donne un aperçu de la structure tout à fait éclairant. Le « je » de la narration ne peut se tenir au plus près de son personnage, neutre donc par rapport à l'écrivain, que si cette narration est habitée par le dehors, comme venant totalement du dehors du personnage. N'est-ce pas ce que nous donnent à entendre les œuvres de Beckett, la dimension parasitaire du langage qui vient « comme » du dehors ? C'est selon moi la structure même du discours intérieur qui en est le modèle et dont l'usage a vraiment connu un essor extraordinaire au moment de l'entrée de la psychanalyse dans le siècle passé.

2. Betty Milan : Le rapport de l'écrivain à cette parole neutre qui se parle seule est différent de celui de l'analysant. Comment voyez-vous cela ?

Dominique Marin : Ma réponse ne peut être que partielle et hasardeuse puisque, contrairement à vous, je ne suis pas écrivain. J'imagine que l'écrivain est attentif à cette voix intérieure, qu'il s'en sert. C'est d'ailleurs ce que vous m'avez confirmé lorsque je vous ai interrogée sur ce point pour un entretien publié dans *L'En-je lacanien* ⁴. Je ne pourrais en dire davantage pour ce qui concerne l'écrivain. Au contraire, comme l'affirma Lacan lors d'une séance de son séminaire retranscrit sous le titre *Les Psychoses*,

l'analysant passerait le plus clair de son temps à ne pas prendre au sérieux son discours intérieur. À charge pour l'analyste de permettre à l'analysant d'y prêter suffisamment attention pour permettre au discours intérieur, avec son caractère de ruminations ou de paroles empêchées, de devenir paroles. Il y a en effet une grande différence entre le discours intérieur, d'une part, et la parole effectivement prononcée, d'autre part. Il faut parfois beaucoup de temps pour que la transformation s'opère de l'un en l'autre dans le cours d'une analyse. Refuser la parole au discours intérieur que l'on se tient parfois sans s'en rendre compte, puisque comme vous le dites il s'agit d'une parole qui se parle toute seule, revient à laisser advenir le dehors blanchotien, la dimension de ce que Lacan nomme l'Autre avec un grand A, cet espace vide dans lequel résonne la parole pour lui donner son poids de jouissance.

En lisant *Pourquoi Lacan*, et à propos d'un des rares concepts de Lacan que vous utilisez, *lalangue* en un mot, j'ai pensé à l'œuvre de Jeanne Benameur. Dans l'un de ses romans, elle évoque le langage avant tout langage, celui de l'enfance, comme d'un exilé sans papier, pour évoquer cette part d'obscurité que chaque être parlant porte en lui. Il me semble que c'est ce que nous dit Beckett à propos de ce qu'il accepte de nommer – grâce à son biographe, James Knowlson – sa « révélation » de 1946 et qu'il glissera plus tard dans la bouche d'un de ses personnages de théâtre, Krapp : « Clair pour moi enfin que l'obscurité que je m'étais toujours acharné à refouler est en réalité mon meilleur. » Cette étape de 1946 marque le début d'une période extrêmement féconde durant laquelle, justement, il exploite cet artifice littéraire qu'est le discours intérieur. Son roman *L'Innommable* fait partie de cette période.

Beckett n'est pas un cas clinique

3. Betty Milan : Vous écrivez au début de votre texte que vous ne parlerez pas de Beckett comme d'un cas clinique. C'est le contraire de ce que fait Anzieu dans son travail sur Beckett. Selon lui, Beckett aurait souffert avant tout d'une relation compliquée avec une mère incapable de marques d'affection. Il en conclut que « le contenu de l'œuvre narrative de Beckett pourrait se résumer en l'inventaire des ratés que peut subir la pulsion d'attachement ⁵ ». Quoiqu'un peu trop abstraite, cette approche ne me semble pas complètement fausse. En revanche, l'idée d'Anzieu selon laquelle c'est la séparation de Beckett d'avec Bion qui est le moteur de sa création ne me semble pas exacte, puisque l'œuvre de Beckett commence bien avant leur séparation, comme vous l'avez montré. Pouvez-vous dire ce qu'un psychanalyste ne doit pas faire lorsqu'il se penche sur le travail d'un écrivain ?

Dominique Marin : Il me semble que Lacan a déjà répondu dans son hommage à Duras en 1965. L'erreur de l'analyste, c'est « faire le psychologue là où l'artiste lui fraie la voie ⁶ », écrit-il, erreur qu'il condamne doublement comme « goujaterie » et « sottise ». Je ne prétends pas éviter ce piège, mais j'y aspire en essayant d'aborder l'œuvre pour ce qu'elle est : une recherche sur le langage. Évidemment, chaque fois qu'un auteur parle de lui, ça complique les choses et on a toujours tendance à vouloir mélanger sa vie et son œuvre.

Bien évidemment que la relation entre Beckett et sa mère est une affaire très complexe. Or, vous en conviendrez, ne pas faire le psychologue implique de s'imposer de ne pas tenir les circonstances, ni l'environnement social du sujet, pour déterminants. En effet, la psychanalyse nous enseigne qu'en définitive seule compte la réponse du sujet face à ses conditions d'existence. Le mot de Sartre à propos de Jean Genet que je cite de mémoire est tout à fait édifiant : ce qui compte, ce n'est pas ce que les autres, les parents, ont fait de nous, mais ce que nous faisons de ce qu'on a fait de nous. J'avoue que je ne sais pas ce que Didier Anzieu entend par pulsion d'attachement, mais je note, comme vous, que Beckett a souhaité s'éloigner de sa mère et de sa mère patrie en adoptant une langue étrangère, qu'il a souhaité s'éloigner d'une mère dont il pouvait dire, bien après la fin de sa cure, dans une lettre à un ami, que son analyse n'avait pas réussi à le débarrasser d'un attachement trop fort, qu'il déduisait d'un sentiment de pitié alors encore éprouvé pour elle. Je donne raison à Didier Anzieu lorsqu'il souligne l'usage que fait Beckett d'une langue étrangère pour tenter une séparation salvatrice d'avec sa mère, mais je ne le suis pas jusqu'au bout car je crois que, loin de se réduire à un cas clinique, Beckett nous apporte du nouveau. La voie qu'il ouvre concerne le rapport de l'être parlant au langage. Enfin, je parle de la voie que Beckett a ouverte pour moi par son travail d'artiste sur le rapport de la parole et de la jouissance inéliminable qui lui est inhérente ; il m'a ouvert une voie sur le souffle et sur ce que Lacan pointe lui-même comme une veine peu explorée, « l'érogénéité respiratoire », ainsi libellée dans « Subversion du sujet et dialectique du désir freudien ».

Il faut noter que si Beckett a énormément écrit en français de 1946 à 1950 – plus d'une dizaine d'œuvres –, il revient à l'anglais quand son travail touche de près la structure du discours intérieur, comme c'est le cas, emblématique, avec *La Dernière Bande* d'abord intitulée *Magee monologue*. Ce à quoi il revient alors, ce n'est pas à sa mère mais à la langue maternelle, au point de faire parler l'un de ses personnages de sa « soif de labiales », dans *Comment c'est*, soif qui est mise en lien direct avec la jouissance de dire et d'entendre des sonorités telles que « maman mamour ». Beckett nous

enseigne donc que derrière les attachements affectifs du sujet à des personnages de son histoire, se tiennent des liens plus viscéraux encore à des lambeaux de *lalangue* dont se sustente la jouissance de l'être parlant.

En fait, le trajet de Beckett me fait penser à celui que vous avez vous-même parcouru en vous exilant en France pour faire votre analyse avec Lacan, alors que vous n'aviez pas une grande maîtrise du français, puis de la nécessité de retourner dans le pays de votre langue maternelle, le Brésil. Il fallait cet exil pour apprécier, au sens d'en prendre la mesure, cet intime étranger qui habite le sujet.

J'aimerais pouvoir croire que le temps de Freud est lointain désormais, lui qui, dans une œuvre, tentait de construire le cas de son auteur. C'est ce qu'il a fait, par exemple, en interrogeant directement Wilhelm Jensen pour savoir si sa nouvelle, *Gradiva*, ne lui avait pas été inspirée par un amour de jeunesse contrarié et plus ou moins refoulé. Cela m'évoque une anecdote, une discussion avec Agnès Desarthe, fille d'Aldo Naouri, après la présentation d'un de ses romans. Après que je lui ai parlé de mon intérêt pour la littérature et la psychanalyse, elle m'a répondu que la première fois qu'elle a été invitée à un colloque sur ce thème, elle a écouté avec beaucoup d'attention une intervention sur la *Gradiva* de Jensen. Elle a ajouté que, lors d'un deuxième colloque puis d'un troisième, il fut encore question de la *Gradiva*, et en a conclu que les analystes avaient du mal à sortir des sentiers battus.

J'évoquais les recommandations de Lacan dans son hommage à Duras, à propos de laquelle il a écrit qu'elle savait beaucoup sans rien connaître de son enseignement. Il faut bien noter que Lacan n'a jamais vraiment avancé dans cette voie, traiter l'auteur comme un cas à déchiffrer à partir de son œuvre, sauf lorsqu'il aborde Joyce. En tout cas, dans la plus grande partie de son enseignement durant laquelle il a commenté tant de textes littéraires, il n'a jamais agi de la sorte, me semble-t-il, il n'a pas parlé du cas Duras ou du cas Claudel. S'il l'a fait avec Joyce, ce n'est pas seulement à partir de ses écrits mais aussi à partir de ses propos, ce qui est vraiment différent puisque c'est son art-dire qu'il souligne et tient finalement pour essentiel. Aujourd'hui, peut-être avons-nous tendance à revenir à des considérations cliniques sur les écrivains. Je note un penchant certain à vouloir vérifier la pente mélancolique des écrivains, du moins de ceux qui intéressent les analystes.

Au fond, les analystes seraient-ils intéressés par la mélancolie ? Je ne suis plus ou pas certain – c'est encore une question – que l'on puisse apprécier ce qu'un écrivain réussit à surmonter, au sens de résoudre une difficulté

existentielle majeure, par sa seule écriture, si ne s'y ajoute pas son témoignage. Une œuvre de fiction est d'abord à lire comme une fiction. Et si elle peut, si elle doit apprendre quelque chose aux analystes, ce n'est pas tant sur son auteur, sa névrose ou sa psychose, que sur le langage lui-même. Quand je souligne que le personnage d'un récit parle de sa soif de labiales, je ne le confonds pas avec son auteur, je relève seulement un élément qui peut nous éclairer sur un fait de structure universel. C'est à cet égard qu'il revient aux analystes de se rendre plus dignes dans leurs rapports à la littérature. Combien de fois ai-je entendu des analystes prendre des propos de personnages de fiction pour des paroles de l'auteur lui-même, et s'y appuyer comme s'il s'agissait de preuves ! Par ailleurs, dans la veine de frayer la voie à l'analyste, je tiens à souligner une autre affirmation de Lacan qui me semble toujours valable. Durant son séminaire en partie consacré à la lecture d'*Hamlet*, Lacan avance que les créations poétiques engendrent plus qu'elles ne reflètent seulement les créations psychologiques. Que faisons-nous de cette thèse ?

4. Betty Milan : Anzieu affirme contre Lacan que le style, c'est le Moi. Contre Lacan et contre Proust, pour qui « un livre est le produit d'un autre moi que celui que nous manifestons dans nos habitudes, dans la société, dans nos vices ». D'après Lacan, le style, c'est l'objet. Que veut dire Lacan quand il dit cela ?

Dominique Marin : Anzieu est fidèle à lui-même lorsqu'il pose cette affirmation, car sa conception de l'analyse concerne essentiellement le moi, le moi-peau, et non pas le sujet lacanien comme effet évanescent du signifiant. Et je crois que quand Lacan pose que le style, c'est l'objet, il s'oppose à la conception qui tiendrait le style comme une affaire ne touchant qu'au symbolique, soit au langage. Dans sa formulation, l'objet n'est pas à entendre, comme le fait Anzieu, dans sa dimension imaginaire, cette dimension de miroir qui donne son assise au moi. Une passion amoureuse passée nous en donne une juste idée lorsque le sujet s'interroge : « Comment ai-je pu aimer cet être qui aujourd'hui m'indiffère tant ? » C'est dire combien le sujet ne se reconnaît plus dans l'objet de cette passion révolue, il ne se reconnaît plus dans le tableau de cet amour défunt. Ce qui donne ses couleurs singulières au tableau, ce sont les éléments signifiants qui recouvrent l'imaginaire, soit l'intersection du symbolique et de l'imaginaire, pour employer les catégories borroméennes de Lacan.

Quand Proust écrit que le livre est le produit d'un autre moi, il signale déjà l'insuffisance de la notion de l'imaginaire pour répondre du style.

Beckett l'a montré d'une façon tout à fait remarquable dans son étude, *Proust*. Le moi est une notion labile, instable, qui ne cesse de mourir à chaque instant, car il est parfaitement impermanent, alors qu'avec Lacan nous avons l'idée que, malgré son caractère insaisissable car réel, le sujet est immuable, de même que le désir inconscient est pour Freud tout aussi insensible au temps. Proust n'avait pas la notion de sujet telle que Lacan nous l'a enseignée, au contraire de Didier Anzieu. Pour Lacan, les coordonnées les plus consistantes du sujet ne sont pas à chercher du côté des objets imaginaires qui le passionnent, mais du côté de ce qu'il appelle l'objet petit *a*, qui n'a qu'une consistance logique réelle, si réelle que c'est elle qui conditionne, au sens de causer, les passions du sujet. L'objet *a* excède le symbolique. En ce sens, il se tient à la frange du réel et du symbolique comme le concept de *lalangue*. Je reviens au « le style, c'est l'objet », selon Lacan. Son affirmation met donc le symbolique et l'imaginaire de côté ; elle s'oppose également à la définition de Buffon : « Le style, c'est l'homme », même si Lacan la complète d'un « auquel on s'adresse ».

Je ne sais plus où j'ai lu cette recommandation de Proust – pas dans sa *Recherche* en tout cas – qu'il adresse à un jeune écrivain en peine de succès. Il lui suggère tout simplement de ne pas chercher à plaire, mais d'essayer d'écrire ce qu'il lui plaît. Vouloir plaire écarte du chemin du désir propre. Si un lecteur peut être intéressé par un écrit, c'est par la question du désir qui s'y déploie et qui est en cause dans cette écriture-là, c'est cela qui pourra l'intéresser, voire le fasciner. Proust mise sur l'aspect narcissique du désir de l'écrivain, narcissisme pur qui se fiche de l'avis des autres et qui, par là même, peut produire un effet fascinant sur le public. Ainsi que le soulignait Freud, le narcissisme des femmes et des chats, ces êtres qui donnent l'impression de se suffire à eux-mêmes, est toujours quelque peu fascinant... Il me semble que la recommandation de Proust rapproche l'auteur de la *Recherche* de celui des *Écrits*. Si Lacan peut affirmer que le style, c'est l'objet, il faut l'entendre comme l'objet du désir qu'est celui qui écrit, soumis à son obscure nécessité qui n'a rien à voir avec le moi, ni avec le caractère mondain de ses objets, aussi attachants soient-ils. L'affirmation d'Anzieu – le style, c'est le Moi (comme l'écrit Anzieu, avec une majuscule) – s'explique peut-être par le fait que les écrivains sont des virtuoses du manie-ment des identifications imaginaires : ils savent sans doute se mettre dans la peau de chacun de leurs personnages afin de les rendre vraisemblables. Mais cela me semble constituer une définition bien courte du style.

5. Betty Milan : Anzieu demande à Beckett ce qu'il pense de sa thèse et Beckett lui répond : « Fantômes de psychanalyste ! » Anzieu prend la

réponse de l'écrivain pour une dénégation inconsciente. C'est une réponse qui disqualifie le discours de l'autre, une réponse autoritaire qui a beaucoup à voir, à mon avis, avec les critiques qu'on fait à la psychanalyse. Qu'en pensez-vous ?

Dominique Marin : Votre question me donne envie de vous répondre tout simplement que, devant une œuvre, la position de l'analyste devrait être celle de celui ou celle qui ne peut qu'avoir tort. Anzieu considère que l'interruption prématurée de son analyse avec Bion a produit ces dialogues intérieurs qui truffent les œuvres de Beckett et qui seraient à lire comme la continuation de son autoanalyse, notion dont Anzieu n'aura de cesse de vouloir faire la promotion. Cela revient à négliger ce que Beckett a déjà écrit avant le début de sa cure analytique, ainsi que les bénéfices qu'il a tirés de son analyse. Mais non, Anzieu prétend avoir trouvé le « code » de son écriture, c'est son mot ! Si l'analyste sait mieux que l'auteur, alors il ne parle pas au nom de la psychanalyse mais de ses préjugés, puisque l'intérêt de la littérature pour la psychanalyse, à suivre Lacan dans son hommage à Duras, c'est de repérer si elle lui fraie une voie ou non. Si elle lui fraie une voie, alors l'analyse peut tenter d'en rendre compte. Si ce n'est pas le cas, alors elle fait de la psychologie, comme Anzieu. Malheureusement, c'est ce qu'il se passe le plus souvent et c'est ce qui, je vous l'accorde, jette un bien malheureux et mérité discrédit sur la psychanalyse qui tend à reconnaître un cas clinique chez un auteur en le prouvant par son œuvre. La proposition implicite de Lacan contient une forme d'éthique à l'ambition exorbitante : reconnaître ce qu'un auteur peut apporter de nouveau à la psychanalyse. L'exemple de Lacan avec Joyce ne peut pas servir de modèle, car il me semble impossible de dépasser Lacan. Je tiens à préciser que la contribution de mon essai sur Beckett, après des années de lectures et de travail autour de cet auteur, n'aura servi qu'à reprendre à nouveaux frais une notion introduite par Lacan lui-même et peu exploitée à mon avis, en l'occurrence le discours intérieur.

L'écriture et le discours intérieur

6. Betty Milan : Beckett a inventé une écriture qui mime la voix parlée. Vous considérez que cette écriture prend sa source dans ce que Lacan appelait le « discours intérieur ». Comment le discours intérieur devient-il une écriture mimant la voix parlée ? Il me semble que l'écrivain attrape ce qui lui vient en tête sans se soucier de la forme, puis qu'il réécrit jusqu'à trouver la bonne formule. Êtes-vous d'accord ?

Dominique Marin : C'est Didier Anzieu qui a lancé cette formule – « une écriture qui mime la voix parlée » –, et c'est lui aussi qui m'a mis sur la piste du dialogue intérieur. Votre question sur le passage du discours intérieur à l'écrit dépasse encore une fois le champ de mes compétences, car elle touche à la création. Je me suis arrêté sur le constat que Beckett utilise cet artifice littéraire en pleine expansion, mais aussi qu'il en interroge la portée, comme si, inlassablement, il posait une même question : qui parle quand un sujet se dit je me suis dit que... ? On peut trouver de sérieux éléments de réponse chez les linguistes. Je pense à Émile Benveniste, par exemple, dont les travaux nous sont très utiles. S'agissant du passage du discours intérieur dans une œuvre littéraire, ce sont des écrivains qu'il faudrait interroger, sonder d'une façon un peu systématique. Je crois que vous m'ouvrez une voie à exploiter, à laquelle je n'avais pas songé.

D'ailleurs, je dois vous dire combien j'ai trouvé audacieux votre scénario pour le film de Richard Ledes sur Lacan, le premier à mettre en scène Lacan psychanalyste dans une fiction, auquel vous avez participé, *Adieu Lacan*, sorti en 2022 aux États-Unis, que l'on peut voir en streaming⁷. Montrer des séances d'analyse m'a semblé toujours risqué. Vous-même avez parlé du tort que les critiques littéraires des analystes pouvaient causer à la psychanalyse. Quant à ce film, j'avoue que mes réticences sont vite tombées. Pourtant, elles ont ressurgi lorsqu'une voix *off* m'a fait entendre le discours intérieur de Lacan. En fait, il m'a fallu un temps pour me dire qu'après tout, nul n'y échappe et que son usage dans ce film n'enlève rien à la dimension de l'acte lorsque, par exemple, l'analyste coupe court à la séance ou bien lorsqu'il insiste à tel autre moment. L'acte analytique n'existe que parce que l'analyste sort de son discours intérieur. Or, immanquablement, il ne peut qu'y revenir ; votre film le montre par le contraste bien marqué entre ces deux dimensions. Cela dit, je ne peux pas répondre à votre question sur la création à partir du discours intérieur, il faut interroger les écrivains – et j'ajouterais maintenant les réalisateurs.

7. Betty Milan : Beckett dit que le langage est toujours infidèle. Mais infidèle par rapport à quoi ? Je dirais qu'il est infidèle au moi et très fidèle au discours intérieur qu'il révèle. Je dis cela en pensant au lapsus, par exemple.

Dominique Marin : Beckett répète ce que tout le monde sait et ce dont chacun, dans le meilleur des cas, tient compte plus ou moins : les mots manquent à dire la chose que l'on veut dire. J'adopte totalement votre avis, le moi étant un maître qui veut jalousement régner sur le langage, mais le lapsus s'impose comme la marque de son impossible et complète fidélité. De

là à dire que le langage serait plus fidèle au discours intérieur, je ne sais pas, car ce discours n'est pas une parole effectivement prononcée et ne peut donc pas produire de lapsus. C'est peut-être *lalangue* en un mot qui est la plus fidèle au discours intérieur. En tout cas, votre remarque me fait penser à un auteur que j'aime beaucoup, Pascal Quignard, et à un de ses romans, *Carus*. L'histoire est celle d'un homme très triste que ses amis tentent de soulager, chacun y allant de son hypothèse. La plus drôle est celle d'un grand érudit qui suppose que c'est parce qu'on ne respecte pas assez les règles grammaticales que son ami est déprimé. Le grammairien se désole que l'emploi du langage ne soit pas assez fidèle aux règles qu'il considère comme inexorables, il ne tolère pas les jeux de *lalangue* et donc pas les infidélités du langage codifié. Si les écrivains nous intéressent tant, c'est justement par les libertés qu'ils s'accordent avec le langage et par les inventions qu'ils y apportent. Le terme d'intranquillité n'existait pas en français (sauf pour Henri Michaux, ai-je appris récemment) avant qu'une traductrice ne décide de l'inventer pour traduire un livre de Fernando Pessoa. Depuis lors, les correcteurs automatiques d'orthographe l'ont parfaitement intégré.

Beckett, Lacan et Proust

8. Betty Milan : Beckett préférait la poésie à la pauvreté du langage conceptuel. En cela, il se rapprochait de Proust, qui avait écrit dans la préface à *Contre Sainte-Beuve* : « Chaque jour, j'attache moins d'importance à l'intelligence. » Sauriez-vous dire en quoi Lacan rejoint Beckett et Proust ?

Dominique Marin : Permettez-moi de reformuler votre affirmation pour en accentuer la thèse : Beckett préférait la pauvreté du langage poétique, ainsi qu'il définissait la poésie, à la richesse du langage conceptuel. C'est ce qui explique, en partie, son recours à la langue française. Il faut bien avoir en tête que Beckett accomplissait ce geste après des années d'études acharnées en littérature, philosophie, anthropologie, psychiatrie, peinture, musique... Il abandonna le recours aux savoirs constitués après les avoir longuement assimilés. En cela son geste fut tout entier de création. Lacan, à l'instar de Proust dites-vous, se méfiait aussi beaucoup de l'intelligence ; il suffit pour s'en convaincre de songer à ses reproches à l'égard de Jean Piaget et aux études menées par ce dernier sur l'éveil de l'intelligence de l'enfant. Une des critiques exprimées par Lacan portait justement sur le soliloque enfantin, que Piaget tenait pour un manque de maturité intellectuelle. On peut encore penser à la position de Lacan à l'égard des savoirs acquis, car lui aussi, comme Beckett, était d'une immense érudition.

Ce qui poussait Lacan, ce qui l'intéressait et le mettait sans cesse en mouvement, c'était son désir de confronter les limites des savoirs constitués, de les interroger là où justement ils ne répondent pas pour tenter d'y apporter une réponse. Hystérique parfait se disait-il être ! En effet, on peut lui reconnaître l'art de mettre en valeur la faille du savoir dans l'Autre, et ce n'est pas pour rien qu'il a inventé le mathème du signifiant du manque dans l'Autre, S de grand A barré. Si nous appelons intelligence la capacité à s'adapter à une situation donnée, alors ni Beckett, ni Proust, ni Lacan ne furent des adeptes de cette intelligence, au contraire, chacun d'eux n'ayant été animé que par la tentative de rendre raison de ce qui contrarie l'harmonieuse adaptation de l'être parlant au monde, ses failles, son manque, bref, son humanité. Ni Beckett ni Lacan – pas davantage que Proust – n'avaient cure d'être intelligibles. Ils attendaient donc de leurs lecteurs qu'ils y mettent du leur. Beckett et Lacan – c'est flagrant – avaient la plus grande répugnance pour expliquer ce qu'ils faisaient. L'important, pour reprendre le mot de Lacan concernant l'interprétation analytique, était de faire des vagues, soit de produire des effets sur ceux qui lisaient, écoutaient, voyaient. Dans sa correspondance, à plusieurs reprises, Beckett annonça qu'il ne donnerait pas d'explications sur ses œuvres pour laisser chaque spectateur totalement libre de les interpréter lui-même.

9. Betty Milan : Beckett parlait de l'impossibilité d'écrire. Quel rapport peut-on établir selon vous entre cette impossibilité d'écrire et celle de *dire* dans l'analyse ?

Dominique Marin : Encore une question bien difficile, car elle engage la conception que l'on se fait des rapports entre la parole et l'écrit. L'écrit n'est-il que transcription du parler et, inversement, la parole est-elle lecture de ce qui est déjà écrit ? Dans ce cadre, tout ce qui peut être écrit peut être parlé ; ces deux domaines pourraient être conçus comme parfaitement superposables. En lisant le prologue de *De vous à moi*⁸, livre qui reprend une sorte de réponse au courrier des lecteurs que vous avez tenu dans un des plus grands quotidiens brésiliens, vous précisez que vous avez travaillé non pas comme psychanalyste, mais comme écrivaine ayant une formation de psychanalyste. Vos réponses sont truffées de références littéraires. Pour les construire, vous dites bien que vous vous êtes appuyée sur votre expérience d'analyste en mesurant dans chaque lettre, prise comme le texte de l'inconscient que l'analyste fait lire à son analysant, le choix des mots, certes, mais aussi les ponctuations. Tenir compte de la ponctuation, c'est déjà tenir compte de cet objet étrange que Lacan a permis de mieux saisir en dehors de

son aspect purement sonore : la voix. Je fais cette remarque préliminaire pour dire que ces deux champs, l'écrit et la parole, ne sont pas deux ensembles dont chaque élément de l'un trouverait son correspondant dans l'autre, comme dans une bijection mathématique. La parole n'est pas seulement retranscription de l'écrit, car il faut, contrairement à notre mode de pensée intuitif, concevoir l'écrit comme un ensemble plus vaste que la parole.

Premier point. Ce qui ne peut pas se dire peut trouver à s'écrire, et c'est le champ de la littérature qui s'ouvre alors.

Pour illustrer ce premier point, je prendrai l'exemple de Pascal Quignard qui, plus d'une fois, a parlé de son mutisme dans l'enfance. Je l'évoque car il a pu ainsi susciter chez certains analystes, heureusement rares, des critiques tout à fait préjudiciables pour la crédibilité de la psychanalyse, en avançant, par exemple, un diagnostic de débilité masquée par une érudition écrasante de style autistique (*sic*), œuvres à l'appui. Mais alors que dire d'un Louis-René Des Forêts et de cet autre auteur que je suis en train de découvrir comme écrivain très connu pour sa collaboration avec le septième art, en tant que scénariste, Santiago Amigorena ? En plus d'un mutisme dans l'enfance, Amigorena partageait avec Des Forêts le goût d'écrire dans les marges de ses cahiers d'écolier. Dans *Premier exil*, il démontre à quel point l'écriture poétique, dès avant l'âge de raison selon Piaget, s'est nourrie de son mutisme de plusieurs années et est venue plus ou moins clairement servir le projet de devenir écrivain. À la suite d'Amigorena, j'ajouterai donc Quignard, en renvoyant aux magnifiques travaux de Marie-José Latour publiés dans *L'En-je lacanien* ⁹, ainsi que Louis-René Des Forêts, et tant d'autres sans doute que je ne connais pas et auxquels je ne pense même pas. Écrire supplée à ce qui ne peut se dire et livre ainsi une des innombrables sources de la création littéraire.

Deuxième point. Ce qui ne peut pas s'écrire doit se nouer à ce qui ne peut pas se dire, et c'est le champ de la cure analytique qui s'ouvre à qui s'y risque.

Le fait de dire concerne exclusivement la psychanalyse, qui n'a pas d'autre médium que la parole. Il est hors de question qu'une analyse se déroule par écrit, quand bien même Freud a pu penser le contraire à propos de *L'Interprétation des rêves* et de sa correspondance avec Fliess, que nous tenons comme la première cure analytique de tous les temps. La raison en est simple et logique. Si l'écrit peut servir ce qui ne peut se dire, qu'il soit littéraire ou pas, alors il comble, masque ce qui ne peut pas se dire ; il en détourne l'attention. Lacan n'a eu de cesse de rappeler que la cure analytique était une pratique de lecture du texte inconscient jusqu'à sa limite

ultime. Dans son jargon, ce qui ne peut pas s'écrire, c'est le rapport sexuel qui pourrait, si c'était possible, donner la formule de ce qu'est un homme ou une femme à partir de leurs jouissances. Si l'écrit peut suppléer ce qui ne peut se dire, il contient toutefois en son cœur un impossible : l'écriture du rapport sexuel. Le parcours d'une cure doit permettre au sujet, en cernant son impossible à dire, d'éclairer la façon dont il a construit son fantasme pour voiler l'impossible à écrire du rapport sexuel. En fait, l'impossible à dire est tout ce qui est de plus clair et distinct. Il est impossible de dire *je suis...* sans se leurrer. Nous en avons parlé à propos de la parole neutre chez Beckett comme tentative d'approche du *je parle* dans le cadre du récit narratif. La proposition *je suis un homme* serait vraie si elle était écrite, mais l'inconscient nous lègue non pas une carte d'identité du sujet, mais seulement une modalité de choix à l'égard de la jouissance toute ou *pastoute*. Beckett me semble avoir une idée de ces deux impossibles quand, par exemple, il s'agace des questions qu'on lui pose concernant son personnage Godot – même Lacan s'y est laissé prendre. Il répond alors qu'il ne sait rien de lui, qu'il n'a jamais vu la carte d'identité de Godot.

Concernant l'impossible à écrire, sa position est tout à fait exemplaire puisque, contrairement à ce que j'ai pu dire de l'usage courant de l'écriture en littérature et ailleurs, elle n'est pas faite, selon lui, pour masquer ce qui ne peut pas se dire. L'écriture chez Beckett semble directement liée à la parole et c'est pourquoi il jalousait tant la peinture, qui peut rendre compte simultanément de plusieurs points de vue, ainsi que la musique, qui peut faire entendre plusieurs voix ensemble, alors que l'écrit renvoie à un déroulement linéaire du texte porté par une seule voix. De là sans doute, alors qu'il était encore très jeune, son attrait pour la question du temps en littérature, en particulier chez Proust. En fait – c'est une hypothèse –, je me dis que, chez Beckett, l'impossible à écrire est présent tout au long de sa création parce que, d'emblée, il veut rendre compte de l'impossible à dire qu'il affronte dès ses premières œuvres. Cet impossible à écrire est aussi sans aucun doute ce qui l'a conduit à passer du roman dans sa forme classique au théâtre, puis à des formes très abstraites de performances, en passant par le cinéma. Mais écrire un scénario, c'est encore écrire. Il faut aussi noter que c'est sans doute à la poésie, qu'il n'a jamais abandonnée, que revient la fonction de frontière entre ces deux domaines de l'impossible de l'écrit et du dire. C'est d'ailleurs peut-être la raison pour laquelle Lacan a pu soutenir, vers la fin de son enseignement, que l'interprétation analytique devait être poétique pour être efficace, car elle peut faire trou dans le sens commun et, aussi, faire nœud en apportant de l'inédit.

Le changement de langue

10. Betty Milan : Quand j'ai interviewé Hector Bianciotti, il m'a dit avoir changé de langue parce qu'il se sentait mieux en français. Il a ajouté que lorsqu'on dit *oiseau* en français, l'animal est dans son nid et que, lorsqu'on dit le mot en espagnol – *pájaro* –, il est en train de voler. Vous relevez dans votre livre que, ne pouvant pas écrire en anglais classique, Beckett a changé de langue. Mais Joyce non plus ne le pouvait pas, il a donc inventé une langue avec les mots de l'anglais. Comment peut-on expliquer le passage de Beckett au français, sinon du fait qu'il est irlandais lui aussi ?

Dominique Marin : Je ne connais pas Hector Bianciotti, mais je vais m'y pencher, car il est toujours curieux qu'un auteur décide de changer de langue pour écrire quand il a commencé dans sa langue maternelle. Il est vrai que dans les cas de Joyce et de Beckett, du moins pour ce dernier, l'exil de son Irlande natale n'a pas que des raisons liées à son histoire familiale. Beckett détestait l'Irlande pour des raisons politiques qui, selon lui, empêchaient son développement culturel au profit d'un art plus ou moins officiel. En passant de l'irlandais au français, il opère une coupure plus grande encore que s'il en était resté à l'anglais. Il faut ajouter que la France, Paris en particulier, occupait un rôle central dans le développement des arts et des idées – il suffit de penser à ce très bel ouvrage de Stefan Zweig, *Le Monde d'hier, Souvenirs d'un Européen*. Vous-même dites bien que, à la fin des années 1960, depuis São Paulo, Paris exerçait encore un attrait intellectuel formidable. Quand Beckett s'exile, il gagne Paris où brille son maître que, jeune, il imitait en s'habillant comme lui, James Joyce. C'est un facteur déterminant qu'il ne faut pas négliger : la littérature, les arts et la pensée avaient une capitale et ses vedettes.

Évidemment, le fait de choisir d'écrire en français relève d'une autre logique, dont nous avons déjà parlé et que Didier Anzieu a été le premier à relever : Beckett voulait mettre de la distance avec ses proches, et sa mère en particulier. Mais, contrairement au témoignage d'Hector Bianciotti que vous avez recueilli, ce dernier choisissant le français parce qu'il s'y sent mieux, Beckett se met à écrire en français pour être moins à l'aise ! Il veut être « mal armé », écrit-il à un ami en faisant résonner l'équivoque mallarméenne. En cela, il nous enseigne qu'écrire est déjà une traduction de ce qui ne peut pas se dire. Et nous revenons à notre précédente discussion sur les impossibilités de dire et d'écrire. Pour Beckett, elles sont liées et doivent être affrontées d'emblée.

Ensuite, un autre point important : il ne faut pas oublier que Beckett n'est pas passé de l'anglais au français de façon définitive. J'ai relevé qu'à certaines occasions, il revenait à l'anglais, et que ces textes avaient une place particulière. Il ne faut pas non plus négliger le fait qu'il n'a jamais cessé de traduire ses œuvres, traduisant lui-même celles qu'il avait d'abord écrites en anglais, et vice versa. Ceux qui ont eu l'occasion de l'accompagner durant cet exercice, tel son ami Ludovic Janvier, peuvent dire à quel point il menait ce travail avec une minutieuse passion et certaines de ses œuvres sont parfois très différentes selon la langue. On devrait même ajouter que Beckett, en plus d'être écrivain, dramaturge, scénariste, performer, etc., fut aussi traducteur.

Bien sûr, quand on en vient à Joyce, les choses sont très différentes. Je ne sais pas s'il a participé à la traduction de ses œuvres, mais dans son *Work in Progress* publié en 1939 sous l'intitulé de *Finnegans Wake*, la question de la traduction ne se pose plus, ou alors à l'envers : en quelle langue est écrit *Finnegans Wake* ? Je ne sais plus si on en a découvert dix-sept ou plus encore. Si l'on s'en tient aux propos de l'écrivain, il s'agissait plus que tout que son œuvre demeurât une énigme pour les lecteurs.

Le psychanalyste et l'artiste

11. Betty Milan : Après avoir dit que l'artiste ouvre la voie au psychanalyste, Lacan change d'avis dans le séminaire sur Joyce. J'aimerais vous entendre sur ce point qui me semble capital dans votre démarche, puisqu'elle a à faire avec la psychanalyse et la littérature.

Dominique Marin : Le séminaire de Lacan sur Joyce est tout à fait capital. Lacan apporte des éléments nouveaux pour la clinique psychanalytique, tout en avançant des thèses effectivement inédites sur la question de l'art. Il donne un aperçu de la démarche de Freud qui se résume à considérer qu'il a cherché dans les arts l'artifice pour faire tenir sa théorie. *L'Œdipe* de Sophocle permet à Freud de rendre raison de ce qu'il appelle la réalité psychique. Le complexe d'Œdipe lui sert de grille de lecture des phénomènes psychiques, des cas cliniques comme des œuvres littéraires, au grand dam des mouvements féministes contemporains qui n'y voient que le règne d'un ordre patriarcal dépassé. En ce sens, on peut considérer que se trouve vérifiée la proposition de Lacan : l'artiste peut frayer la voie à l'analyste, Sophocle et Shakespeare l'ont fait pour Freud. Il faut rappeler que Lacan a exploité cette veine durant les premières années de son séminaire.

Avec Joyce, les choses se complexifient. Peut-être conviendrait-il de ne pas les opposer, comme le laisse penser mon essai. Lacan aborde Joyce comme un cas clinique en se demandant simplement si Joyce était fou ou pas. C'est une question de diagnostic qui n'est pas propre à la psychanalyse : elle appartient à la psychiatrie.

Pour avoir une plus juste appréciation de la position de Lacan, il faut se reporter à la retranscription de son séminaire et relever cette autre question éminemment analytique, pour ne pas dire exclusivement psychanalytique : « À lire Joyce, comment savoir ce qu'il se croyait ¹⁰ ? » N'est-ce pas là la question essentielle et propre à la psychanalyse : éclairer le sujet sur ce qu'il se croit ? Je pense à la place que, dans mon livre, j'ai accordée à Krapp, le personnage de *La Dernière Bande* qui croit pouvoir se trouver dans les signifiants qu'il enregistre au fil des ans sur ce qu'il se croit être, pour finalement buter sur sa part d'ombre, c'est-à-dire sur son peu d'être d'objet, hors langage. Dans une cure, ce processus s'accomplit dans le déroulé des signifiants que l'analysant articule sur le divan. Avec Joyce, Lacan prend une position très claire de lecteur interprète : que peut-on savoir sur ce que Joyce croit être en le lisant ? Et il avance une hypothèse centrale que l'on connaît bien en prenant deux exemples.

« *Ulysses*, c'est le témoignage de ce par quoi Joyce reste enraciné dans son père tout en le reniant. C'est bien ça qui est son symptôme ¹¹. » Il y va fort puisqu'il déduit de sa lecture d'une fiction romanesque le symptôme central de son auteur, le rejet de fait de la fonction de nomination du père.

De même suit-il la trace du sujet Joyce sous les aspects de ce personnage, Stephen, que l'on voit aussi dans *Portrait de l'artiste en jeune homme* : « Stephen, c'est Joyce en tant qu'il déchiffre sa propre énigme ¹². »

Lacan va même jusqu'à s'appuyer sur un élément qu'il tient pour autobiographique, le fameux épisode d'une raclée qui prouverait la sorte de détachement de l'auteur à l'égard de son corps et des affects qui y sont liés, en particulier la colère. Rien ne nous interdit de penser que Lacan se tient dans une position d'interprète de l'œuvre de Joyce, position que nous avons critiquée à l'instant à propos d'Anzieu. Or, on ne doit pas l'oublier, Lacan se sert aussi d'autres éléments qui relèvent des propos de l'auteur ; par exemple, que c'est Joyce lui-même qui se compare à son personnage Stephen. Lacan s'intéresse aussi aux lettres de Joyce, en particulier à celles qui furent adressées à sa femme, à ses propos (écrits) au sujet de sa fille qu'il pensait télépathe et qu'il aurait voulu que Beckett épouse. Enfin et surtout, comptent les intentions manifestes de Joyce sur son œuvre, à savoir qu'il voulait occuper les universitaires durant au moins deux siècles. C'est à

partir de ce dire que Lacan émet son idée sur Joyce, celle-ci étant présentée comme une hypothèse – on l’oublie aussi, me semble-t-il : « J’ai centré la chose autour du nom propre. Et j’ai pensé – faites-en ce que vous voulez de cette pensée – que c’est de se vouloir un nom que Joyce a fait la compensation de la carence paternelle ¹³. » Selon cette hypothèse, Joyce aurait construit un artifice lié à son ego. Quoi de plus pertinent pour se faire un nom que de produire une œuvre qui se pose sous la forme d’une énigme indéchiffrable, soit une œuvre érigée au rang de symptôme ? Et n’est-ce pas ce qui est advenu ?

Il ne faut pas non plus oublier que, dans l’annonce de ce vingt-troisième séminaire, Lacan pose une question censée orienter sa recherche : « Qu’est-ce qui, dans l’art, commande ? Est-ce l’œuvre ou bien l’auteur ¹⁴ ? » Question qui va trouver à se résoudre par l’idée que c’est l’inconscient, la véritable « tête de l’art », dans le sens de savoir y faire avec le savoir inconscient, savoir y faire avec *lalangue*. Finalement, Lacan retiendra de Joyce l’usage qu’il a fait de son œuvre, et non pas seulement le fait de l’avoir écrite, pour montrer qu’il a inventé un artifice, un ego singulier, que Lacan nomme « sinthome », ce qui lui aurait permis de se passer de l’artifice freudien lié au nom du père. C’est de là qu’est née la désormais célèbre formule de Lacan qui affirme que l’on peut se passer du nom du père à condition de s’en servir.

Et pour terminer avec Joyce, parce que c’est le point qui m’intéresse par rapport à mon exploration de l’œuvre de Beckett, je dirais volontiers que le travail de Lacan, juste après avoir émis son hypothèse sur la solution de Joyce – se vouloir un nom –, l’amène à proposer une nouvelle catégorie clinique. Il avance la formule du « sinthome paroles imposées », une folie qui tiendrait au fait que la parole est une forme de parasite dont l’être humain est affecté. Car c’est là, me semble-t-il, que réside le cœur de la lecture de Joyce par Lacan, que je me permets de citer longuement :

Dans l’effort qu’il fait depuis ses premiers essais critiques, puis ensuite dans le *Portrait de l’artiste*, enfin dans *Ulysses*, pour terminer par *Finnegans Wake*, dans le progrès en quelque sorte continu qu’a constitué son art, il est difficile de ne pas voir qu’un certain rapport à la parole lui est de plus en plus imposé – à savoir, cette parole qui vient à être écrite, la briser, la démantibuler – au point qu’il finit par dissoudre le langage même, comme l’a noté fort bien Philippe Sollers, je vous l’ai dit au début de l’année. Il finit par imposer au langage même une sorte de brisure, de décomposition, qui fait qu’il n’y a plus d’identité phonatoire ¹⁵.

Qu’est-ce qu’une parole imposée sinon un discours intérieur qui n’est pas reconnu comme tel ? C’est là que Lacan éclaire ce qu’il en est du langage

en suivant le cas de Joyce, ce qui donne à son propos une dimension plus vaste que de s'en tenir à ce qu'a réussi à faire un auteur. Avec Lacan lisant Joyce, je dirais que nous n'avons plus, d'un côté, la voie que l'artiste ouvre à l'analyste, et d'un autre, le chemin que l'artiste a réussi à parcourir pour lui-même. Ces deux voies ne sont plus séparables.

Beckett m'a appris que l'on peut suivre une voie autre que celle qui consiste à aborder un auteur comme un cas clinique. D'abord, avec Beckett, nous n'avons pas cet élément qui concerne ses intentions. Nulle part, au contraire de Joyce, Beckett ne donne de clé pour lire ses œuvres. Comme l'a si justement démontré Bruno Geneste dans son très bel ouvrage, l'art de Beckett est « art du nœud-dire ¹⁶ », à entendre aussi comme *ne pas dire*. Si Beckett a pu dire des choses très précises sur la façon dont ses œuvres devaient être exécutées – il suffit de se reporter à l'usage surabondant qu'il fait des didascalies –, mais aussi sur la façon dont elles devaient être reçues, il a seulement soutenu de façon active, par son silence, qu'il revenait à chaque lecteur, à chaque spectateur, de les interpréter librement.

Au contraire des hypothèses qui avancent ce que Beckett aurait réussi à surmonter comme difficulté existentielle grâce à ses œuvres, je considère qu'il a mené une longue et minutieuse recherche sur le langage et que, si un artifice – tel que j'en parle dans mon livre – peut être cerné, il s'agit d'un artifice lié à la structure qu'il a réussi à rendre sensible : la jouissance de la parole en ce qu'elle a de plus ténu, celle liée au souffle impliqué dans l'usage de toute parole. Cet artifice, et non pas un code au sens où l'entend Didier Anzieu, c'est le souffle en tant qu'il parcourt toutes ses créations et fait tenir l'ensemble de son œuvre. Et la voie qu'il m'a ouverte concerne les notions que l'on considère comme allant de soi, et dont on parle beaucoup en ce moment : l'assignation ou la nomination que tout sujet rencontre dans son existence comme venant de l'Autre. Comment ça prend, qu'est-ce qui fait qu'un sujet s'en trouve affecté ? Mon hypothèse est que la réponse est à chercher du côté du discours intérieur. C'est ce que m'enseigne également l'exercice de la psychanalyse.

12. Betty Milan : Lacan dit au sujet du symptôme de Joyce qu'il s'agit de « la jouissance opaque d'exclure le sens ¹⁷ ». J'ai toujours pensé que Lacan était énigmatique parce qu'il s'adressait à des psychanalystes et qu'il voulait qu'on le déchiffre. C'est peut-être cela, mais il se peut que le symptôme de Joyce soit aussi celui de Lacan, dont l'œuvre s'est imposée en grande partie grâce aux séminaires, à sa théâtralité. Cette idée vous paraît-elle tenir debout ?

Dominique Marin : Il est manifeste que Joyce a une passion pour les techniques littéraires qui repoussent les limites du sens. Dans *Ulysses*, par exemple, il exploite d'une façon déroutante cet artifice littéraire que prétend avoir employé pour la première fois Édouard Dujardin, avant de le théoriser, dans un récit qu'il a fait lire à Joyce qui l'aurait fort apprécié, *Les lauriers sont coupés*, certes plus classique que celui de Joyce. Plus tard, avec *Finnegans Wake*, Joyce révèle une autre façon de tenir le sens à distance, par le recours au mélange de plusieurs langues et aux équivoques que permettent les jeux de *lalangue*. Lacan oppose langue et *lalangue* en affirmant que la seconde porte l'intégralité des équivoques que l'on peut retrouver dans la langue, en deux mots, celle que l'on parle, d'où se déduit que la langue singulière d'un sujet contient des marques des équivoques de sa *lalangue*.

Mais voilà, *Finnegans Wake* n'est pas à lire comme ce qui serait *lalangue* propre de son auteur, lequel s'est tant évertué à truffier son texte d'une multitude de langues étrangères. À mon avis, le texte est donc parfaitement impropre à être déchiffré, c'est-à-dire à être lu comme le texte de l'inconscient de son auteur. D'ailleurs, Lacan ne s'y aventure pas. C'est plutôt un *joke in progress*, si vous me permettez cette expression, un jeu sans fin qui relève d'une pure virtuosité intellectuelle. C'est sur ce point que Beckett, très fin lecteur, s'est assez vite détourné de son maître en relevant que Joyce vénérât le verbe et procédait par ajouts incessants. Au contraire, Beckett savait qu'il voulait aller vers le minimum de langage, son reste inéliminable, en procédant par retranchements non moins incessants. Avec Lacan lisant Joyce, on apprend alors que tout écrit n'est pas à lire dans le sens à interpréter comme le faisait Freud. Ce sur quoi se règle Lacan – je l'ai déjà dit –, c'est l'usage que fait Joyce de son œuvre, ses intentions : transformer son œuvre en une énigme envoûtante. Il souhaitait en effet qu'un lecteur idéal, c'est-à-dire insomniaque, lût son livre sans fin, ainsi que le permet l'enchaînement de la dernière phrase avec la première de *Finnegans Wake*.

Lacan, dans l'article sur Joyce que vous citez, propose aux analystes d'être post-joyciens, justement pour sortir de cet aspect fascinant du symptôme, pour sortir de la jouissance du symptôme qui consiste avant tout à exclure le sens. L'aspect énigmatique du symptôme revêt quelque chose de fascinant, et c'est cette fascination qu'il s'agit de dévaloriser. On comprend peut-être alors que Lacan ne se soit jamais vraiment enthousiasmé pour l'écriture de Joyce. Ce qu'il propose aux analystes, c'est de parier sur l'interprétation analytique qui passe par le sens pour cerner l'incurable du symptôme, son résidu vital d'énigme qui, en tant que résidu, n'est plus à lire, c'est-à-dire qui ne peut plus être déchiffré.

Cela étant posé, je peux tenter de répondre à votre question, à savoir si le symptôme de Lacan est similaire à celui de Joyce. Je ne le crois pas, sinon il aurait invité les analystes à être joyciens et non post-joyciens. Certes, il avait le goût de la théâtralité, lui aussi, mais il faut distinguer son enseignement d'un texte à déchiffrer. Le déchiffrement est une notion qui touche trop au travail de la cure. Dans *Pourquoi Lacan*, vous montrez Lacan dans l'exercice de sa fonction en mettant l'accent sur sa pratique de la coupure des séances comme un moment toujours crucial pour le déroulement de la cure. La coupure, comme l'interprétation analytique, a toujours une forte dimension d'énigme pour l'analysant et vous écrivez à son propos que c'est à l'analysant de travailler avec cela, de quitter la séance avec le devoir d'en faire une véritable interprétation, c'est-à-dire de déchiffrer le sens de ce qui se déroule dans la cure par l'intervention de l'analyste, de ce qui – je le répète – s'impose à l'analysant comme une énigme. Là, oui, Lacan analyste se fait le support d'une énigme à interpréter, mais il le fait dans le cadre de la cure qui, à cet égard, est plus beckettienne que joycienne : conduire l'analysant jusqu'au terme de l'interprétable, jusqu'à ce qui n'a plus de sens et qui ne peut plus être lu, mais qui est là comme une marque désignant le sujet dans ce qu'il a de plus réel. Parvenu à ce terme, ce n'est plus tant le « je » du discours intérieur qui compte, que le « tu es » qu'incarne la fonction de nomination sinthomatique initialement prêtée au père.

Dans son enseignement, Lacan ne se soucie guère d'être intelligible, sauf quand, comme il l'a fait durant les premières longues années de son séminaire, il s'intéresse à Freud et à tant d'autres auteurs qu'il commente. Alors, il se montre extrêmement éclairant. Il est vrai que, concernant son propre enseignement, il fait comme Beckett : il suit son chemin, à charge pour les analystes non pas de le déchiffrer, mais de l'expliquer. Si sa position peut être rapprochée de celle de Joyce, c'est sûrement à propos de ce qu'il pense être son symptôme, ce qui n'aura jamais cessé de l'occuper : le réel sur lequel il n'aura jamais cessé d'avancer, espérant en cerner quelques bouts.

Narbonne, août 2022

1. ↑ Diplômée en médecine de l'université de São Paulo, Betty Milan s'est formée à la psychanalyse auprès de Jacques Lacan, dont elle fut l'assistante au département de psychanalyse de l'université de Vincennes. Depuis trente ans, elle partage son temps entre São Paulo et Paris. Elle est l'auteure de nombreux romans, essais, chroniques et pièces de théâtre. Certains de ses textes sont traduits en français, en espagnol, en anglais et en chinois. Un de ses romans ainsi qu'une de ses pièces ont été adaptés pour le cinéma, *Adieu Lacan*.
2. ↑ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 557.
3. ↑ B. Milan, *Pourquoi Lacan*, Toulouse, Érès, 2021.
4. ↑ « Du roman au témoignage d'une cure avec Lacan. Entretien avec Betty Milan », *L'En-je lacanien*, n° 39, Toulouse, Érès, 2022, p. 165-171.
5. ↑ D. Anzieu, *Créer, détruire*, Paris, Dunod, 2012, p. 117.
6. ↑ J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol. V. Stein », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 192.
7. ↑ www.adieulacan.com
8. ↑ B. Milan, *De vous à moi. Une psychanalyste répond au Courrier du cœur*, Toulouse, Érès, 2020.
9. ↑ M.-J. Latour, « Apparemment à un pouâte, une voie compliquée », *L'En-je lacanien*, n° 21, Toulouse, Érès, 2013, et « De la part hantée à l'apparemment », *L'En-je lacanien*, n° 38, Toulouse, Érès, 2022.
10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 79.
11. ↑ *Ibid.*, p. 70.
12. ↑ *Ibid.*, p. 69.
13. ↑ *Ibid.*, p. 94.
14. ↑ J. Lacan, « Conclusion aux Journées d'étude de l'École Freudienne de Paris », le 9 novembre 1975, inédit.
15. ↑ *Ibid.*, p. 96.
16. ↑ B. Geneste, *Samuel Beckett, l'art du nœud-dire*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2022.
17. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 570.

BRÈVES

Martine Menès

La Passion de l'indifférence *


Par Anne-Marie Combres

Qu'est-ce que l'indifférence ? Passion ou position éthique ? Si vous croyez le savoir mais avez quelques doutes, lisez cet opuscule de Martine Menès ! Elle y ouvre des pistes de recherche en regroupant bien des références de Freud et de Lacan, mais aussi des exemples cliniques et des références littéraires pour cerner ce dont il s'agit dans cette position subjective à la fois répandue et méconnue.

Elle nous donne des indications utiles sur l'articulation avec les structures cliniques, avec l'angoisse, mais surtout de ce qu'il en est du lien avec les autres, notamment dans certaines options quant à la jouissance et quant au sexuel.

Sa recherche l'amène à considérer qu'il peut s'agir pour l'analyste d'une position éthique dans sa visée de la « différence absolue », position qui serait de pouvoir ressentir sans être affecté, et qui relèverait d'une liberté de choix pas sans lien avec une solitude assumée.

Je souligne la légèreté apparente et la finesse du propos qui peuvent conduire à creuser le sillon ainsi ouvert.

*  M. Menès, *La Passion de l'indifférence*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2022.

Michel Bousseyroux

Psychanalyser le pas-comme-tout-le-monde *

Par Marie-José Latour

« *Cliniquer* est le devoir du psychanalyste : il lui faut faire le lit de la chose psychanalytique. Mais il lui faut aussi défaire le lit froissé de ses signifiants jouis pour que vienne au dire ce qui s'y est couché par écrit ¹. »

Quel beau titre que celui du dernier ouvrage de Michel Bousseyroux !

Ce *pas-comme-tout-le-monde*, que tout le monde est à même de lire et de saisir, ce syntagme si simple, fait le fil d'un ouvrage qui donne tout son empan à l'enjeu de ce qu'est une psychanalyse et à l'évaluation éthique du diagnostic que Lacan a promu dans son « Apport de la psychanalyse à la sémiologie psychiatrique », et qui lui a permis de ne jamais renoncer à dialoguer avec le fou et en apprendre quelque chose. Les pages que Michel Bousseyroux consacre à la folie, à la folie psychotique, à la folie commune, à la folie partielle, et à la critique de la thèse de la psychose ordinaire ², sont de grands moments de clinique psychanalytique qui ne manqueront pas d'apprendre quelque chose à ceux qui, encore aujourd'hui, ne reculent ni devant la psychose, ni devant ce métier impossible qu'est de psychanalyser.


« Pas-comme-tout-le-monde », ce n'est pas tout à fait la même chose que « pas-comme-les-autres ». La différence peut sembler infime, mais si on écoute, comme l'auteur nous y invite, « l'envers muet de la parole » (p. 135), on peut y entendre comment la singularité qui ferait fond sur le moi qui s'excepterait du commun, n'est pas celle qui intéresse la psychanalyse. En effet, est singulier, non pas ce qui diffère, mais ce qui est seul, hors de tout rapport. Ainsi, la singularité qui fait le cœur de ce livre est celle du symptôme, soit « la part pas-folle de chacun, sa part de pas-tout » (p. 124),


qui est bien autre chose que le « rester soi-même », auquel on nous invite à l'envi.


Nous savons que Lacan a loué la subtilité de la langue française qui permet que le pas que l'on fait en marchant soit aussi ce qui accompagne la négation. Ainsi, ce pas est aussi bien ce que l'analysant partage avec tout le monde que ce qui lui donne l'allant nécessaire pour supporter, sans tristesse, ce qui ne tombe pas dans les cases que tout le monde partage, « qui ne tombe pas d'accord avec le tout de tous les gens » (p. 125).


Ce livre m'a évoqué quelque apparemment avec le recueil du poète Jacques Roubaud, *Les Animaux de tout le monde*³. L'énumération produite par Roubaud repose sur l'impossibilité à en faire une ronde. Dans l'un des sonnets, « Le lombric », Roubaud compare le poète au ver de terre qui laboure les mots, ce grand champ où *les trumains* récoltent les denrées langagières, et la terre s'épuiserait à cet effort incessant, si n'était « le poète lombric et l'air qu'il lui apporte / le monde étoufferait sous les paroles mortes. » Roubaud précise écrire ainsi « poète » pour cette *réson* qu'avec le tréma, ne se comptera dans le dire du poème qu'une syllabe et non pas deux.

C'est en effet une bouffée d'air vivifiante dans la clinique psychanalytique que Michel Bousseyroux apporte dans cet essai. Qu'il évoque le « pouet-pouet » de Bourvil, « Les Fourmis rouges » de Jonasz ou d'autres accords impossibles avec Bashung, j'oserais dire qu'il le fait comme pas un.

*  M. Bousseyroux, *Psychanalyser le pas-comme-tout-le-monde. Essai de clinique psychanalytique*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2022.

1.  *Ibid.*, p. 24.

2.  Voir notamment les chapitres I, IV, VI, VII, IX et X.

3.  J. Roubaud, *Les Animaux de tout le monde*, Paris, Seghers, 1990.

III^E CONVENTION EUROPÉENNE DE L'IF-EPFCL

Journées de l'IF
L'éthique de la singularité

Prélude

Jean-Pierre Drapier

De la singularité à l'universel, et retour

« Si je ne les écris pas, les choses
ne sont pas allées jusqu'à leur terme,
elles ont été seulement vécues ¹. »







J'étais en train de lire le dernier livre d'Annie Ernaux, *Le Jeune Homme*, quand est tombée la nouvelle qu'elle était distinguée du plus haut prix qui soit en littérature : le prix Nobel, qui devient le joyau principal d'une couronne de quinze prix littéraires français et étrangers ! On peut y voir une reconnaissance universelle de la valeur pour tous du message de cette grande dame. Et pourtant c'est son désir singulier articulé à son histoire singulière et à ses milieux sociaux particuliers qui fait la trame de son œuvre, depuis *Les Armoires vides* (son enfance) jusqu'au *Jeune Homme* (son désir tardif, tant sur le plan sexuel que de la création) en passant par *Une femme* (sa mère, pas une mère ou la mère) et *La Place* (son père, pas un père ou le père) ou *La Femme gelée* (le désir prisonnier). Ce sont ses affects et émois à elle qui sont analysés : honte, mépris, amour, grand écart entre deux milieux sociaux, éveil à la sexualité, etc. En tout, une vingtaine d'ouvrages où elle ne parle que d'elle... Alors comment comprendre cette reconnaissance universelle ?

Sans doute parce que ce n'est ni par narcissisme ni par masochisme qu'elle se prend ainsi comme sujet de son bla-bla, mais qu'elle se fait passante de son « hystorisation » en récusant l'autofiction pour en faire un bien commun. Sa question est « comment le dire ? » et non pas seulement « comment se le dire ? ». C'est une éthique qui n'est pas celle de l'hystérique – que l'on pourrait peut-être définir comme « être l'unique » –, ni celle du maître – éthique du pour tous –, ni celle de l'universitaire – éthique du vrai –, mais une éthique proche de celle de l'analyste : comme il est écrit dans notre argument, d'un côté une éthique du désir et du bien-dire qui

« en restent malgré tout à la structure et à l'universel ² », mais aussi ce qu'il faut bien appeler une éthique de la singularité qui « se glisse entre le particulier et l'universel, passe par "l'hystorisation", donc par des voies originales, des traits distinctifs accentués parfois à l'excès ³. »

Nulle trace chez Ernaux de cet « à l'excès » qui défait les liens sociaux, confond singularité subjective et individualisme et fait de la particularité un nouveau trait d'identification « communautariste ». Dans notre époque dominée par le mariage du discours du capitalisme et de celui de la science, la promotion d'une jouissance à tout (les) prix se double du paradoxe que celle de l'individualisme se fait au prix de la différence absolue, celle du sujet dans son rapport au désir, à la jouissance et au symptôme. Plus on « libère » les jouissances de genre, plus on enferme le sujet dans ce qu'il faut bien appeler une identité gluante, reposant sur un trait, bien souvent un comportement. Or celui-ci, pour Lacan, n'est que « maniement » et « usage de son moi ⁴ », et le moi qu'une « fonction de méconnaissance ». Méconnaissance de quoi ? Fondamentalement du sujet de l'inconscient, de ce qui fait la singularité de chaque Un. Toute clinique fondée sur les comportements, sur des catégories descriptives telles que promues par le DSM aboutit à ce même paradoxe : d'un côté, plus de communautés mais moins d'universel, et de l'autre, plus d'individuel mais moins de singulier. C'est un nouvel obscurantisme qui vient paupériser la pensée et vient heurter de plein fouet ce que tente d'éclairer la démarche analytique : en quoi l'universel peut se saisir non pas du « pour tous » mais du « chaque Un », ou en quoi le « chaque Un » peut servir la compréhension de l'humain.

C'est le même souci éthique que nous retrouvons chez Annie Ernaux quand elle écrit : « Cette façon d'écrire, qui me semble aller dans le sens de la vérité, m'aide à sortir de la solitude et de l'obscurité du souvenir individuel, par la découverte d'une signification plus générale ⁵. » Notons d'ailleurs ce que cela implique quant à son style : plus elle avance dans son souci du « bien-dire », plus elle récuse le style romanesque, le « beau » style, pour ce que je n'appellerais pas l'écriture plate (elle s'en défend), mais une écriture clinique, un style qui tranche et découpe, un effort pour serrer au plus près, pour border l'ombilic de l'indicible. Elle ne brode pas, elle ne fait pas de roman. Elle est dans l'amour vrai de la vérité tel que Lacan en parle dans *L'Envers* : « Qu'est-ce que l'amour de la vérité ? C'est quelque chose qui se gausse du manque à être de la vérité. » Pour la raison qu'il donne, quelques lignes plus haut : « [...] nulle évocation de la vérité ne peut se faire qu'à indiquer qu'elle n'est accessible que d'un mi-dire, qu'elle ne peut se dire tout entière pour la raison qu'au-delà de sa moitié, il n'y a rien à dire ⁶. »

-
1.  A. Ernaux, *Le Jeune Homme*, Paris, Gallimard, 2022.
 2.  « L'éthique de la singularité », www.convencioneuropeamadrid-epfcl.com
 3.  *Ibid.*
 4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 16.
 5.  A. Ernaux, *Une femme*, Paris, Gallimard, 1987, p. 52.
 6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 57-58.

Les Éditions Nouvelles du Champ lacanien
de l'EPFCL-France proposent aux lecteurs du *Mensuel*
de rédiger une brève (une demi-page maximum)
sur un point qui a retenu leur attention
dans un des livres parus aux ENCL
et qui sera mise en ligne
sur le site des Éditions Nouvelles :
<https://editionsnouvelleschamplacanian.com>
Merci d'adresser vos contributions à :
contact@editionsnouvelleschamplacanian.com

Bulletin d'abonnement au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

☐ Je m'abonne à la version 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

n° 114 - Des autistes, des institutions, des psychanalystes et quelques autres...

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.champlacanienfrance.net