

# sommaire du n° 99, octobre 2015

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris	
« La durée des analyses, ses raisons »	
Nadine Cordova-Naïtali, Le fin mot de l' <i>hystoire</i>	5
Irène Tu Ton, Du dit à l'inédit	13
Patricia Dahan, De la jouissance au sens joui	20
Didier Grais, « Dépannage Express »	28
■ Séminaire Champ lacanien à Paris	
« Faire lien social dans le capitalisme contemporain ? »	
Darian Leader, Nouvelles subjectivités ?	38
■ « Les désarrois de l'âme »	
Christine de Camy, Courte introduction sur la jalousie	48
Dominique Marin, Jour de souffrance	51
Corinne Philippe, Introduction à la culpabilité	63
■ IX <sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums, Medellín 2016	
Préludes	
Sonia Alberti, Entre <i>Bindung</i> et <i>Entbindung</i> : le fil du discours	70
Mario Binasco, « Devant les impasses croissantes de notre civilisation »	73
Ana Canedo, Dans la texture du temps	79
■ Lecture	
Martine Menès, À propos de <i>Lacan</i> , lecteur de <i>Joyce</i> , de Colette Soler	83

Directrice de la publication

**Agnès Metton**

Responsable de la rédaction

**Nicolas Bendrihen**

Comité éditorial

**Martine Capy**

**Lucile Cognard**

**Stéphanie Le Blan Subtil**

**Françoise Lespinasse**

**Fanny Matte**

**Marie Maurincomme**

**Kristèle Nonnet**

**Miyuki Oishi**

**Jean-Luc Vallet**

**Jérôme Vammalle**

Maquette

**Jérôme Laffay et Céline Delatouche**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## Billet de la rédaction

Mois après mois, depuis novembre 2004, s'écrit une part de la psychanalyse et de notre histoire comme association et École dans notre *Mensuel*. D'abord sur le papier, puis sur l'écran, maintenant sur les deux supports, et peut-être aussi dans le rapport de chaque lecteur à la psychanalyse, quand l'espace d'un instant ça cesse de ne pas s'écrire.

Il sera question d'histoire, et d'*hystoire* dans les séminaires 2015-2016 : « *Hystoriser*, raconter, écrire l'histoire » pour le séminaire Champ lacanien et « Qu'est-ce qu'un analysant ? » pour le séminaire École – ce qui augure de belles publications.

Nous publions ce mois-ci les quatre dernières contributions du séminaire École 2014-2015 sur « La durée des analyses, ses raisons » et l'article de Darian Leader lors de sa venue à Paris au séminaire Champ lacanien. Vous lirez aussi les textes de nos collègues du Sud-Ouest, extraits de leur cycle de conférences sur « Les désarrois de l'âme ».

À l'horizon de notre année, c'est le rendez-vous international des Forums à Medellín, ainsi que la rencontre d'École. Les trois premiers préludes nous y invitent. Enfin, Martine Menès nous propose une lecture du dernier ouvrage de Colette Soler, *Lacan, lecteur de Joyce*, disponible aux PUF.

Rendez-vous début novembre pour le numéro 100... et comme un regret de l'été trop vite passé, quelques mots de Soseki :

あつ  
昼  
蟬  
の  
声  
に  
あ  
つ  
き  
の  
夢

La chaleur est étouffante  
rêve de sieste  
au chant des cigales

Bonne rentrée à tous.

Nicolas Bendrihen

# SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

---

*La durée des analyses, ses raisons*

## Nadine Cordova-Naïtali

### Le fin mot de l'*hystoire* \*

En tant qu'analysante, je ne me suis jamais posé la question de la durée de mon analyse, ni de son côté interminable. J'avais en tête qu'une analyse avait un début et une fin. Si cette idée était présente, c'est que je pensais qu'il y avait quelque chose à dénouer. Et je supposais qu'une psychanalyse c'était fait pour ça, pour résoudre un problème, et surtout pour résoudre ce qui venait faire énigme. C'est ce qui m'a alertée, et qui est venu recouvrir le temps chronologique.

Le sujet peut prendre ainsi son temps pour chercher les raisons de son symptôme. Il croit naïvement à l'impact de son histoire et au pouvoir des mots pour que ça ne grince plus. Mais l'analyse porte un coup à cette idéalisation. D'ailleurs, dans la cure, le sujet ne reprend-il pas son histoire par morceaux choisis, reconstruits ? Freud en avait déjà montré la voie avec le roman familial. L'histoire dans une psychanalyse n'est qu'un patchwork, un mythe. C'est pourtant un tremplin.

### L'impossible

Dans les méandres de la cure, l'analysant cherche donc à avoir raison de ce qui le tараude, mais il se cogne à un mur... En 1937, deux ans avant la fin de sa vie, Sigmund Freud aborde la question de la durée des analyses en l'articulant à celle de la fin de la cure. En se demandant comment l'accélérer <sup>1</sup>, il bute lui aussi sur un impossible : analyser. Il constate qu'il se trouve devant une impasse puissante et indomptable : la revendication pulsionnelle de l'analysé <sup>2</sup>. Et ce qui donnerait du mal à l'analyste concerne une butée en lien avec la différence des sexes : l'envie du pénis pour la femme, et chez l'homme la rébellion contre sa position passive ou féminine envers un autre homme <sup>3</sup>.

Cet impossible qu'identifie Freud est bien le maître mot d'une analyse, mais pas là où il le soupçonne. Lacan au fil de son élaboration va mettre en tension l'impossible et le réel, et énonce dans *L'Envers de la psychanalyse* que « le réel, c'est l'impossible <sup>4</sup> ». L'obstacle que va donc

rencontrer l'analysant n'est pas une simple butée nouée à l'histoire, au sexuel et aux symptômes, mais relève d'une impasse logique, un mur, qui n'est autre que celui du langage. Au roc de la castration freudienne vient répondre un impossible de structure, *il n'y a pas de rapport sexuel*. Et c'est ça qui fait souffrir le sujet.

En effet, celui qui vient au monde « prend être de la parole <sup>5</sup> », écrit Lacan. Cela a pour conséquence qu'il existerait une solidarité entre « le non-rapport des sexes et le fait qu'un être soit parlant <sup>6</sup> ». Il me semble que c'est dans ce cœur qu'il faut saisir les raisons de la durée des analyses, et ce pourquoi l'analyse peut se conclure. D'ailleurs, Lacan affirmera en 1974 <sup>7</sup> : « La psychanalyse est le règne de la parole. [...] Elle est [sa] grande force [...]. » Cela veut dire que convoquer la parole dans une cure interroge ce qui s'est joué chez l'être parlant, c'est-à-dire « son exil du rapport sexuel <sup>8</sup> », et d'en prendre acte peut avoir un impact. Du reste, c'est bien l'analysant, celui qui parle, « qui fait le vrai travail <sup>9</sup> » dans le dispositif analytique. Et si le sujet a choisi de traiter son symptôme par la parole, c'est que son être s'est noué, se serait mal noué dans sa rencontre, croit-il, avec les autres de son histoire, et quelque chose ne passe pas. Il a donc l'idée (bien que confuse) que c'est par la parole que ça peut passer. C'est pourquoi il s'adresse à quelqu'un à qui il suppose un savoir, à *un*, qui sait quelque chose sur la vérité des symptômes, et sur la question sexuelle. Sans cette croyance, il n'y aurait pas de cure.

### Vers l'impuissance

La quête du sens et le goût pour la vérité de l'analysant vont pouvoir s'exhaler parce qu'il y a le transfert, et la parole, laquelle définit justement la place de la vérité. C'est un point majeur parce que si la vérité ne peut être que mi-dite, elle est aussi « la sœur de la jouissance interdite <sup>10</sup> », et « la chère petite sœur de l'impuissance <sup>11</sup> », affirme Lacan, ce qui veut dire que ça vise le réel. Le déchiffrement en est la voie.

Ainsi, après un temps où le sujet est mû par ses découvertes sur l'inconscient, l'analyse va devenir plus pénible. Parler va produire des effets, nourrir le symptôme, créer des turbulences, car si le signifiant fait halte à la jouissance, il en est aussi la cause <sup>12</sup>. Et, si l'analyse est une pratique de langage, l'analysant va bientôt saisir qu'elle convoque le corps, un drôle de corps ; un corps parlant qui se manifeste à travers des maux inédits. Il faut ajouter les événements plus ou moins difficiles qui émaillent la vie, imprévus. Ils vont alimenter le sens, rajouter de la souffrance, et peuvent faire durer l'analyse.

Enfin, on ne parle pas assez des possibles mises en danger du névrosé pendant la cure au nom d'une recherche plus ou moins absolue de la vérité, au nom de l'harmonie, au nom de l'amour. Car le névrosé nie le « destin fatal <sup>13</sup> » du parlant concernant l'amour. Ce qui se dit sur le divan ne va donc pas rester cantonné dans le cabinet de l'analyste, ça peut se mettre en acte, et relancer le sens, mais ne s'agit-il que de sens ?

Pourquoi l'analysant continue-t-il malgré les épreuves ? Cette persévérance rencontre me semble-t-il quelque chose qui se dessine à travers ce qu'il s'entend dire et dont le sujet ne peut plus supporter le poids, il ne veut plus s'entendre dire ce qui insiste, ne veut rien en savoir.

En se cognant à ce qui résiste, à ce qui revient toujours à la même place, et face aux impasses insistantes, l'analysant rencontre l'impuissance, voire la paralysie, jusqu'à éprouver des affects qui peuvent prendre une tonalité plus ou moins mélancolique. Le sujet cherche maintenant au plus profond de son être la cause de ce qui le déchire. À son corps défendant, il ne sait plus quoi faire, le déchiffrement trouve sa limite, le symptôme fait rage... Soulignons que ce qui incarne l'impuissance, c'est la fonction imaginaire du phallus sur lequel l'analysant pouvait compter, et qui déconsiste. Son revers, le semblant de puissance, bouche une perte, mais « pas toute ». Car les effets parasitaires de ce qui ne se perd pas, et qui se manifestent, sont aussi liés à l'opération de la division subjective. Ainsi, l'analysant s'empêtre dans sa division et cherche une possible porte de sortie ; il n'a pas tort, puisque son obstination va peut-être lui permettre d'en admettre les effets.

Confronté dans la durée à la direction de la cure : variations temporelles des séances, coupures, interventions de l'analyste, silences, l'analysant fréquente de plus en plus ce qui fragmente l'histoire, les mots, le sens, le corps, jusqu'à faire une rencontre inédite avec le langage.

### La « surprise »

En effet, ce qui inaugure la fin de l'analyse, c'est que quelque chose arrête le sens, qui est incalculable (qui a fait *surprise* pour moi). Ça trouve le silence, quelque chose s'expulse laissant l'analysant sans voix. Et pourtant, durant la cure, combien de fois les formations de l'inconscient ont été au rendez-vous, mais là c'est autre chose. Quelque chose opère qui est incompréhensible, illogique, le sujet n'y est pas. Dans l'argument, Marc Strauss met en tension la durée de l'analyse et la condensation produite par la procédure de la passe. J'ajouterai que cette condensation témoigne de ce moment qui cisaille l'espace sonore et qui provoque un effet de sidération. C'est un moment paradoxal parce que c'est presque rien, mais c'est

fulgurant, ce qui contraste en effet avec la durée de l'analyse. Ça va pourtant clore l'élucubration qui a été le moteur de la production de ce que j'ai appelé *surprise*.

Il a donc fallu tout ce temps pour que le mur renvoie en écho ce que le sujet considère comme son point de limite. Cependant, cela n'implique pas la fin immédiate de la cure, il faut encore plus ou moins de temps pour *avaler* ce qui arrive, en prendre acte, et en mesurer les effets. L'analyse prend fin à partir d'une ultime interprétation qui fait mouche, le sujet peut quitter l'objet du transfert.

Ainsi, malgré les lectures, les séminaires, ce que l'analysant peut entendre de la fin, et de ce passage, il ne peut que l'expérimenter. Et là, il n'y a pas de modèle possible. Je veux souligner que ce moment vif et éphémère s'inscrit dans un mouvement plus large qui signe la fin de la cure. Je dirai que ce mouvement prend naissance quand le sujet identifie son fantasme, lequel ouvre la porte à la limite du sens et à la couleur la plus singulière de ce que le sujet est/hait. Ce qui ne laisse plus le temps de faire des détours du côté de l'amour, ni du côté de l'amour de transfert.

Il me semble donc que la fin de l'analyse concentre trois temps, voire trois espace-temps : le fantasme, cette *surprise* qui fait coupure, et la chute définitive du transfert au sujet supposé savoir. Cette temporalité logique correspondrait-elle à un rythme propre à l'analysant qui n'aurait pas cessé depuis le début de sa cure ? Mais qu'est-ce qui fait que c'est le dernier tour ? Eh bien ! Cette *surprise*, c'est la rencontre avec l'horreur de savoir.

### L'horreur de savoir

Là où Freud a buté, Lacan identifie cette rencontre comme déterminante pour le sujet parce que c'est un « savoir [qui] affecte le corps de l'être <sup>14</sup> ». D'ailleurs, l'horreur ne convoque-t-elle pas le frissonnement, le hérissement, et donc la peau, le corps ? En outre, l'étymologie de l'horreur nous conduit aussi du côté du frisson religieux ; l'Autre jouissance pourrait-elle être convoquée dans l'horreur de savoir ? Quoi qu'il en soit, c'est bien la jouissance qui est au rendez-vous lors de ce point d'arrêt radical, étranger au sujet, qui lui est dévoilée le temps d'un éclair. C'est une jouissance qui ne fait pas lien, hors discours, et qui ne peut pas faire rapport dans le corps à corps.

Je dirai que l'expérience de fin permet au sujet de prendre acte de ce qu'il a fait des rencontres contingentes avec le langage incarné, avec l'histoire familiale. À partir du moment où le petit humain rencontre le langage, il tombe sous le coup de la castration, qui imprime une marque, réelle : rien



ne peut dire le rapport sexuel. Mais ces rencontres laissent aussi des stigmates ineffaçables, qui ne cessent pas de s'écrire. C'est pourquoi l'analysant, dans la traversée du fantasme, rencontre quelque chose de sa *fixion*, de son montage pour faire face à tout ça. Il me semble que l'horreur de savoir se localise dans ce morceau de fin, lequel convoque un savoir sur la jouissance liée au fantasme (où le sujet est convoqué comme objet), et sur une jouissance plus troublante, sans sujet, qui coupe, une jouissance énigmatique.

L'acte de conclure son analyse est le fruit de cette rencontre avec l'horreur de savoir qui va permettre de composer un peu mieux avec ce qui ne cesse pas de s'écrire conjugué à l'impossible. La preuve, c'est une guérison étonnante car, passé le mouvement de fin, ça s'apaise, en-fin. Cela se manifeste par un affect de satisfaction, un (a)llègement éprouvés, et durables. Il faut souligner que l'autre surprise de la cure est que le traitement par la parole a pour effet d'entamer la jouissance et de réduire les effets délétères du frisson, mais pas du tout où s'y attend l'analysant. Cela a des conséquences sur le symptôme, et donc dans la vie du sujet. Quelque chose se dégage à partir de ce savoir. S'ouvre un possible pour le sujet, par exemple, la rencontre avec l'horreur de savoir peut permettre de passer de l'amour adressé au savoir au désir de savoir.

« La durée des analyses, ses raisons » peut par conséquent se saisir à partir de la visée d'une psychanalyse telle que Lacan la définit : « Élever l'impuissance (celle qui rend raison du fantasme) à l'impossibilité logique (celle qui incarne le réel) <sup>15</sup>. »

Mais on comprend bien que la forme, le contenu et les effets de ce passage ne peuvent pas se généraliser, c'est du singulier à chaque fois. Car ce n'est l'horreur de savoir que pour un analysant, chacun rencontrant la sienne, avec ses conséquences imprévisibles.

### Dompter le langage

Alors le terme de « dompter » utilisé par Freud dans « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » pourrait se rapporter au langage. Au fond, derrière « l'erreur salvatrice » du sujet qui demande une analyse, derrière son désir de guérison, ne se cacherait-il pas une autre croyance : dompter le langage, ou plus exactement dompter ses effets insupportables, en avoir raison pour changer le cours de son histoire, de sa marque, pour refuser la castration ?

Voilà pourquoi ça peut durer parce que finalement le sujet ne supporte pas bien qu'il n'y ait pas d'explication rationnelle à son symptôme, qui n'est en relation avec rien, sinon avec la contingence. Et son choix de jouissance ne répond qu'au réel de la structure, à *lalangue* qui l'a bercé et

aux hasards des rencontres de jouissance. Et dans l'après-coup, l'analysant se rend compte du temps qu'il a fallu, et du prix à payer, pour ne plus chercher les raisons de sa quête, car il y a quelque chose qui est sans raison, un peu fou ; encore fallait-il l'entrevoir le temps d'un instant.

### Les psychanalystes et leurs raisons

Pour en arriver à cette conclusion, il faut que le dispositif analytique se prête à ce possible événement qui dénoue par la parole ce qui s'est fait par la parole, et en préparer le champ. Il faut donc du temps, et une manœuvre. Je cite encore Lacan dans l'entretien avec Emilia Granzotto : « L'analyste lui indique [à l'analysant] comment procéder et l'aide par des interventions. Des interprétations lui sont fournies qui semblent au premier abord donner sens à ce que l'analysant dit. En réalité, l'interprétation est plus subtile, elle tend à effacer le sens des choses dont le sujet souffre. »

L'étymologie de durer, *durare*, en plus de sa définition relative au temps, fait valoir *endurer*, tenir bon... et pour l'analysant et... pour l'analyste. L'analyste a donc sa responsabilité concernant la durée d'une analyse, mais il « n'est responsable que dans la mesure de son savoir-faire », affirme Lacan dans *Le Sinthome* <sup>16</sup>, c'est-à-dire qu'il ne jouisse pas de la jouissance de Dieu <sup>17</sup>. Au fond, la responsabilité du psychanalyste tiendrait aussi à son expérience d'analysant en lien avec sa propre horreur de savoir. D'ailleurs, *l'horreur* se retrouve bien chez l'analyste, du côté de l'acte. C'est toujours le réel qui est visé. On peut saisir que l'analyste n'a pas choisi une place commode puisque, jusqu'au bout et à chaque fois, il aura horreur de son acte, parce qu'il s'agit à chaque fois de laisser une place vacante à l'horreur de savoir de l'analysant, de le pousser vers l'horreur, et donc vers la sortie. Il faut l'avoir fréquentée, et en constater les effets pour supporter cet objectif. Un psychanalyste serait donc celle ou celui qui a fait ce choix parce que quelque chose dans son symptôme rencontre une raison, et un *sans raison* énigmatique. Serait-ce la seule garantie pour que la cure ne soit pas interminable ?


Ainsi, la question de *la durée des analyses, ses raisons*, se pose pour nous comme pour Freud mais nous avons ce que Lacan en a élaboré. Et l'intérêt du thème de notre séminaire est qu'il noue les deux protagonistes du dispositif analytique. À qui incombe alors la responsabilité concernant la durée des analyses, et donc la fin, la réponse n'est pas univoque... Elle tient bien sûr à l'analyste, comme je l'ai souligné, mais aussi au rapport que l'analysant entretient avec le savoir, et tient enfin à l'insondable décision de l'être. La psychanalyse a ses limites.


Si Lacan a proposé le dispositif de la passe, c'est pour nous guider vers ce que l'expérience peut nous enseigner d'une psychanalyse. Certains font donc le choix d'en dire quelque chose en offrant cette drôle d'*hystoire*, avec un y, et son fin mot, son fin *motériel*. Encore faut-il que ça passe. Le cartel de la passe peut ainsi essayer de cerner à chaque fois ce qu'il en est du *psychanalyste*, d'une possibilité du *psychanalyste*. Mais, au fond, ne s'agirait-il pas de cerner comment une psychanalyse rate le réel en acte, soit comment un sujet n'espère plus l'impossible ? C'est d'expérimenter cette limite structurale et singulière, ce ratage, que je saisis que la psychanalyse « a peut-être chance de répondre autrement <sup>18</sup> ». Mais il faut plus que l'expérience, une élaboration renouvelée, car l'expérience s'oublie, il y a toujours du refoulé, et elle ne peut pas tout dire. De plus, s'appuyer sur l'expérience ne veut pas dire en rester captif, il s'agit de savoir s'en décoller pour ne pas se laisser fasciner par l'événement. La structure, souligne d'ailleurs Lacan, ne s'apprend pas de la pratique <sup>19</sup>. Il y a là me semble-t-il une autre face de la garantie.


## Conclusion


Pour conclure, je soulignerai que le temps est singulier pour chaque sujet, et les traces laissées par les rencontres de l'enfance peuvent être ravageuses, les sujets ne sont pas tous égaux face à ces rencontres, nous le savons. Il est donc logique que la cure dure un certain temps, selon les parlêtres, parce qu'on n'arrive pas comme ça au fin mot de l'*hystoire*, le chemin est plus ou moins éprouvant. Les psychanalystes n'en témoignent-ils pas ? Penser la psychanalyse, c'est une façon de continuer autrement, il y a de l'interminable, car l'inconscient, lui, sait ce qu'il a à faire, il travaille, et ce qui ne fait pas lien essaie de se loger quelque part. Le fin mot de l'*hystoire* pour l'analysant n'est pas le fin mot de la psychanalyse. Chacun apporte à sa mesure, à son désir un petit quelque chose à l'histoire de la psychanalyse. L'analyste, quant à lui, essaie de mener à bien une cure, sachant qu'elle a une fin par un franchissement tout à fait inattendu.


*Mots-clés : histoire, impuissance, impossible, garantie.*


\*  Intervention au séminaire EPFCL « La durée des analyses, ses raisons », à Paris, le 21 mai 2015.

1.  S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 234.


2.  *Ibid.*, p. 240.


3.  *Ibid.*, p. 266.


4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 143.


5.  J. Lacan, « ... ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, p. 549.


6.  *Ibid.*


7.  Entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto le 21 novembre 1974 pour le journal *Panorama* à Rome.


8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 132.


9.  Entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto, *op. cit.*

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 76.

11.  *Ibid.*, p. 202.

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


13.  *Ibid.*, p. 131.


14.  J. Lacan, « ... ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », *art. cit.*, p. 550.

15.  *Ibid.*, p. 551.

16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 61.

17.  *Ibid.*

18.  J. Lacan, « Peut-être à Vincennes », *Ornicar ?*, n° 1, janvier 1975, p. 3-5.

19.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, *op. cit.*

## Irène Tu Ton

### Du dit à l'inédit \*

Le thème de ce séminaire « La durée des analyses, ses raisons » renvoie à une notion essentielle dans notre pratique, celle du temps. Freud l'a associée à celle d'inconscient avec sa thèse majeure d'un inconscient qui ne connaît pas le temps et Lacan en a proposé une logique qui marque les trois temps d'une cure : le temps de voir, le temps pour comprendre et le moment de conclure. Il y a même consacré ses deux derniers séminaires, *Le Moment de conclure* et *La Topologie et le temps*, preuve que cette notion est restée au centre de ses réflexions. Il me semble que dans ces élaborations, pour l'un et l'autre, Freud et Lacan, il s'agissait de cerner, toujours plus, ce qu'il en est de la singularité du sujet, soit de son rapport au réel.

Finir une analyse suppose un acte. En commencer une, également, qui engage la parole d'un sujet, mais aussi son corps, dans une temporalité qui lui échappe. S'il faut du temps pour conclure, l'entrée en analyse, en tant qu'elle convoque le problème de la demande et du désir, peut nécessiter un temps plus ou moins long. Les entretiens dits préliminaires offrent ce temps nécessaire à la mise en place de la relation transférentielle dans la cure.

Mais qu'est-ce qu'un acte ? Est-ce une décision ? On dit poser un acte, ce qui suppose un temps de réflexion, une pensée préalable. Pourtant, l'analyse nous apprend que les coordonnées d'un acte, souvent, ne se saisissent qu'*a posteriori*. Il y a lieu alors de comprendre quel est ce savoir qui s'élabore dans l'après-coup. Mon propos, au cours de cet exposé, sera de faire valoir comment, à partir d'une telle élaboration et notamment celle du fantasme, un réel peut se dévoiler qui amènera un acte, celui de fin d'analyse. Une manière, peut-être, de mesurer les effets du réel, toujours singuliers, dans la durée d'une cure.

Alors, quel est ce savoir dont on fait l'expérience dans l'analyse ? Il peut s'inaugurer d'un « Qui suis-je ? » adressé à l'analyste, ou de toute autre question laissant apparaître que l'analysant attribue une réponse possible à l'Autre, conférant ainsi à ce dernier un statut de sujet supposé savoir. C'est parce que l'analyste peut supporter cette fonction de supposé savoir dans

le transfert que ce dispositif permet d'accueillir la parole de l'analysant et la demande qu'elle recèle. Dans « supporter », il y a aussi l'idée de porter la parole de l'analysant, de l'amener à dire *Autre-ment* par le biais de l'association libre. Lacan, après Freud, a souligné la difficulté de cette opération de l'acte de parole et les résistances qu'elle suscite chez le sujet, avec l'idée que le transfert était en soi source de résistance.

Mais qu'est-ce qui résiste ? À quoi se heurte le sujet dans le transfert ? Lacan évoque volontiers les différentes feintes dont use l'analyste pour « solliciter la vérité » du sujet : « On la caresse, on l'apprivoise... On veut lui faire la pige. Et pour lui faire la pige on fait semblant, en somme – c'est ça le sens de l'association libre – on fait semblant de ne pas s'en soucier et de s'en foutre... comme ça, elle lâchera peut-être le morceau. Voilà le principe <sup>1</sup>. »

Quelle est cette vérité et quel savoir l'analysant peut-il en dégager ? S'il y a une vérité qui s'élabore tout au long d'une analyse, pour le névrosé, c'est celle du fantasme. Étonnant de penser que ce qu'il y a de plus fictif puisse faire vérité. Lacan ne s'y est pas trompé quand il a souligné le caractère menteur de la vérité. Mais comment cette question du fantasme prend-elle forme dans le cadre d'une cure ? Là intervient celle de la temporalité. Je dirais que la construction du fantasme est contemporaine du déroulement de l'analyse. Et il me semble qu'il n'est possible d'en saisir la logique qu'à la fin de la cure dans la mesure où cette construction peut avoir un impact sur le moment de conclure.

Contrairement aux symptômes, le fantasme est plus difficilement identifiable dans une analyse, un temps plus ou moins long est nécessaire pour qu'il prenne forme. Lacan remarque qu'il est quelque chose de clos, à la « signification fermée <sup>2</sup> ». Freud, dans son texte de 1919 « Un enfant est battu », note une certaine réticence de ses patients à le livrer, son caractère invouable. À partir d'une phrase qu'il décline, Freud présente des états successifs du fantasme au cours desquels quelque chose change et quelque chose demeure constant. Cela introduit une temporalité dans la cure, un battement, entre ce que l'analysant tente d'attraper différemment et ce qui se répète. Le terme de *fixion* que Lacan associe à celui de fantasme évoque cette situation. L'analysant imagine un ou des scénarios auxquels il reste fixé durant la cure. Fixation de jouissance que l'expérience analytique entame néanmoins, ce qui produit des effets singuliers, incalculables, tel ce x de *fixion*, cette lettre algébrique désignant l'inconnue.

Tout au long de l'analyse le fantasme peut se faire discret et insistant. Il acquiert une certaine familiarité parce que l'on y revient et pourtant

demeure énigmatique car l'on tente toujours de l'expliquer un peu plus. Le sujet y trouve une certaine assurance mais il renvoie également au doute, à cette vérité qui ne peut être que mi-dite. Cela lui confère un statut équivoque : il est cet Autre à disposition mais aussi bien ce sur quoi le sujet bute, dont il ne veut, ne peut rien savoir. Il me semble que le transfert, source de résistance, évoqué précédemment, se retrouve dans le fantasme.

Si Freud rend compte de la part symbolique et imaginaire du fantasme, dans le texte précédemment cité, Lacan avec son apport de l'objet *a* y révèle son versant de réel, mettant ainsi l'accent sur l'impossible dans le rapport du sujet avec son désir. « Le désir est manque dans son essence. Il n'y a pas d'objet dont le désir se satisfasse, même s'il y a des objets qui sont cause du désir <sup>3</sup>. » À l'articulation signifiante développée par Freud dans le fantasme « Un enfant est battu », Lacan, avec son mathème  $\$ \diamond a$ , ajoute l'objet *a* du regard <sup>4</sup>.

L'objet *a* du regard, en ce qu'il concerne la pulsion scopique, a un statut particulier dans une cure, même si tout fantasme ne se réduit pas à ce seul objet pulsionnel. En effet, en dehors du temps nécessaire des séances préliminaires, une analyse, en général, ne se fait pas en face à face. Le regard représenterait donc un obstacle au bon déroulement de celle-ci. Cependant, Lacan le présente aussi comme ce qui « erre... vole... impossible à éliminer », au-dessus de « l'arrangement signifiant » qu'est le fantasme « un enfant est battu <sup>5</sup> ». Il serait donc une présence qui fait obstacle.

Selon Lacan, les objets *a* sont « hors corps <sup>6</sup> ». Notion complexe si l'on considère que, d'une part, ces objets sont des lieux potentiels de jouissance du sujet et que, d'autre part, il n'y a de jouissance que du corps <sup>7</sup>. Lacan les situe au niveau des bords du corps, les définissant comme la jonction la plus sûre avec celui-ci. Néanmoins, c'est dans le champ de l'Autre que le sujet a à en faire la demande pour autant où c'est là qu'ils se constituent. À cet égard, l'objet *a* du regard dans le fantasme illustre bien, me semble-t-il, cette position ambiguë, de bord. En effet, l'analysant peut se situer à l'intérieur du scénario qu'il décrit mais il n'en est pas moins spectateur, fasciné par celui-ci, ce qui lui confère ainsi une place double, divisée, Autre à lui-même. En outre, c'est dans le cadre de l'analyse et donc du transfert que la construction du fantasme opère, c'est-à-dire dans l'adresse à cet Autre supposé savoir qu'est l'analyste.

Par ailleurs, on perçoit dans cette schize du sujet et de sa représentation par l'objet *a* une certaine inconsistance, une certaine évanescence. Or, comme je l'ai évoqué, Lacan souligne aussi le caractère inéliminable de cet objet *a* du regard dans le fantasme et donc au cours de l'analyse. Cela

évoque ce qui, chez le sujet, ne change pas, se répète, voire fait symptôme, fixation de jouissance et dont il se plaint. On pourrait dire, alors, que la répétition offre un cadre à ce qui, par ailleurs, du sujet, de son être est inconsistant. L'élaboration du fantasme dans la cure est de cet ordre-là. On y constate son articulation avec les symptômes, « il s'agit d'y traduire la vérité des symptômes <sup>8</sup> » et l'on saisit le rôle central de la répétition dans cette expérience.

Dans le discours du sujet, la répétition est ce qui le relance et son point de butée. Un signifiant qui représente un sujet pour un autre signifiant, « ça ne mord sur rien, ça ne constitue absolument rien, ça s'accommode d'une absence absolue de *Dasein* », d'être, remarque Lacan dans le séminaire *La Logique du fantasme* <sup>9</sup>. Et pourtant quel autre choix a le sujet puisqu'il s'engendre de ce processus même ? Si ce n'est de sortir de la chaîne signifiante, ce qui peut se produire et avoir des conséquences plus ou moins graves. S'y maintenir c'est se situer dans ce rapport entre S1 et S2, sur cette ligne de bord du désir, représenté par l'objet *a* de la pulsion dans le fantasme qui masque ce qui est énigmatique, l'impossible à être du sujet, soit le réel. Poursuivre une analyse c'est garder ce cap, c'est donner du sens au signifiant en l'adressant à l'Autre supposé en savoir un bout sur la question, parce que l'on n'a pas idée de cette absence absolue de *Dasein*, ni, donc, que le fantasme la masque.

L'analysant peut s'y épuiser. Or, comme je l'ai noté précédemment, si celui-ci reste fixé à sa jouissance, l'acte de parole la creuse, l'entame. Prendre la mesure des limites de la jouissance, propres à chacun, n'est pas sans effet sur la vie d'un sujet et certains décident de s'en tenir là, ce qui est une option de fin d'analyse.

La question se pose ici : jusqu'où une analyse peut-elle être menée ? Force est de constater que l'on ne peut le savoir qu'*a posteriori*. C'est en quelque sorte la preuve par la fin.

Selon Lacan, la façon dont l'analyste a traversé sa propre cure et ce qu'il a saisi de son rapport à l'objet *a* de la pulsion, c'est-à-dire à son désir dans son rapport à l'Autre, sont essentiels. C'est à la condition qu'il ait fait l'expérience de l'objet *a* séparateur de cet idéal de l'Autre par la « traversée du fantasme radical <sup>10</sup> » qu'une analyse pourra, car ce n'est malgré tout pas garanti, inaugurer une autre forme de moment de conclure. Qu'en est-il d'une telle expérience de fin quand elle se produit ? J'en donnerai une occurrence qui, comme toute expérience, est singulière.

Ce que l'on peut souligner, c'est l'effet de surprise qu'elle suscite chez l'analysant, son caractère inédit. Dans l'après-coup, on peut dire qu'elle



ne s'anticipe pas. Elle se déroule en plusieurs étapes, selon une sorte de condensé formel des trois temps de la cure : le temps de voir, celui de comprendre et le moment de conclure.

Elle peut être initiée par une interprétation, énigmatique pour l'analysant, qui, néanmoins, fait mouche, en ce qu'elle l'éclaire quant à sa position dans le fantasme. Cette interprétation l'amène à considérer un nouveau point de vue, radicalement Autre, de l'ordre de l'*Unheimlich* freudien, le privant ainsi de l'assurance qu'il avait prise jusqu'alors dans le fantasme, en identifiant celui-ci. À cet égard, rappelons que le ou les scénarios développés dans le fantasme ne sont pas anodins. Le masque est à la mesure de la position structurale du sujet, des signifiants de son histoire auxquels il s'est identifié et qui le constituent. L'interprétation à l'origine du processus de fin concerne le ou les scénarios du fantasme et donc ces signifiants. On peut alors se demander si le ou les signifiants hors sens que peut produire la fin de l'analyse, pour hors sens qu'ils soient, ne sont pas liés à ce ou ces scénarios et ces signifiants, en représentant en quelque sorte l'envers, la part d'inquiétante étrangeté, inconsciente, absolument incompréhensible pour le sujet, l'impossible du rapport sexuel auquel il se heurte, soit son trait de réel.

Que le langage qui bute sur l'impossible du rapport sexuel soit un fait de structure est une chose. Comme il a été noté, l'analysant en fait l'expérience par le biais de la répétition et des limites de sa jouissance. Autre chose est de repérer la singularité de cette structure, de spécifier l'impossible dont il s'agit. Il me semble que l'identification du fantasme qui inaugure la fin de l'analyse peut permettre ce repérage, car elle opère sur le regard que porte l'analysant sur son fantasme, son changement de point de vue momentané dévoilant, l'espace d'un instant, son trait de réel, soit sa singularité. Il n'y a là aucune décision de la part de l'analysant mais un effet de surprise pouvant, comme je l'ai déjà souligné, être lié à une interprétation. C'est le caractère énigmatique de celle-ci qui fait point de rupture dans le cours d'une analyse, car le sujet ne s'y reconnaît pas, il est radicalement Autre à lui-même. Ce temps de voir ou plutôt d'entr'apercevoir ce dont le sujet est captif rencontre l'horreur de savoir. Elle concerne le sens énigmatique de l'interprétation et il me semble que là peuvent se situer les signifiants hors sens, ils sont produits par l'interprétation, ils sont l'interprétation. Le sujet se trouve dans l'incapacité de donner un sens à ces signifiants spécifiques.

Cette expérience est singulière car inédite et énigmatique. Elle porte sur un savoir qui échappe à l'analysant, lié à un impossible qui lui est

propre. Un temps peut être nécessaire pour prendre la mesure du moment de conclure qui est pressenti. L'analysant peut se sentir partagé entre l'heureuse perspective d'un terme possible de la cure et un affect d'angoisse. En effet, avoir touché à l'assise du fantasme c'est avoir fait vaciller le semblant d'être que représente ce masque et la garantie de l'Autre qu'il s'était constituée, à son insu. Comment alors envisager ce manque de garantie ? Le symptôme peut en être une alternative.


Cela ne signifie pas que le fantasme soit exclu de la vie du sujet, ni que celui-ci soit tout à fait guéri de l'idéal de l'Autre. En revanche, l'inédit de cette expérience fait trace, inscrit une singularité en creux, car empreinte d'un certain désêtre, qui s'avère non discutable, il n'y a plus rien à en dire. Le moment de conclure se présente en acte, décidé par le sujet.


En conclusion, je ferai quelques remarques et réflexions sur ce qu'il advient de la pulsion qui apparaît comme un reste à l'issue de cette expérience. Qu'en est-il alors du désir pour un sujet ? Je mettrai l'accent sur celui du psychanalyste. Selon Lacan, il est issu du « fantasme du psychanalyste <sup>11</sup> », de son traitement singulier dans sa propre analyse. Il le définit comme « ce qu'il y a de plus opaque, de plus fermé, de plus autiste dans sa parole <sup>12</sup> ». C'est à partir de cette singularité absolue que l'analyste peut opérer. On comprend que la pulsion dans le dispositif analytique ne fait pas médiation, instaure une distance entre l'analyste et son acte qui renvoie à sa propre horreur de savoir. Avoir pris la mesure du rôle de manque de l'objet *a*, de son semblant d'être, en somme qu'il (l'analyste) n'est que supposé savoir, peut permettre de supporter celle-ci.

Hors du dispositif de la cure, qu'en est-il du désir du psychanalyste ? Peut-il faire lien social ? Les difficultés que rencontrent les différentes associations ou écoles de psychanalyse peuvent laisser perplexe. Or, si l'on a idée du rôle qui vient d'être évoqué de l'objet *a*, que Lacan traduit aussi bien par « le dialogue est une duperie <sup>13</sup> », une place pour ce désir est envisageable dans une École tenant compte du réel en jeu dans chaque cure. Dans cette éventualité, savoir y faire avec son ou ses symptômes, qui n'est pas chose si aisée, ouvre à une telle possibilité. Le temps de l'analyse aura permis cette ouverture.

*Mots-clés : fantasme, objet a, regard, signifiant hors sens, interprétation, désir du psychanalyste.*

---

\*  Intervention au séminaire EPFCL « La durée des analyses, ses raisons », à Paris le 21 mai 2015.

1.  J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 21 juin 1967.


2.  *Ibid.*


3.  *Ibid.*


4.  *Ibid.*


5.  *Ibid.*


6.  *Ibid.*

7.  *Ibid.*, leçon du 31 mai 1967.

8.  *Ibid.*, leçon du 21 juin 1967.

9.  *Ibid.*, leçon du 16 novembre 1966.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 245.

11.  J. Lacan, *L'Acte du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 19 juin 1968.

12.  *Ibid.*

13.  *Ibid.*

## Patricia Dahan

### De la jouissance au sens joui \*

Lorsqu'il y a un an on m'a proposé d'intervenir sur le thème de cette année – la durée des analyses, ses raisons –, j'ai trouvé ce thème difficile, et je me suis demandé comment répondre à une telle question. J'ai accepté d'en parler tout en considérant que ce serait pour moi un défi de tenter d'en dire quelque chose.

D'emblée on peut dire, comme l'a introduit Marc Strauss dans son argument, que les analyses durent longtemps, parfois trop longtemps de l'avis de celui qui est en analyse et souvent de l'avis de son entourage, quelle que soit en réalité la durée de l'analyse. Cela tient essentiellement au fait que le propre de la psychanalyse est d'aller à contre-courant de toutes les évidences. Au lieu de répondre aux critères d'efficacité immédiate, de performance, d'évaluation, la psychanalyse ne répond à aucune prescription et surtout elle n'en prescrit pas la durée. Pour que, à la place de tout ce qui depuis toujours a fait sens pour l'analysant et qu'il cherche à conforter, se produise un effet de sens qui s'oppose à toutes les évidences, il faut du temps et c'est pourquoi les psychanalyses durent longtemps.

#### Pourquoi les analyses durent-elles longtemps ?

Si on regarde maintenant la durée des analyses du temps de Freud, du temps de Lacan, et les analyses aujourd'hui, on s'aperçoit qu'elle n'est pas la même et qu'avec le temps cette durée s'allonge. Plus on avance dans l'enseignement de Lacan sur les concepts de jouissance et de réel, et plus on se rend compte que dans l'analyse il y a quelque chose de particulièrement difficile à saisir, qui ne s'attrape pas seulement par le déchiffrement en termes d'articulation signifiante : il faut pousser assez loin l'analyse pour arriver à cerner le noyau de jouissance qui constitue le symptôme.

Il est certain que la durée en est variable selon chaque analysant, nul ne peut savoir à l'avance quelle sera la durée de son analyse. Dans tous les cas, pour avoir un effet durable, l'analyse a besoin d'un temps long.

Cependant l'analysant arrête son analyse au moment où il croit bon pour lui d'arrêter.

Ce qui nous intéresse ici, dans ce séminaire, c'est la durée des analyses pour ceux qui, dans les temps présents, veulent devenir analystes. Ceux-ci doivent pousser leur analyse assez loin, pour que soit levé le voile du fantasme et que se produise un effet de changement manifeste et durable.

Partant de ce principe, je propose d'examiner deux visées qui expliquent que les analyses durent longtemps. Ces deux visées bien sûr sont corrélées.

La première visée est celle dont parle Lacan dans la note aux Italiens où, en 1973, s'adressant à des analystes italiens, il leur parle de la formation des analystes et de la fin de l'analyse. L'analyste est celui, dit-il, qui est parvenu à cerner la cause de son horreur de savoir. Cette horreur de savoir tient à un impossible. Pour tout sujet il y a un impossible, qui lui fait horreur et que l'analyse aide à rendre plus acceptable : c'est l'impossible du rapport entre les sexes. Au-delà de cet impossible, auquel tout le monde est confronté, il y a l'horreur propre à chacun, liée à son histoire singulière. Cerner la cause de son horreur de savoir suppose un savoir sur cet impossible, l'impossible du rapport entre les sexes et l'impossible de son symptôme.

La deuxième visée est celle de faire émerger un dire qui se déduit des dits de l'analysant. Dans les derniers séminaires de Lacan, ce dire, que Lacan situe du côté du réel dans la mesure où il *ex-siste* à la chaîne signifiante, produit un effet de nouage entre les trois consistances, réel, symbolique et imaginaire, nouage différent de celui de l'entrée en analyse. Cette idée, qui chez Lacan est très importante à la fin de son enseignement, est difficile à saisir et je vais essayer de la cerner.

La nécessité des derniers développements de Lacan vient du fait que ses observations, et celles de Freud, ont montré que dans la cure il ne suffit pas de déchiffrer le symptôme pour s'en débarrasser. S'il est si difficile de se débarrasser du symptôme, c'est parce qu'il y a une dimension de jouissance associée au symptôme qui ne peut être atteinte par le seul déchiffrement des signifiants.

Au-delà du déchiffrement, l'analyse met au jour le rapport du sujet à la jouissance. Avec le concept de *lalangue*, Lacan a introduit la dimension de jouissance associée au langage. Dans *lalangue* il y a de la jouissance, jouissance de la langue mais aussi joui-sens, un sens joui, singulier, particulier à chacun, différent du sens commun.

Je voudrais essayer de montrer que si ce sens joui peut être mis au jour dans l'analyse c'est grâce à l'effet d'un dire. Un dire qui permet que se nouent autrement le symbolique et l'imaginaire, c'est-à-dire un nouage qui puisse faire accord entre le langage et le corps, par opposition à la discordance due à l'effet du langage sur le corps dont se plaint, sans la savoir, l'analysant à l'entrée en analyse.

### **Lalangue et ses effets d'affect**

Depuis le début de ce séminaire on a beaucoup parlé du transfert, du fantasme, de la jouissance que constitue le symptôme et à laquelle le sujet ne veut pas renoncer, pour expliquer que les analyses durent longtemps.

Avec les dernières avancées de Lacan, notre attention est attirée sur le fait que pour chaque sujet, très tôt, parfois avant même sa naissance, quelque chose se constitue sur quoi le symptôme prendra appui. Cette marque qu'il porte et qu'il ignore est inscrite dans la façon dont il est nommé par son entourage, dans *lalangue* dans laquelle il baigne, dans l'histoire dont il hérite et dans la façon dont sa famille l'intègre dans cette histoire. Toute la difficulté de l'analyse est que, si l'analysant peut relater et repérer certains faits, il est dans l'incapacité de dire, et surtout de savoir, comment il en a été affecté. Ce dont il se plaint, et à quoi il donne un sens, vient masquer un noyau de jouissance qui s'est constitué et cristallisé bien avant, peut-être, qu'il ne maîtrise la structure du langage. D'où la difficulté à atteindre cette matière, la matière sonore, dans laquelle s'est constitué son symptôme.

Très tôt l'enfant est affecté dans son corps par la langue qui est parlée, qu'il entend quand il est encore dans son berceau. Avant qu'il ne sache lire et écrire, quand il commence à parler, ses affects sont directement exprimés dans *lalangue*. Les petits enfants prononcent des mots qui parfois ont une ressemblance très éloignée avec les mots du vocabulaire courant mais qui pour eux veulent dire quelque chose de très précis. Si un adulte vient corriger la prononciation et propose à l'enfant un usage « plus correct » du vocabulaire, tout ce que ce mot représentait pour l'enfant se vide de son contenu, il perd la signification singulière qu'il avait pour l'enfant. Dans la littérature, quelques auteurs ont très bien su décrire ce phénomène, il y a de très beaux témoignages chez Leiris ou chez Makine par exemple.

Si dans le langage l'enfant exprime tout son plaisir et sa satisfaction, les effets d'affects que *lalangue* produit peuvent aussi être dérangeants, et l'enfant les éprouve dans son corps, ce qui se traduit par l'angoisse, l'inhibition, la tristesse... L'effet de *lalangue* sur le corps, Lacan le compare à

celui de la jouissance phallique. Chez l'enfant, comme Freud l'a bien décrit pour le petit Hans, les premières manifestations de son organe sont vécues comme étrangères. La jouissance des éléments de *lalangue* est, comme la jouissance phallique, hors corps, Lacan la définit comme parasitaire, elle se surajoute au corps. *Lalangue* a des effets d'affects qui affectent le corps.

Ainsi, dans *lalangue* s'expriment tous les affects de plaisir du petit enfant, mais c'est aussi dans *lalangue* qui affecte le corps, qui déranger le corps, que se constituent les symptômes.

## Le fantasme

Pour rendre plus supportable la rencontre avec un impossible qui lui fait horreur, le sujet névrosé a recours à l'artifice du fantasme. Même si dans le cours de son analyse l'analysant se doute qu'il y est pour quelque chose dans ce qui lui arrive, il continue à se laisser guider par ce qu'il ignore être son fantasme.

Sans le savoir il agit en obéissant à ce fantasme, en se laissant manipuler par lui, en justifiant même ses actes par la nécessité de répondre à une exigence éthiquement incontournable. Pendant parfois de longues années, l'analysant ne veut rien lâcher du bricolage qu'il a mis en place pour rendre plus supportable cette rencontre avec un réel, un réel de la langue qui très tôt a affecté son corps.

Avant de pouvoir identifier son fantasme comme tel, il aura fallu à l'analysant de longues années pendant lesquelles il aura ressassé les mêmes choses, raconté les mêmes histoires et les mêmes souvenirs, en d'autres termes il sera resté pris dans le registre du sens, celui de l'articulation signifiante, un  $S_1$  articulé à un  $S_2$ . Pour qu'un changement se produise, pour que l'analysant cesse de croire à son fantasme, qu'il prend pour sa propre vérité, il faut qu'un dire fasse rupture dans la série des dits.

Qu'est-ce qui peut se produire dans une analyse pour que l'analysant passe des dits au dire ? Car au-delà des dits il y a un dire, un dire qui résiste à se faire entendre. Je vous rappelle la célèbre phrase de « L'étourdit » : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend <sup>1</sup>. »

## Qu'est-ce qu'un dire ?

Il y a une difficulté à définir ce qu'est le dire. Si Lacan emploie les deux termes de dire et d'énonciation c'est qu'ils ne sont pas équivalents. Je voudrais essayer de saisir la nuance.

L'énonciation témoigne de la division du sujet par deux discours, un discours conscient et un discours inconscient. Mais ce discours inconscient est articulé dans le langage lui-même par la dénégation, le fameux « j'ai peur qu'il ne vienne » – une façon d'exprimer quelque chose de positif par un énoncé négatif est une énonciation. En ce sens, l'énonciation peut être facilement déchiffrable par l'articulation des signifiants. Avec l'énonciation quelque chose échappe au sujet, mais c'est quelque chose qui reste dans une logique de langage et qui peut être attrapé par le langage.

La notion de dire exprime quelque chose qui n'est pas articulé dans le langage, qui est extérieur, qui ex-siste à la chaîne signifiante. Le dire se déduit de la série des dits. Il arrive que le dire fasse rupture, fasse irruption comme discontinuité dans la logique du récit de l'analysant, il lui revient à la figure comme une évidence qui fait taire toutes les autres allégations.

Le dire est l'expression d'un savoir inconscient qui n'est pas de l'ordre du sens et fait apparaître la jouissance au-delà des dits de l'analysant. Encore faut-il que l'analysant soit prêt à l'entendre. Ce n'est que dans l'après-coup que l'on peut constater qu'il y a eu un dire. C'est l'effet produit sur le symptôme qui permet de reconnaître qu'il y a eu un dire. C'est de l'ordre d'un effet de sens qui fait entendre autrement à l'analysant tout ce qui avait été dit jusque-là. La conséquence est aussi que l'analysant reconnaît comme fantasme ce qui avait conditionné jusque-là tous ses comportements et ses actes, auxquels il donnait du sens.

Je voudrais rappeler ce que disait Nadine Cordova-Naïtali lors d'une des séances de ce séminaire d'École. « En effet, dit-elle, ce qui inaugure la fin de l'analyse, c'est que quelque chose arrête le sens, qui est incalculable (qui a fait *surprise* pour moi). Ça troue le silence, quelque chose s'expulse laissant l'analysant sans voix <sup>2</sup>. »

Par principe le dire ne peut pas se dire, il se déduit des dits et peut se faire entendre de façon singulière. C'est ce que l'interprétation fait entendre à l'analysant.

Pourtant, tout fait obstacle à ce que l'analysant puisse entendre ce dire. En revanche, l'analysant croit à son fantasme comme à une vérité absolue. On pourrait dire que dans l'analyse le discours de l'analysant fait consister des dits, le travail de l'analyse sera de faire émerger un dire qui ex-siste aux dits. C'est ce dire qui fera entendre à l'analysant autre chose que ce qu'il avait pris jusque-là comme sa vérité, ce dire fera entendre quelque chose d'inédit. Je cite de nouveau Nadine Cordova-Naïtali : « Il faut souligner que l'autre surprise de la cure est que le traitement par la parole



a pour effet d'entamer la jouissance et de réduire les effets délétères du frisson, mais pas du tout où s'y attend l'analysant <sup>3</sup>. »

Compte tenu de ces constatations, le déroulement de l'analyse pourrait se décrire comme un trajet qui marque le passage de la vérité du fantasme au réel du dire. De la vérité à laquelle l'analysant a toujours cru mais qui est un mirage, au réel qui fait coupure et déchire le voile de ce mirage pour faire apparaître la jouissance du symptôme.

Le réel, Lacan l'a défini comme ce qui s'oppose au sens. Ce réel apparaît dans la cure sous la forme d'un signifiant hors chaîne signifiante, donc hors sens, qui fait rupture dans la série des dits de l'analysant. Ce signifiant n'est pas toujours repérable en tant que tel. Mais il peut se déduire dans l'après-coup de l'analyse dans la mesure où quelque chose peut se dire qui s'oppose au sens que l'analysant a depuis toujours cherché à conforter par son fantasme.

### Faire consonner autrement les dits de l'analysant

En utilisant les termes de résonance, consonance, accord dans son séminaire *Le Sinthome*, Lacan me semble-t-il se sert de la métaphore musicale pour représenter le nœud. Il montre qu'en nouant l'imaginaire et le symbolique, le réel « fait accord » en faisant résonner le sens autrement pour l'analysant. Il s'agit de faire consonner le langage d'une façon qui va plus loin que ce qui est effectivement dit. Cela permet d'illustrer comment les effets de *lalangue* sur le corps, les effets dérangeants peuvent être défaits grâce à ce que l'interprétation fait résonner pour l'analysant et à quoi le corps peut être sensible.

« Par rapport à ces pôles que constituent le corps et le langage, le réel est là ce qui fait accord. Le réel est ce qui fait accord entre le corps et le langage <sup>4</sup> », dit Lacan dans le séminaire *Le Sinthome*, ce qui veut dire aussi que le réel « fait accord » entre l'imaginaire et le symbolique grâce à l'interprétation, une interprétation qui tient compte du réel. Faire entendre un sens différent de celui que l'analysant donnait à son fantasme est ce que permet l'interprétation. L'interprétation fait entendre à l'analysant un sens différent du sens joui de *lalangue*.

Ce que j'ai voulu mettre en évidence ici c'est que, pour le sujet névrosé, il n'y a pas d'harmonie entre le langage et le corps. Le savoir qui est dans *lalangue* dérange le corps, c'est dans les dépôts de *lalangue*, la jouissance dont elle est faite, que réside ce qui parasite le corps et produit des effets d'inhibition ou d'angoisse. Le réel, tel qu'il l'introduit à partir du nœud, Lacan le présente comme son invention. Son invention pour

faire tenir deux choses aussi étrangères l'une à l'autre que le symbolique et l'imaginaire.

Si, comme le soutient Lacan, c'est « uniquement par l'équivoque que l'interprétation opère », alors c'est dans les résonances et consonances de la langue que peut se produire un dire qui ex-siste aux dits. En n'étant pas de l'ordre du sens, le dire de l'analyste fait consonner autrement les dits de l'analysant. Encore faut-il que l'analysant y soit sensible, qu'il puisse l'entendre, pour sortir de ses dits et que se produise l'effet d'un dire. Ce dire de l'analysant vient à la suite d'un effet de sens produit grâce à l'interprétation de l'analyste, effet de sens réel qui a pour conséquence un nouveau nouage.


### Pour conclure

Pour toutes ces raisons, la durée de l'analyse n'est ni prédictible ni prévisible, et l'opération qui permet de produire une coupure ayant un effet de changement durable est complexe et nécessite une longue durée. Pour qu'un dire fasse coupure à la série des dits et que l'analysant puisse l'entendre, il aura fallu qu'il cesse de faire consister son fantasme pour pouvoir cerner la cause de son horreur de savoir.


Je n'ai pas voulu aller plus loin à propos de ce que dit Lacan dans les derniers séminaires sur la coupure produite à partir du nœud. Le dire fait coupure dans la série des dits de l'analysant et permet un nouveau nouage qui aura un effet de transformation pour le sujet. On peut rapprocher cette coupure du dire en tant qu'il fait nœud avec la coupure de la bande de Möbius, dont parle Lacan dans « L'étourdit », dans la mesure où ces deux coupures ont un effet de transformation. Mais la coupure à partir du nœud est beaucoup plus difficilement représentable topologiquement. Michel Bousseyroux nous en a parlé il y a quelques années dans un séminaire de l'École, en disant que Lacan a trouvé la solution de la représentation borroméenne du nœud qui fait coupure par le nœud borroméen généralisé, mais ce sera pour moi l'objet d'un autre travail.

*Mots-clés : dire, la langue, fantasme, réel.*


---

\*  Intervention au séminaire EPFCL « La durée des analyses, ses raisons », à Paris le 18 juin 2015.

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

2.  N. Cordova-Naïtali, « Le fin mot de l'*hystoire* », dans ce même *Mensuel*.

3.  *Ibid.*

4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 40.

## Didier Grais

### « Dépannage Express \* »

#### *Festina lente*

*Festina lente* est le sous-titre que je vous propose pour cette intervention. En effet, cet adage latin signifiant, comme vous le savez, « hâte-toi lentement » me semble bien introduire la question que nous nous sommes posée tout au long de ce séminaire sur la durée des analyses – la durée comme étant impossible à définir et nécessaire à la fois à prendre en compte. Il n'est pas facile d'être dans les derniers à intervenir tant de chemins passionnants ont déjà été frayés tout au long de cette année. Je n'en reprends que quelques-uns : la durée et la contingence, le temps d'épuiser le sens, d'accepter la séparation d'avec l'Autre, de se faire au désêtre, la rencontre du réel dans sa crudité, ou bien encore le temps pour désenchanter le transfert...

Ainsi, il semble bien que la notion de la durée d'une analyse est une question essentielle dans la pratique analytique. Elle entre dans la problématique qui tente de savoir ce qui opère dans une analyse : pourquoi nécessite-t-elle une certaine durée ? Et pourquoi cette durée ne peut-elle pas être déterminée à l'avance ? On sait l'effet catastrophique de la fixation d'une date limite par Freud dans la cure de l'Homme aux loups.

Parfois, dès les premiers entretiens, un nouvel analysant nous questionne : « Mais combien de temps cela va durer, cette analyse ? » Peut-on seulement lui répondre qu'il « faut le temps » ? Car cette question s'adresse d'emblée à l'analyste en tant que sujet supposé savoir et elle risque de le figer dans cette position de savoir à l'avance quelque chose d'essentiel sur la vérité du sujet. Ce serait donc adopter d'emblée une position fausse que d'y répondre.

Il y a bien sûr dans ce « faut le temps », que l'on peut écrire avec un x, une référence à « Radiophonie ». Dans cette intervention de 1970, Lacan joue, comme il le dit, sur le cristal de la langue quand il énonce : « ce qu'il faut de temps pour faire trace de ce qui a défailli à s'avérer d'abord <sup>1</sup> ». En

effet, il faut du temps pour se faire à cet impossible qui consiste à accepter qu'on ne pourra jamais dire ce que l'on est, se faire à être ce que l'on ne sait pas et que l'on ne saura jamais de soi.

Alors pouvons-nous continuer à nous demander combien de temps dure une analyse ? Oui car telle est, depuis que la psychanalyse existe, l'une des plus insistantes questions que se répètent ses partisans ou ses détracteurs. Contrariant la loi du « obtenir plus de résultats en moins de temps et à moindre coût », le temps d'une analyse se révèle, au fil de son histoire, chaque fois plus long... surtout pour l'analysant d'ailleurs. En effet, je suis toujours surpris quand un analysant me dit : « Quand je suis venu vous voir la première fois il y a plus de dix ans... », car j'ai du mal à avoir la même notion de temps, cela me paraît toujours moins long que ce qu'il dit ! Et pourtant moi aussi j'ai compté mes années passées sur le divan, faisant des comparaisons même avec d'autres analysants. Mais maintenant j'ai même oublié combien de temps cela a réellement duré.

J'avais également oublié avant d'écrire ce texte que c'est le sixième analyste rencontré que je nomme encore aujourd'hui « mon analyste ». Avant, certaines rencontres avaient duré le temps d'une seule séance, quelques mois ou même deux ans interrompus par le décès de l'analyste.

Mais si je ne me souviens plus de la durée je me rappelle parfaitement tel moment marquant dans ma cure ou telle intervention de mon analyste, comme celle de notre première rencontre résumée à une phrase dite en partant, sous une forme interrogative et portant sur le concret de la vie, phrase qui fera signe tout au long de mon analyse et qui tournait autour de l'expression « prendre ses précautions ».

Actuellement ça dure plus longtemps qu'avant. En effet, nous sommes loin d'une analyse restreinte à une seule rencontre, telle celle de Katharina<sup>2</sup> et Freud au sommet de la montagne. Quatre, huit, douze, quinze ans ou plus ? Il ne nous est pas possible d'établir un temps moyen. Une analyse c'est long et sur ce point tout le monde est à peu près d'accord. N'est-ce pas d'ailleurs encore plus long depuis que Lacan a mis la passe en fonction dans son École ?

Dans son texte tardif « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », qui me servira principalement de fil conducteur pour cette intervention, Freud note, au chapitre v, qu'il a pris son point de départ de ce qu'il appelle « les conditions de temps<sup>3</sup> » dans l'analyse. Ces conditions temporelles, il les aborde de la façon la plus fruste, à partir de la durée. Le point de départ est une revendication très pragmatique : comment raccourcir la durée de la cure ! Freud fait référence ici à l'homme moderne, celui qui demande

du rendement, un bon rapport coût-profit. Depuis cette époque, le temps, pourrait-on dire, constitue encore plus la corde sur laquelle la vie de chacun va se tendre. Prenons par exemple les nouvelles technologies de l'instantanéité, comme les téléphones portables, qui représentent une arme à double tranchant. D'un côté ils semblent libérer l'individu de son assujettissement au temps, de l'autre ils intensifient l'obligation de réactivité immédiate et de ce fait contribuent à générer ou entretenir l'urgence. Cela crée même de nouvelles catégories sociologiques, comme ceux que l'on nomme les « cadres fusibles », qui sont ces cadres supérieurs dans certaines sociétés dotés par leur direction de téléphones portables leur permettant d'être joints en tout lieu et à toute heure et qui doivent supporter l'obligation d'une présence en continu, une mise sous tension permanente, d'où leur nom de « cadres fusibles ». Mais, rassurez-vous, leur demande d'analyse n'en sera pas plus particulière, malgré ces nouveaux symptômes.

Le titre de mon intervention en est un témoignage clinique. Un matin mon téléphone sonne, je reconnais sur l'écran le nom d'une patiente que je reçois depuis plusieurs mois, je décroche et j'entends : « Allô, Dépannage Express ? » En effet, dans l'ordre alphabétique de son agenda téléphonique, j'étais juste après la société Dépannage Express. Une erreur de manipulation, un geste trop rapide de sa part étaient-ils responsables de cet acte manqué ? Non bien sûr, car c'est en effet comme cela qu'elle concevait l'analyse, une affaire à terminer rapidement, un dépannage express de plus... Pour elle, le temps devait être rentable. Rapidité et efficacité étaient les deux mots d'ordre qui orientaient sa vie, et cela prendrait beaucoup de temps à l'en faire changer.

Mais revenons à Freud et à son texte « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », où il convoque sur la scène un certain nombre de ses anciens analysants. Il se demande ce qu'il a bien pu produire dans l'analyse de ces sujets. C'est un réel effort de Freud pour évaluer sa pratique. Deux ans avant sa mort, il se retourne pour évaluer ce qu'il a pu obtenir de ses patients. Il s'agit comme vous le savez de Rank et de Ferenczi. Marc Strauss dans l'argument de ce séminaire évoquait d'ailleurs Ferenczi et sa « technique active ». Je parlerai ici d'Otto Rank.

Le cas de Rank est particulier car il est, d'une certaine manière, sorti de l'analyse. Lacan laisse entendre d'ailleurs dans son Discours à l'École freudienne de Paris en 1967 que la passe lui a manqué, quand il évoque le fait que Rank, comme d'autres premiers disciples de Freud, serait resté au « désir de l'être, l'analyste », sans pouvoir se confronter à « l'appréhension du désir de l'analyste <sup>4</sup> ». En effet, l'expérience analytique a eu pour

résultat de le détourner, de ne plus rien vouloir savoir de la psychanalyse. Il sort de la cure, et sort peu après de la psychanalyse. On peut imaginer que cela est resté pour Freud une question. Rank était animé d'un puissant désir de savoir, et c'est comme si la psychanalyse avait eu pour effet de lui faire passer ce désir. Si le cas de Rank m'interroge, c'est qu'il pense qu'on peut faire l'économie d'une longue analyse et aller directement à la cause, qu'on peut court-circuiter les effets pour aller à la cause. Or la thèse que Freud ne cesse de développer dans ce texte est justement que dans la psychanalyse on ne peut pas faire l'économie du parcours, qu'il faut payer le prix.

Il y a un passage où Freud explique qu'il n'est pas possible de faire de la prévention et d'anticiper les conflits futurs du sujet, même en les lui expliquant pour tenter d'éviter leur répétition. Freud répond précisément : « Le résultat attendu n'a pas lieu. Le patient entend bien le message mais l'écho fait défaut [...] On a accru son savoir, mais par ailleurs on n'a rien changé en lui <sup>5</sup>. » Freud formule ici l'impuissance du savoir comme tel, de son rapport à la connaissance. Le savoir n'est pas immédiatement cause du changement subjectif. Or au départ de cet article c'est bien du savoir que Freud espérait le changement. Juste après, dans le même texte, il note même que quand on tente de faire de la pédagogie sexuelle aux enfants pour leur éviter d'être névrosés, on leur communique un savoir, mais qu'il n'est pas opérant. Et il ajoute : « Ils ne font rien de ces connaissances nouvelles qui leur ont été offertes <sup>6</sup>. » Donc déjà pour Freud à l'époque un savoir offert ne sert à rien. C'est ce que Lacan commente à sa façon quand il dit dans le séminaire *Encore* que « le savoir vaut juste autant qu'il coûte, beau-coût <sup>7</sup> ». Le savoir qui compte, pourrait-on dire, est celui pour lequel on se saigne, c'est celui-là qui fait ense(a)ignement ! C'est un des thèmes fondamentaux du texte de Freud, qui commence par ceux qui veulent faire des économies et conclut que dans la psychanalyse on ne peut pas en faire.

En voici un exemple. L'analyste dont je vous parlais tout à l'heure et que j'ai rencontré pendant deux ans avait évoqué lors d'une séance le titre d'un livre, peu de temps avant ce qui devait être, je ne le savais pas encore, notre dernière séance. Ce titre, il me l'avait donné comme une confidence, ce qui n'était pas dans son habitude, et je l'ai pris comme un testament, le jour de l'annonce de son décès. Je l'ai bien sûr acheté au plus vite. Il s'agissait du livre de Nelly Kaplan, cinéaste et écrivain, ayant pour titre *Le Réservoir des sens* <sup>8</sup>, en deux mots, et qui venait, vingt ans après sa parution, d'être réédité. Dans sa lecture frénétique et immédiate je cherchais une réponse à mes symptômes de l'époque et n'y trouvais que de simples jeux de mots écrits dans un style assez lourd... un mauvais Raymond Devos en somme. Il m'a fallu de longues années et surtout la fin de mon analyse

pour que ce souvenir me revienne et pour me dire qu'il voulait peut-être simplement me mettre sur la voie des équivoques possibles de la langue, du sens et du non-sens. Mais encore aujourd'hui je trouve que c'était précipité et d'une certaine manière inutile de sa part, car à l'époque je n'en étais encore qu'à raconter ma petite histoire œdipienne. On ne peut pas faire l'économie du temps nécessaire, pour parvenir à être saisi par le hors-sens ! À moins que cela pose une autre question : l'analyste n'oriente-t-il pas différemment la cure de son patient quand il sait sa propre mort annoncée ? C'est une notion particulière de la prise en compte de la durée de l'analyse, *via* la durée de l'analyste. La question reste ouverte.

Reprenons le texte de Freud commentant le cas de Rank, qui a cherché à définir le refoulement dernier, le refoulement du refoulement pourrait-on dire. Il pensait que le refoulement originaire était un contenu déterminé, tombé à l'origine sous le refoulement, et que si on allait directement à ce point, on ferait l'économie des circonvolutions et des détours du travail analytique, qui peuvent durer un certain temps. Pour Rank, le refoulement originaire a un contenu particulier, c'est le traumatisme. Or le refoulement originaire est sans contenu particulier ; il signifie seulement qu'apparaissent toujours des refoulements. Le refoulement originaire veut dire qu'il y aura toujours de la vérité à retrouver à l'infini. Tout le texte de Freud vise à défendre l'idée que ce refoulement originaire n'a pas de contenu, qu'il est à proprement parler le principe du sans fin, comme la vis sans fin. Le refoulement originaire, selon Rank, est le mot de la fin. Mais la thèse de Freud est qu'il n'y a pas de mot de la fin, ce qui n'empêche pas que ce ne soit pas sans conclusion. Comment penser une conclusion sans le mot de la fin ? Il me semble que c'est toute la question de la psychanalyse avec Lacan.

Le temps analytique, avec ses scansions, marque le mouvement pulsatif propre à l'ouverture-fermeture de l'inconscient, cet inconscient que Freud disait atemporel. Dans *Métapsychologie* <sup>9</sup>, il mettait d'ailleurs ce terme entre guillemets : « L'expérience nous apprend que les processus psychiques inconscients en eux-mêmes sont "atemporels". Cela signifie d'abord qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, que le temps ne les modifie en rien, qu'on ne peut les aborder en termes de représentations temporelles. » L'inconscient échappe donc au temps, il a une temporalité ou plutôt un tempo qui lui est propre.

C'est le dire de l'interprétation qui a un effet de coupure dans le discours de l'analysant. Il produit un effet de sens et rend l'interprétation irréversible. Comment concilier l'idée que l'interprétation, par son effet de



coupure, est irréversible et l'effet rétroactif de sens qu'elle provoque : l'effet d'après-coup ? L'analyse n'est pas une machine à remonter le temps, l'interprétation actualise une parole qui était déjà là en suspens, en attente d'être reconnue. On parle à tort de régression, alors qu'il s'agit de creuser un discours pour y retrouver sa limite, son trou. On vient rencontrer un analyste parce que l'on souffre et que l'on cherche une cause à ses symptômes, mais la causalité du symptôme se trouve dans le discours de l'analysant, en tant qu'effet du signifiant dont il pâtit. Elle n'est pas à rechercher dans une chronologie des événements de l'histoire d'un individu, elle n'apparaît que comme l'effet de l'interprétation, l'effet d'après-coup. C'est la coupure de l'interprétation qui marque un avant et un après, en venant mettre en évidence ce trou central autour duquel tourne le discours de l'analysant, le « trou-matisme » comme le nomme Lacan. On est bien loin du traumatisme de Rank. La coupure de l'interprétation donne l'indication d'une direction à partir de quoi l'analysant peut reconstruire son histoire.

La répétition n'est pas tant un événement cyclique qu'une insistance du réel, une insistance de cette cause qui n'a pas trouvé de nomination, qui tourne sur elle-même sans jamais revenir toutefois à la même place. J'ai été surpris en lisant le livre d'Étienne Klein, *Les Tactiques de Chronos*<sup>10</sup>, qu'il se pose en tant que physicien des questions que nous abordons souvent en psychanalyse, comme la question de la répétition. Il remarque que les phénomènes ne se répètent jamais à l'identique et que, s'il existe des cycles, cela ne signifie pas que le temps est cyclique.

Revenons à cette question de la durée des analyses, qui est donc idéalement associée à la conception de la fin du traitement. Toute cure doit trouver la fin qui lui permette de mettre en fonction le désir d'un sujet, dans sa vie, voire dans la psychanalyse. Conclure une analyse c'est tirer la conclusion de ce qui a été déduit, de telle sorte que cette conséquence fasse acte. La conclusion porte sur ce que le sujet peut décemment décider de faire avec ce qu'il a appris de la cause de son désir. Appris veut dire entrevu, puis traversé. Un savoir traversé n'a pas la même consistance qu'un savoir appris de l'autre. Il modifie ce que l'on peut en tirer comme expérience pour l'action, la décision et la conclusion. Cela explique que certaines fins d'analyse se font sans attendre et parfois sans précaution.

Si jusqu'ici nous avons parlé d'analyse au singulier il nous faut ajouter que le problème actuel de la durée des analyses nous renvoie aussi au nombre d'analyses faites par une personne et qui de nos jours – ce n'est pas chose rare d'après ce que j'ai entendu de mes différents collègues qui sont intervenus avant moi – peut s'élever à trois ou quatre.

Il y a aussi le cas particulier de reprises d'analyse. D'ailleurs Freud, toujours dans son texte « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », y fait référence puisqu'il écrit que « chaque analyste devrait périodiquement, par exemple tous les cinq ans, se constituer à nouveau objet de l'analyse, sans avoir honte de cette démarche <sup>11</sup> ». Le terme « périodiquement » fait penser à une séquence répétitive : analyse, arrêt, analyse, arrêt... de même que le « sans avoir honte » est, certainement, le rappel de l'aspect infini de l'analyse repris dans le titre de son article. En tant qu'élément de la structure, l'infini ne doit donc pas être perçu comme un défaut ou une impuissance honteuse pour un analyste mais plutôt comme un impossible propre à l'expérience analytique, laquelle se fonde sur un tout dire.

Mais pourquoi tous les cinq ans ? Peut-être parce que Freud pensait que c'était là le temps pendant lequel une personne était capable de se maintenir comme sujet de l'inconscient avant de se réaccommoder à de nouvelles formations symptomatiques adaptatives ; d'où la nécessité de reprendre l'analyse de façon intermittente.

Il y a là une différence importante me semble-t-il avec Lacan, car l'institution que propose Freud pour accueillir les analystes, sa Société, est plutôt accommodante, alors que celle proposée par Lacan, son École, est au contraire incommode. Une société serait ainsi synthétique et une école, analytique. Les membres d'une société devraient donc reprendre une analyse tous les cinq ans pour se réveiller, tandis qu'une école prolongerait, selon moi, les effets de l'analyse et maintiendrait le sujet éveillé à l'inconscient.

Cette différence s'éclaire lorsque l'on appréhende la fin de l'analyse chez Freud comme étant d'ordre œdipien et sa Société comme relevant d'un mode d'organisation paternel. Alors que Lacan envisage lui de mener une analyse au-delà de l'Œdipe et oriente son École non pas autour d'une signification unitaire, soit le père ou l'idéal, mais vers son manque radical. Il s'agit bien sûr d'une proposition théorique, car, au vu des crises des écoles créées par Lacan ou après lui, on peut se poser des questions sur les effets de cette proposition.

Freud, lui, pose, dès 1897 dans sa correspondance avec Fliess, l'Œdipe comme axiome des fonctions névrotiques ; quarante ans plus tard, en 1937 dans « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », il garde le même axe. Dans les trois dernières pages de ce texte on lit en effet que l'analyse la plus achevée se confrontera à la résistance, chez l'homme par la protestation virile et chez la femme par l'envie de pénis. Mais les mots sur lesquels Freud termine renvoient à un espoir : que les réactions postérieures à une analyse soient au moins différentes des réactions initiales.

Pour faire écho à cela, je voudrais citer maintenant Lacan dans le *Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*. Voici ce qu'il dit : « [...] le fait d'avoir franchi une psychanalyse, est quelque chose qui ne saurait en aucun cas être ramené à l'état antérieur, sauf bien entendu à pratiquer une autre coupure, celle qui serait équivalente à une contre-psychanalyse. C'est bien pourquoi Freud insistait pour que les psychanalystes refassent ce qu'on appelle couramment deux tranches, c'est-à-dire qu'ils fassent une seconde fois la coupure, restaurant ainsi le nœud borroméen dans sa forme originale <sup>12</sup> ». Il est important de noter que lorsque Lacan, dans ce séminaire de 1976, se réfère au passage de Freud de 1937, il substitue au conseil de reprendre une analyse tous les cinq ans quelque chose de bien plus objectif et défini : faire « une seconde fois la coupure, restaurant ainsi le nœud borroméen dans sa forme originale ».

Ainsi, après une première analyse qui conduirait à une supériorité du symbolique sur l'imaginaire et le réel, une seconde serait nécessaire pour articuler, comme il convient, les trois registres, c'est-à-dire sans hiérarchie. Telle est, me semble-t-il, la présentation topologique du débat présent dès le début des années 1970, notamment dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse* et dans le texte « L'étourdit ». Expliquer qu'une analyse doit dépasser l'Œdipe comme référence ultime de la signification du sujet était, pour Lacan, une préoccupation de longue date.

Maintenir l'Œdipe à l'horizon d'une analyse est corrélatif d'une conception idéaliste du traitement. Le grand tournant de la psychanalyse serait le déplacement de la fonction de l'idéal pour la fonction de la cause, et cela prend en effet parfois beaucoup plus de temps. Si l'idéal était conservé comme moteur de l'existence, la psychanalyse serait une correction de route, un dépannage, express ou pas... Elle transformerait les erreurs en certitudes, les mauvais chemins en bons. Elle reviendrait à un « peaufinage » du discours du maître, une psychothérapie en somme. Or ce que l'on vise n'est pas d'en finir avec l'erreur, mais, en la reconnaissant comme structurale, de permettre à chaque analysant l'expérience de s'orienter selon la cause de son désir, l'idéal universel étant irrémédiablement troué.


La proposition institutionnelle de Lacan – l'école – était solidaire de ses avancées cliniques. En effet, seule une école de psychanalyse, à l'instar d'un groupe, ouvre la possibilité de mener une analyse au-delà, c'est-à-dire là où le symbolique, relatif au père, n'englobe pas l'imaginaire et le réel. Et seule une école de psychanalyse peut sortir ses membres d'une léthargie institutionnelle en remettant en cause la clinique et les effets soporifiques













d'une durée de la pratique trop bien installée, les obligeant quotidiennement à se remettre en question.

En conclusion : se poser la question de la durée des analyses amène aussi à évoquer la durée d'une école de psychanalyse et donc la question de la transmission. Dans une école de psychanalyse et donc dans ses enseignements, mettre le savoir au niveau du semblant, et non à la place du semblant, permettra peut-être d'éviter que dans la durée ce savoir ne se transforme en savoir universitaire. En tout cas, comme on peut en faire l'expérience à chaque fois qu'on accepte d'intervenir à un séminaire, l'école aussi longtemps qu'elle dure ne nous laisse pas tranquilles... et j'espère que cela va durer, durer et encore durer.

*Mots-clés : durée, savoir, coupure, école de psychanalyse, transmission.*

---

\*  Intervention au séminaire EPFCL « La durée des analyses, ses raisons », à Paris le 18 juin 2015.

1.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 428.
2.  S. Freud, *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1980, p. 98.
3.  S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF, 1987, p. 249.
4.  J. Lacan, « Discours à l'EPF », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 274.
5.  S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », art. cit., p. 249.
6.  *Ibid.*
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 89.
8.  N. Kaplan, *Le Réservoir des sens*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1988.
9.  S. Freud, « L'inconscient », dans *Métapsychologie*, Paris, PUF, 2010, p. 70.
10.  É. Klein, *Les Tactiques de Chronos*, Paris, Flammarion, 2004.
11.  S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », art. cit., p. 265.
12.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, séance du 14 décembre 1976.

## SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

---

*Faire lien social  
dans le capitalisme contemporain ?*

## Darian Leader \*

### Nouvelles subjectivités \*\* ?

Dans la psychanalyse, mais aussi en dehors, on a fêté puis on a déploré les mutations subjectives du <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècle. Ce qui a semblé être un certain optimisme il y a vingt ans ressemble maintenant à une perte d'espoir. Là où on a parlé d'une nouvelle plasticité du soi, des nouvelles transformations subjectives, rendues possibles par la chute du père et les développements technologiques, aujourd'hui on évoque plutôt l'érosion du lien social et la montée des nationalismes et des fondamentalismes, la destruction des liens sociaux...

Les historiens de la société ont donné de multiples descriptions de la création des subjectivités modernes : la schizé du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle entre personnage public et personnage privé, le sujet de la constitution et du caractère du <sup>xix</sup><sup>e</sup> et le sujet comme centre de la détermination du soi, du libre choix et de la *self realisation* du <sup>xx</sup><sup>e</sup>. Les raisons de ces changements sont aussi, évidemment, multiples : religieuses, économiques, légales et culturelles, mais ce qui est frappant c'est le fait que la division est toujours au cœur de ces modèles : division entre raison et passion, entre instinct et éducation, entre volonté individuelle et volonté collective, etc.

Il peut sembler paradoxal de parler de la nouvelle dispersion du soi, de la plasticité, de la fragmentation ou du dénouage du soi, alors que le modèle qui les sous-tend ne comporte pas la division – en documentant la perte du soi, on le fait exister. Et la caractéristique si évidente de ce nouveau modèle est le manque de division : on cherche le bonheur, le pouvoir ou l'argent, sans être divisé entre, par exemple, les désirs de réussir et d'échouer, de gagner de l'argent et d'en perdre, d'être content et de souffrir... La division n'est plus là, à sa place on trouve plutôt un sujet asymptotique.

Foucault a prédit – avec une grande préséance – qu'on verrait de plus en plus un sujet dont l'intérieur et l'extérieur seront en continuité : les « émotions » et la vie intérieure se trouveront à la surface. Le soi aura moins la structure de la cave obscure de Platon que celle d'une capote.

Même dans des courants psychanalytiques, on peut constater une pareille disparition. Citons cette définition récente du sujet : « Un agent rationnel avec des désirs compréhensibles et des croyances prévisibles, qui va agir pour poursuivre ses buts par rapport à ses croyances <sup>1</sup>. » Cette définition est exactement celle d'un manuel d'économie. C'est significatif qu'une définition du sujet puisse être si bien partagée à la fois par l'économie et la psychanalyse. Dans certains milieux lacaniens, d'ailleurs, il y a même une absence de théorie du conflit, qui se réduit audit conflit entre l'objet et la chaîne signifiante.

En Angleterre, on voit maintenant plus que jamais l'insertion des valeurs du marché dans les thérapies et dans la psychanalyse. Les groupes analytiques organisent des séminaires sur la façon de fonctionner comme un *business*, sur la façon de faire de la publicité, et, plus grave, adoptent une éthique où l'unité et le bien-être remplacent une reconnaissance du réel.

Depuis un an, les praticiens de la *talking cure* sont embauchés dans les *job centers* : si vous ne trouvez pas de travail, il faut travailler sur soi-même pour bannir la dépression et se rendre apte pour le marché. Si vous refusez une thérapie cognitive, vous risquez alors de perdre votre allocation chômage. On voit partout une tendance à accueillir ladite thérapie pour transformer les problèmes sociaux en problèmes individuels. Si vous ne travaillez pas, regardez votre inconscient au lieu du marché économique.

C'était la politique explicite du *thatchérisme* en Angleterre et le modèle économique qu'elle poursuivait appelait toujours une psychologie qui le sous-tendait. Si l'individu était défini comme unité de production isolé, concurrent avec les autres dans un marché relativement libre, le soi était alors conçu moins comme un site de conflits que comme un projet à réaliser. Si manque il y avait, ce n'était pas au niveau du sujet lui-même, mais entre lui et sa réalisation future. Les thérapies cognitives fleurissaient dans un tel paysage, avec l'idée que le symptôme était moins indice de vérité subjective qu'erreur à corriger dans la voie de la réalisation du soi.

Cette optique est souvent opposée à celle, analytique, qui situe manque, perte et interdit dans l'espace constitutif du sujet. L'espace négatif créé par ces limites est rendu possible – selon l'optique classique – par un tiers, agent paternel, qui fournit un relais à l'univers symbolique lui-même, où les places sont bien circonscrites et la réalité bien capitonée.

Lacan a évidemment critiqué ce modèle, mais la distinction entre relais et espace symbolique reste quand même utile. Sans conclure trop vite que la subjectivité moderne est plus fragmentée qu'auparavant, on peut dire que les mécanismes de relais qui fournissent médiation et inscription dans l'espace

symbolique sont peut-être différents. N'y voyons pas simplement comme cause l'idée que la famille nucléaire – qui est quand même très récente – est en ruines, avec la perte du père, voyons-y plutôt un problème corrélé au fait que c'est seulement maintenant que les deux fonctions du père – interdire et encourager – s'assimilent : l'impératif aujourd'hui est de réunir ces deux fonctions en une. L'insuffisance alors générée va faire appel à toutes les figures mythiques du père qui hantent la civilisation contemporaine.

L'autre problème ici, souvent commenté, est l'idée que si le relais paternel n'est plus efficace à ouvrir une voie vers l'univers symbolique, l'univers symbolique lui-même n'est plus efficace. Le symbolique n'est plus le même. Les vecteurs de confiance et d'engagement qui ont permis aux formes traditionnelles d'autorité de fonctionner ont disparu. D'où la multiplication des Autres, qui va des théories du complot à la légion d'experts qui ont un commentaire sur tout. Si les effets du capitalisme ont rongé l'autorité verticale, le sujet n'est pas moins soumis aux Autres : il cherche toujours des formes d'autorité, ce qui est parfaitement compatible avec les masques de liberté.

Il faut, ici, se garder des comparaisons hâtives entre le symbolique faible ou inconsistant de nos jours et le symbolique robuste du passé. L'étude de n'importe quelle période – du <sup>xiii</sup>e siècle, ou du <sup>xvi</sup>e, par exemple – montre aussi des crises d'investiture. Le symbolique n'a jamais été facilement incorporé et l'Autre n'a jamais été sans ses Autres. Pareil pour lesdits nouveaux symptômes – si on ne les trouve pas dans la littérature analytique du début du <sup>xx</sup>e siècle, ce n'est pas que la discussion n'avait pas lieu, mais que c'était alors discuté dans les revues médicales, et non dans les revues de psychanalyse. Les analystes y ont publié de nombreux cas qui ne figurent pas dans les bibliographies analytiques.

Je vais revenir sur lesdits nouveaux symptômes, mais restons encore un peu sur la question de la sujétion et de la liberté. L'ouverture capitaliste au niveau du choix comporte toujours son contraire : plus il y a de choix, plus on demande à l'Autre – voire on crée un Autre – pour nous priver de ce choix. On paye beaucoup maintenant pour que notre choix nous soit sous-trait. Même chose au niveau des phénomènes de surveillance. On proteste vivement contre l'usage généralisé des technologies de surveillance, téléphone sur écoute, analyse de nos achats quotidiens, etc., mais au-delà de cette protestation de surface se trouve l'anxiété, beaucoup plus profonde, que cette surveillance n'existe pas. Si être regardé peut nous angoisser, la possibilité qu'on ne le soit pas est bien pire. Qu'on songe au scandale des pratiques de surveillance rendues publiques par Edward Snowden et à la



terreur déclenchée par la disparition du vol de la Malaysia Airlines, où, précisément, ce qui devenait clair c'était l'absence du grand Autre, non sa présence.

Les découvertes de Snowden, par contre, apportaient au fond un certain soulagement – puisqu'elles impliquaient qu'il y avait un Autre derrière le désarroi du monde moderne. Remarquons que ce sont souvent les mêmes personnes qui se plaignent à haute voix de la culture de la surveillance qui portent des montres connectées, gadgets qui surveillent les mouvements du corps, la pression du sang, le rythme cardiaque, transmettant ces données à l'Autre.

Les psychanalystes et les philosophes contemporains ont bien noté comment l'expansion du marché, avec cette nouvelle liberté du sujet, produit en conséquence d'intenses investissements à partir du manque de choix. C'est lisible dans deux films américains récents, *Brave* et *Man of Steel*, qui traitent tous deux du problème du choix et de la liberté. Dans *Brave*<sup>2</sup>, une jeune fille s'oppose au projet de sa mère de la marier contre sa volonté. Par un sortilège, elle transforme sa mère en ours, et l'intrigue tourne alors autour de la question « Que suis-je pour l'ours ? », une fille aimée ou un morceau de viande à dévorer ? À la fin du film, la jeune fille tient un beau discours devant son père et une salle pleine de guerriers, en vantant la liberté du choix et les valeurs de l'individu. Mais ce que la salle ne voit pas, c'est l'ours caché, qui transmet chaque élément du discours à la jeune fille : le chant courageux et libre n'est qu'un acte de ventriloquisme ! Cet hymne de l'individualisme et du rejet de la tradition n'était strictement qu'une soumission à l'Autre.

Dans *Man of Steel*<sup>3</sup>, chaque bébé naît avec un avenir prédéterminé, et le père de Superman explique comment lui et sa femme ont voulu changer cela : en créant un être qui ne serait pas comme les autres, qui serait libre, qui pourrait décider pour et par lui-même. La liberté devient donc un mandat. Effectivement ils créent un individu... dont la place est exactement prédéterminée, celle d'être le seul homme libre ! Cet exemple montre aussi comment les buts de l'autodétermination, de choix libre et d'autonomie sont rendus impossibles par les instances mêmes qui les prescrivent. On est forcé d'être libre par l'agent même qui l'en empêche.

Cela nous amène à un point de convergence entre psychanalyse et théorie sociale. L'expérience de l'impossible est au cœur des formulations analytiques du surmoi, pris dans le sens lacanien des failles dans le symbolique, ou – plus précisément – des conséquences de l'échec du symbolique à s'unifier. Aux points où le symbolique s'avère incapable de négocier ses

propres origines ou de générer une consistance interne, la faille structurelle peut prendre des formes imaginaires – les figures du surmoi décrites par Freud et ses élèves. Parce que chaque société formule des demandes qui ne peuvent pas être satisfaites, principalement *via* des impératifs impossibles à réaliser, la figure du surmoi va varier selon l'époque et d'une société à l'autre. Au lieu de parler d'une nouvelle subjectivité, n'est-il pas plus juste de parler de nouvelles formes du surmoi, formes qui occupent, quand même, une place homologue ?

Ici, les commentateurs psychanalytiques sont peut-être allés trop vite en évoquant le surmoi du capitalisme, avec son impératif de consommation et de course au plaisir. On entend que là où les liens sociaux étaient fondés sur une logique de sacrifice et de perte, aujourd'hui c'est le gain et le profit qui comptent. Là où le sujet était connecté à d'autres sujets dans un réseau fondé sur le désir, aujourd'hui ce n'est que le lien du sujet à l'objet de jouissance qui prime. Là où la fonction transcendante du père garantissait l'espace social, aujourd'hui ce n'est que l'individu contre l'individu, le narcissisme, etc. De telles platitudes doivent être mises en question. En fait, si le surmoi capitaliste a une formule, ce n'est pas « Jouis ! », mais « Restez vivant ! », avec tout ce que ça comporte de sacrifices. On passe sa vie à renoncer à des choses attirantes, pour pouvoir vivre plus longtemps, c'est-à-dire gagner encore du temps pour renoncer à des choses attirantes.

Colette Soler nous invite dans son livre sur l'inconscient réinventé <sup>4</sup> à questionner notre façon d'incriminer le capitalisme. Et en effet, au lieu de voir une guerre entre les valeurs néolibérales (de profit, de consommation, du marché, etc.) et un intérêt pour l'individu (ce qui est un très vieux topos), c'est exactement ce même intérêt qui est diffusé par les managers, les coachs et les banquiers qui nagent dans la logique du marché. Remarquons que ce sont eux, en tout premier lieu, qui attaquent l'idée du matérialisme et de la concurrence. Ce qui semble être un conflit entre deux optiques n'est qu'un effet du même discours. Colette Soler note que « le joint entre [capitalisme et psychanalyse] est loin d'être aussi binairement contrasté <sup>5</sup> ».

Le paradoxe est là évident. L'individualisme est questionné et ledit lien social valorisé et encouragé... mais pour quelle raison ? Simplement parce que l'individu va tirer profit de son contact avec les autres ! Parce que être connecté fait du bien, nous rend plus heureux, plus efficace, plus apte à fonctionner dans le marché personnel et professionnel ! L'atomisation produite par le capitalisme inclut donc un appel à la communauté, mais conçue de façon elle-même atomisée.

Notons aussi que l'impératif contemporain de faire groupe, de faire lien, délégitimise les valeurs de solitude et de retraite. L'utilisation des portables augmente énormément dans les moments où l'on attend quelqu'un, comme si on n'avait pas le droit d'être seul. Dans les services psychiatriques, rester à l'écart est pris comme un signe de maladie, au lieu que soit pris au sérieux le besoin pour le sujet de construire une géographie personnelle qui comporte souvent ce qu'Ellen Corrin appelle la « retraite positive ». Là où on a parlé d'« absentéisme » au travail, aujourd'hui on voit du « présentéisme », où ceux qui sont au travail ne le sont que pour être là au niveau du corps.

Colette Soler nous rappelle aussi qu'à la surface le discours capitaliste partage avec la psychanalyse l'idée de prendre les sujets un par un. La voix de l'individu, sa singularité, est respectée, écoutée. Mais il y a une différence entre écouter et entendre. On vit dans un temps où tout le monde est écouté, mais pas entendu. Personne ne peut objecter à la proposition selon laquelle la différence individuelle doit être reconnue et respectée, et que la différence doit être énoncée, représentée et articulée au lieu d'être étouffée. « Écoute donc ! » Mais comme Slavoj Žižek l'a constaté, l'accroissement des plaintes individuelles, toutes différentes, sert finalement à dépolitiser. Comme chaque énonciation d'une diversité est réduite à un énoncé localisé, ces différences perdent leur caractère de métaphore de l'antagonisme politique lui-même.

De la même façon, le sujet ne peut être réduit à un ensemble d'affirmations de différence, quoique minimale. Reste le sujet comme refus d'interpellation. Les formes de cette interpellation peuvent changer d'une société à une autre, d'un temps à un autre – d'un accent sur la morale à un accent sur l'autonomie et la détermination du soi –, autant que les formes du refus de cette interpellation peuvent changer d'une société à une autre, d'un temps à un autre – de l'acédie médiévale à l'hystérie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle –, mais l'étude de ces formes ne doit pas nous masquer la différence entre le soi – conçu comme le lieu des impératifs et des idéaux sociaux – et le sujet – conçu comme le point de refus de toute interpellation.

Cette différence entre écoute et entendement se voit très bien dans l'expansion des pratiques de vote : initialement conçu comme une affaire politique, le vote a ensuite été inclus dans maintes émissions de variété télévisées, où on vote pour les concurrents, et c'est maintenant un trait de presque toutes les transactions sociales – le *like* et le *don't like* des réseaux sociaux. Il y a des usines en Inde où les travailleurs sont payés pour cliquer sur *like* pour tel produit ou service 24 heures sur 24. Et ici, même après les

informations, on est invité à envoyer par sms nos points de vue, généralement sans aucun effet.

C'est un temps de fausse activité, ce qui convient très bien à la névrose. Les gens ont le plaisir de se voir comme actifs, tout en laissant dans le même temps tout à l'Autre. D'où le succès des pratiques de recyclage. Votre petit travail compte ! La société dite néolibérale fonctionne très bien, là, pour mettre le névrosé à l'abri de tout risque, ce qui a été assez tôt compris par les grandes entreprises. Quant à l'individualisme, il est contrebalancé par l'enthousiasme pour les communautés et la perte d'un des sens radicaux des discours lacaniens. Le lien social, pour Lacan, a certainement rapport avec la formation des réseaux et des groupes, mais ne comporte pas de rapports empiriques, concrets, même si ces effets peuvent être bien concrets.

Quand on dit que le capitalisme détruit les liens sociaux, c'est évidemment vrai à un certain niveau – une fois qu'on transforme en matière première la vie humaine, on peut remplacer toute personne par une autre qui a les mêmes « aptitudes » –, mais on oublie que l'essence d'une grande partie des liens sociaux est précisément la visée d'échapper à l'autre. On ne dit pas « Voyons-nous ! » mais « Voyons-nous pour un café ! ». Une médiation est nécessaire, fait bien compris par les publicités à la télévision, où chaque fois que quelqu'un reçoit des invités chez lui, l'accent est mis sur l'objet qu'on va mettre pour écran : café, chocolat, musique, odeur...

La technologie moderne offre des façons spectaculaires de faire ça. Avec le portable, l'iPad ou l'ordinateur, on peut toujours être ailleurs. Souvenons-nous de cette scène, présente dans plusieurs films de comédie des années 1980 : un frimeur parle à voix haute dans son téléphone de voiture, donnant des détails sur les actions qu'il va acheter ou les filles avec qui il va sortir, jusqu'au moment où l'on voit que le téléphone est débranché. Mais dans notre ère des téléphones qui fonctionnent sans branchement, la scène prend un autre sens : il s'agit de parler moins pour frimer que pour s'abstraire de son contexte immédiat. Nous savons que c'est très commun de faire semblant d'envoyer des sms ou de recevoir des messages importants pour s'échapper un moment. On fait exactement comme lui : on débranche ce qui est quand même non branché.

Ces gadgets célèbres promus par le capitalisme ne sont pas exactement des modes d'accès à la jouissance, plutôt sont-ils au contraire des freins à la jouissance. Comme la masturbation, il s'agit souvent d'une façon de gérer l'angoisse ou de se mettre à l'abri de la jouissance. Comme le dit un analysant, « je suis sur mon iPad tout le temps, non pas pour ressentir quelque chose mais pour ne pas le ressentir ». L'usage le plus commun

dans le monde aujourd'hui de l'Internet est la pornographie, mais l'appel à cette pornographie survient à des moments précis, souvent pour parer à la demande incessante provenant des courriers électroniques. L'email est un exemple de ce que Lacan appelait le « ne cesse pas », et les moyens traditionnels d'y introduire une ponctuation – comme les cigarettes – ne fonctionnent plus si facilement.


Que la pulsion soit là impliquée est certain, et peut nous inciter à nous replonger dans son étude, surtout dans la question de l'imbrication des pulsions, explorée par Freud puis par Ferenczi. Quand une analysante décrit sa dite « boulimie », le fait qu'elle mange toute la journée, et qu'à présent elle envoie et reçoit des sms « à la place », comment comprendre ce « à la place » ? Peut-être qu'évoquer ici le trou de l'objet n'est pas suffisant.


Freud parlait des rapports entre les pulsions, des « alliages » et des « fusions », et Ferenczi d'« ammixie ». Notre façon de distinguer si nettement les pulsions orale, anale, scopique et invoquante a tendance à nous éloigner de cette question, et on peut se rappeler que Freud ne dit absolument rien sur les pulsions orale et anale dans l'article de 1915, mais beaucoup sur la musculature. Il me semble que les leçons des *Quatre concepts*<sup>6</sup> contiennent toujours des indices importants – comme le fait que c'est le seul endroit dans l'œuvre de Lacan où il ôte l'accent mis par Freud sur le langage. De même, si on prend vraiment au sérieux l'idée que la pulsion n'a pas de rythme, qu'en penser alors ? Et la source de la pulsion, est-elle vraiment toujours enracinée dans une structure de bord ?


Dans ce sens, si bête que cela puisse paraître, on peut penser aux pratiques du corps dans l'ère digitale. Quelle place a la main dans les rapports avec le portable et l'ordinateur ? Pourquoi les mains doivent-elles être si occupées ? Pourquoi l'œil ne suffit-il pas ? L'intérêt de Lacan pour les nœuds était sûrement aussi un intérêt pour la pratique des nœuds. Au lieu de parler d'aliénation du sujet moderne dans l'espace digital, de la perte de soi dans l'univers virtuel, on peut essayer de comprendre le rôle de la technologie comme un chapitre dans l'histoire de ce que les gens font avec leurs mains.

*Mots-clés : psychanalyse, capitalisme, néolibéralisme, surmoi, liberté.*

---


\*  Intervention au séminaire Champ lacanien « Faire lien social dans le capitalisme contemporain ? », à Paris le 4 juin 2015.


\*\*  Darian Leader est psychanalyste à Londres, membre du CFAR (Centre for Freudian Analysis and Research).


1.  A. Bateman et P. Fonagy, *Psychotherapy for Borderline Personality Disorder*, Oxford University Press, 2010.

2.  *Rebelle*, M. Andrews, Studios Pixar, 2012.

3.  Z. Snyder, 2013.

4.  C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.

5.  *Ibid.*, p. 205.

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

## « LES DÉSARROIS DE L'ÂME »

---

## Christine de Camy

### Courte introduction sur la jalousie \*

Saint Augustin, dans ses *Confessions*, relate la scène d'un petit enfant regardant son frère au sein de sa mère. Lacan y a apporté plusieurs commentaires. Celui qu'il fait dans le *Séminaire XI* est pour nous particulièrement précieux. Pourquoi le regard de cet enfant est-il si amer ? De quoi est-il avide ? Lacan distingue l'envie de la jalousie.

Ce dont a envie cet enfant n'est sans doute pas le sein comme on le croit parfois. Son envie est éveillée par l'objet de jouissance supposé à l'autre qui lui manque. Il pâlit devant ce que Lacan appelle ici « la complétude de ce qui se referme <sup>1</sup> ». L'enfant dans cette scène semble réaliser, dans un mouvement identificatoire, ce qu'il a perdu. Et il en éprouve le manque. Ce n'est donc pas tant la concurrence avec son frère qui est là au premier plan qu'un deuil à faire : celui d'une certaine complétude.

On saisit la portée fondatrice de ce moment et le choix qui incombe alors au sujet : ou sombrer dans l'envie ou s'engager, à partir de ce manque éprouvé, dans ce qui oriente son désir. C'est un moment inaugural pour le lien social. L'enfant entre dans un rapport à l'autre comme semblable. Mais il peut aussi le considérer comme pur rival spéculaire.

De l'envie à la jalousie. Il s'agit de passer de la jouissance au désir. En partie du moins. La jalousie est un affect normal. Ainsi Freud l'envisage-t-il. Sa présence n'a pas à nous étonner, c'est plutôt son absence chez un sujet qui nous interroge. Elle serait alors à associer à un trop de refoulement qui irait de pair avec une place très importante accordée par ce sujet à la jalousie.

Mais alors, absente ou pas du discours, la jalousie serait-elle le lot de chacun ? Et convient-il de parler de la jalousie ou des jalousies ? Car on peut être jaloux de bien des façons. Façons qui s'inscrivent notamment dans une culture donnée, à un moment donné. Il n'était pas de bon ton, par exemple, dans les années 1970, de faire connaître sa jalousie. On l'associait alors immédiatement à un sentiment de propriétaire. « C'est sa femme », ironisait-on.



Plus structurellement, on ne confondra pas ce qui est en jeu dans la jalousie pour un sujet psychotique et pour un qui ne l'est pas.

On sera également attentif à la manière dont pour chacun l'amour et le désir semblent s'adresser au même objet ou sont disjoints. Quelles en sont les conséquences pour ce qui concerne la jalousie ? Et si celle-ci touche à l'être du sujet, est-ce *via* son désir ou son amour ?

Freud et Lacan remarquent, l'un comme l'autre, que cette passion n'a pas la même place chez les hommes et chez les femmes. Elle semble plus importante chez les femmes. Quelques mots sur ce point. Lacan, dans une leçon de son séminaire *Les non-dupes errent* <sup>2</sup>, dit que c'est dans la nature d'une femme d'être jalouse, « dans la nature de son amour » précise-t-il. Freud avait insisté sur ce que la perte d'amour pouvait provoquer comme angoisse chez une femme.

Reprenons très brièvement l'exemple paradigmatique de Madeleine Gide qu'élabore Lacan dans « Jeunesse de Gide <sup>3</sup> ». Madeleine Gide a accepté pendant des années de fermer les yeux sur la vie sexuelle de son mari, sacrifiant donc une partie de sa vie tout en gardant la place unique qu'elle avait pour lui.

Quand elle a compris qu'une de ses liaisons n'avait pas la même teneur que les précédentes, quand elle a senti que Gide donnait à cette rencontre-là la place particulière qui lui était jusque-là attribuée, elle a frappé fort : elle a alors brûlé la correspondance qu'il entretenait avec elle depuis l'âge de 13 ans, soit depuis trente-six ans. Elle l'a frappé ainsi dans son être, tout en se frappant elle-même, car elle était aussi très attachée à ces lettres.

Pour Gide, cette correspondance permettait à sa vie de se tisser sous le regard de Madeleine. C'est ce qu'il rapporte dans son livre *Et nunc manet in te*, un récit dans lequel il tente d'expliquer la douleur qu'il a ressentie à la disparition de ces lettres. Ces lettres étaient uniques, elles n'avaient pas de double et il les destinait à la postérité. Lacan attribuera à cette correspondance une fonction de fétiche, soit ce qui peut venir recouvrir la faille de l'autre sexe.

En brûlant ces lettres, Madeleine Gide détruit mais en même temps révèle ce qu'elle avait jusque-là accepté de masquer. Exigence d'amour donc, qui, trahie, ouvre les vannes. Lacan articule cette exigence à une jouissance spécifiquement féminine. L'amour et la place exclusive que peut donner un homme à une femme peuvent amarrer cette jouissance-là.

Médée en est un autre exemple. Et c'est ce qu'on retrouve dans bien des livres de Marguerite Duras. Chaque exemple reste là particulier.

C'est ce que nous laisse aussi entendre Annie Ernaux dans son livre *L'Occupation*, quand la jalousie envahit son univers. L'insupportable pour elle est alors de s'inscrire dans une série, d'être devenue en quelque sorte interchangeable. Vacillante alors sur sa place, privée du regard de l'homme choisi, elle interroge cette Autre femme qu'elle suppose pouvant le satisfaire. Elle se sent maraboutée.


Dominique Marin reviendra sur certaines de ces remarques en parlant de *Jour de souffrance* <sup>4</sup> de Catherine Millet.


Enfin, si la jalousie, côté femme, semble souvent surgir quand l'amour blessé se dissocie du désir, côté homme, n'est-elle pas parfois, au contraire, la condition d'un lien entre le désir et l'amour ? C'est un des points que l'on retrouve dans *À la recherche du temps perdu*. Jean-Yves Pouilloux nous fait entendre ce qu'est la jalousie du narrateur. Au-delà des amours d'Albertine, Proust interroge ce mur qui le sépare de ce qu'il suppose d'une Autre jouissance.


La jalousie, désarroi de l'âme...


*Mots-clés : jalousie, envie, exigence d'amour, désir/jouissance.*


---

\*  Intervention dans le cadre des rencontres sur « Les désarrois de l'âme » à Lacommande (64).

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 104.

2.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 11 juin 1974.

3.  J. Lacan, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

4.  C. Millet, *Jour de souffrance*, Paris, Flammarion, 2008. Voir l'article de D. Marin, « Jour de souffrance », dans ce même *Mensuel*.

## Dominique Marin

### Jour de souffrance \*

« N'est-ce pas d'ailleurs l'insuffisance des faits réels qui réclame par compensation que l'on étoffe les rêves <sup>1</sup> ? »

« Treillis de fer ou de bois permettant de voir sans être vu. » Cette définition de la jalousie convoque la pulsion scopique et le fait d'épier. Ainsi Lacan a-t-il relevé chez saint Augustin « la haine jalouse, celle qui jaillit de la *jalouissance*, de celle qui *s'imageaille* du regard chez saint Augustin qui l'observe, le petit bonhomme <sup>2</sup> » appendu au sein de la mère. Haine et envie se trouvent mêlées autour d'une jouissance dérobée au sujet qui regarde son frère de lait appendu au sein. En forgeant ces néologismes, Lacan renforce la notion d'une jouissance imaginaire, *jalouissance*, surgissant, qui *s'imageaille*, dans le lieu de l'Autre au grand dam du sujet qui en est fasciné. Lacan se sert d'une lettre, petit *a*, pour désigner ce facteur de jouissance perdue et convoitée.

« L'enfant regardé (celui qui est au sein) lui, l'*a*, le *a*. Est-ce qu'avoir le *a*, c'est l'être ? » demande-t-il avant de quitter l'auditoire de son séminaire *Encore*. Avec les éléments qu'il a apportés, on ne peut répondre que par l'affirmative, car la jalousie, par l'intermédiaire de la haine qui lui est inhérente, vise l'être de l'autre.

Dans la scène observée par saint Augustin, l'élément déclencheur de la haine jalouse est le spectacle de la complétude de l'Autre maternel. C'est la matrice du fantasme : \$ ◇ *a*, fonction imaginaire par laquelle le sujet vise l'objet de complétude de l'Autre. Dans la jalousie, le sujet hait/est l'autre, son rival envié, dont il souhaite occuper la place comme être de jouissance pour l'Autre. La jalousie divise le sujet aliéné au fantasme.

### Conditions et structure de la jalousie

Les conditions de la jalousie chez l'homme ont été démontrées par Freud et sa théorie de la libido, que Lacan interprète dans cette même page

du séminaire : « Si la libido n'est que masculine, la chère femme, ce n'est que de là où elle est toute, c'est-à-dire là d'où la voit l'homme, rien que de là que la chère femme peut avoir un inconscient <sup>3</sup>. » Juste après avoir donné cette précieuse indication sur l'inconscient pour une femme, Lacan aborde la question de la haine et introduit la scène observée par saint Augustin.

Cette progression du séminaire peut se lire comme une interprétation des conditions de jalousie selon Lacan. Comme la mère supposée comblée au sein par son objet, le nourrisson, la femme rendue *toute* est la condition de la jalousie. De fait, la jalousie relève du fantasme, soit de la position du sujet qui se range à gauche du côté de la sexuation. La jalousie est structurellement du côté du \$, comme l'inconscient, et la femme n'y a accès que par procuration.

Freud, dans son article de 1910, expose les vicissitudes de la libido masculine au travers de ce qu'il nomme « un type particulier de choix d'objet chez l'homme », choix qui va de l'amour de la putain à l'amour pur, sans désir. Il y situe la fonction de la jalousie comme essentielle pour causer le désir : « C'est seulement lorsqu'ils peuvent être jaloux que leur passion culmine, que la femme acquiert sa pleine valeur, et ils ne manquent jamais de saisir une occasion qui leur permette d'éprouver des sensations si intenses <sup>4</sup>. » Tous les cas examinés s'organisent autour de la présence d'un autre homme, comme une condition absolue. D'où le dénominateur commun que Freud qualifie simplement de « besoin de jalousie ».

Le besoin de jalousie commande la vie amoureuse présentée dans cet article de 1910 qui prépare celui de 1912, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse ». L'article de 1912 porte sur le clivage de la vie amoureuse masculine et ses conséquences : le rabaissement de l'objet du désir et l'impuissance psychique si fréquente chez l'homme dit civilisé. « Là où ils aiment, ils ne désirent pas et là où ils désirent, ils ne peuvent aimer <sup>5</sup>. »

Comment concevoir le besoin de jalousie dont nous parle le premier article à la lumière du second et de l'apport lacanien ? Mon hypothèse de lecture est, d'une part, que la jalousie tente de surmonter le clivage de la vie amoureuse entre désir et jouissance, clivage qui s'impose au sujet reculant devant la castration, et, d'autre part, que la jalousie n'est pas sans lien avec les désordres que le surgissement de l'amour engendre à convoquer le sujet \$. Examinons ce qu'il peut en être pour une femme et son inconscient par « procuration ».

## Catherine Millet d'un livre à l'autre

En dehors de ses activités éditoriales sur l'art contemporain depuis la création de sa revue, *Artpress*, Catherine Millet est surtout connue pour son ouvrage autobiographique, *La Vie sexuelle de Catherine M.*, paru en 2001 <sup>6</sup>. Elle en entreprend la rédaction durant une deuxième tranche d'analyse qu'elle mène auprès du docteur M., rencontré près de vingt ans auparavant. C'est avec Jacques Henric, son mari avec qui elle vit toujours, qu'elle développe une jalousie aiguë qui sert d'architecture à *Jour de souffrance*, publié seulement en 2008.

Les lecteurs du premier tome de son roman autobiographique, *La Vie sexuelle*, peuvent s'étonner que celle qui se présente comme « le parangon de la sexualité libre <sup>7</sup> » retourne vingt ans plus tard chez son analyste pour une histoire qui, selon son expression, tient du vaudeville : une violente et douloureuse jalousie qui dura trois ans. Le mot n'est pas excessif : parangon de la sexualité libre, *La Vie sexuelle de Catherine M.* le montre à souhait.

Au contraire, *Jour de souffrance* est avant tout présenté comme une histoire d'amour. Mais il lui aura fallu plusieurs années ainsi que de nombreuses épreuves pour que Catherine Millet identifie enfin son attachement à Jacques « à un sentiment d'amour <sup>8</sup> ». Et il lui aura fallu encore un peu de temps pour le lui dire. *Jour de souffrance* est le récit d'une jalousie de trois ans qui se résout par la naissance d'un sentiment d'amour enfin reconnu et assumé rappelant ce mot de Lacan : « Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir <sup>9</sup>. » Cet ouvrage est exemplaire par sa précision clinique et ses interrogations sur la fonction de l'écriture littéraire. La clinique de différentes formes de jouissance, *jalousissance*, jouissance sexuelle, masturbatoire, voyeuriste, jouissance du fantasme, etc., s'y déploie en lien avec la naissance d'une nouvelle forme d'écriture pour Catherine Millet. Elle passe d'un nom à un autre, de Catherine M. à C. Millet.

## Du désir d'écrire

*Jour de souffrance* est d'abord une œuvre qui s'écrit à partir d'un désir venu de loin. « À douze ans, naïve et conformiste, j'étais persuadée, mais n'aurais jamais osé le dire, que je voulais écrire, des poèmes et des romans. À dix-huit, je voulais écrire, tout simplement <sup>10</sup>. » Ce qu'elle annonce à sa mère, lorsqu'elle décide de quitter son foyer pour s'installer chez son amant, Claude, avec lequel elle va vivre quelques années. « À vingt-deux ans, je publiais depuis deux ans des articles dans des journaux d'art. [...]. À vingt-quatre ans, j'avais fondé ma propre revue <sup>11</sup> » (il s'agit de la revue *Artpress*). À cette époque, elle mène une vie cloisonnée, entre Claude et

Jacques Henric, auquel elle s'attache toujours plus, tout en continuant à mener une vie sexuelle avec de multiples partenaires. Puis elle conclut : « Et pourtant, l'ambition s'était enfoncée dans les sables mouvants de l'inconscient [...], et, oubliée, elle restait insatisfaite sans que je sache identifier les causes de cette insatisfaction <sup>12</sup>. » C'est alors qu'elle commence une analyse, durant les dernières années de sa vie avec Claude, avec un psychanalyste que lui indique Jacques, avec lequel elle va décider de s'installer.

Elle parle au lecteur d'écriture mais aussi de difficultés liées au désir. L'insatisfaction la tourmente certes, mais l'attente aussi. L'attente est d'abord attente d'un désir renouvelé, d'un désir d'Autre chose comme le laisse si bien entendre la suite : « En résumé, j'avais de l'appétit, de la volonté, mais pas, ou plus, d'objectif. Je crois profondément que le désir d'écrire vient comme une nécessité en soi et que le verbe "écrire", comme "respirer", s'entend d'abord comme intransitif. Tout le temps que ce mot s'appliqua à des articles et à des essais sur l'art, je pouvais croire que je répondais à cette nécessité, mais en ignorant que j'attendais la bonne fée, la rencontre fortuite du maître ou de l'ainé qui, conformément au mythe (cf. Kris ou Kurz !), me pousserait à écrire autrement, sur autre chose, et cette attente ouvrait un vide en moi, au bord duquel j'éprouvais par intermittence de confuses angoisses <sup>13</sup>. »

Ce maître attendu, qui la révélerait à elle-même dans son désir d'écrire Autre chose, n'est autre que Jacques Henric. Un homme susceptible de la rendre Autre à elle-même et sans doute de faire barrage aussi à ce vide abyssal approché lors de ses vingt-quatre ans.

Revenons à ce désir inavouable d'écriture de ses douze ans. Elle n'osait pas en parler mais, pour la première fois, elle donne à lire quelques extraits au jeune professeur de mathématiques qui aide sa camarade d'alors. Catherine Millet sait qu'il écrit, elle en parle au début de *Jour de souffrance* et y revient à la fin, livrant quelques phrases d'une nouvelle autour d'une femme déambulant dans une ville inconnue et vide : « Sur des tables de brasseries baroques, des hommes, en majorité vêtus de beige et de gris doux, jetaient des cartes jaunies et poussiéreuses avec tant de surprenante brusquerie qu'il ne pouvaient s'agir que d'indifférence. »

Il est légitime de supposer que l'indifférence vise la femme qui n'a pas de nom. Si Claude a eu le loisir de lire ses écrits de jeunesse, ce ne fut pas le cas de Jacques Henric, car il est l'Écrivain devant lequel elle aurait eu « honte de ces essais puérils <sup>14</sup> ». C'est donc par lui qu'elle s'est enfin rendue capable d'écrire Autre chose que des livres ou des articles sur l'art. Elle a rédigé *La Vie sexuelle de Catherine M.* avec ses vifs encouragements.

## Une liberté contrainte

L'insatisfaction qui la tenaille dans la fleur de son succès, à vingt-quatre ans, et qui la conduit chez le docteur M., ne porte pas seulement sur le désir d'écrire. Une autre honte est surmontée, une autre étape s'énonce dans le fantasme à peine voilé dans le court extrait de la nouvelle de ses douze ans : une femme sans nom vagabonde au milieu d'hommes indifférents. C'est toute la révolution subie dans son économie de jouissance que transcrit *Jour de souffrance*.

Pour mesurer cette mutation, il faut prendre son départ dans *La Vie sexuelle* et la préoccupation qui tараude Catherine enfant. Ce sont les premiers mots du livre proprement dit. Pascal Quignard, qui l'a invitée à débattre avec lui de leurs théories respectives de la sexualité, lui a demandé de faire la lecture de ce passage. Leur rencontre a été retranscrite dans *L'En-je lacanien*<sup>15</sup>. C. Millet y explique ses préoccupations à l'âge de trois ans et demi, des questions de nombre qui l'empêchaient de trouver le sommeil. L'une d'entre elles portait sur le fait d'avoir plusieurs maris : combien de maris peut-on avoir en même temps ? Combien de temps une femme doit-elle rester mariée avant d'en changer ? Combien de maris peut-on avoir dans une vie ? Puis elle avoue : « Jusqu'à ce que naisse l'idée de ce livre, je n'ai jamais trop réfléchi sur ma sexualité. J'étais toutefois consciente d'avoir eu des rapports multiples de façon précoce<sup>16</sup>. »

Tout le livre relate de façon factuelle, comme elle aime à le dire, ses pratiques sexuelles. Sa disponibilité sexuelle rencontre deux limites. Elle ne cherche jamais ni à souffrir ni à faire souffrir. Elle ne peut répondre favorablement à une invitation sexuelle que si le partenaire fait preuve d'un désir décidé. Si l'homme lui semble hésitant, du style névrosé : « Je veux bien si tu veux bien », alors elle ne peut pas le suivre.

Dès lors qu'elle accepte de répondre au désir de l'Autre, elle s'y plonge dans une sorte de totale soumission au point d'écrire, à la fin de *La Vie sexuelle de Catherine M.* : « Je n'exagère pas si je dis que, jusqu'à l'âge de trente-cinq ans environ, je n'ai pas envisagé que mon propre plaisir puisse être la finalité d'un rapport sexuel. Je ne l'avais pas compris<sup>17</sup>. » Qu'elle puisse faire abstraction de la recherche de son plaisir n'exclut pas qu'elle l'y trouve à l'occasion. Mais ce n'est pas de façon privilégiée dans un rapport sexuel qu'elle le recherche alors, puisqu'elle n'a « pas compris » qu'il peut servir à cette fin. Il convient de s'attarder sur l'économie de jouissance dont témoigne *Jour de souffrance*.

## Un naturel rêveur

Le chapitre de *Jour de souffrance* intitulé « Rêves éveillés » relate une grande partie de son fonctionnement libidinal lié à de régulières séances de masturbation depuis l'enfance et, par ailleurs, le cloisonnage de ses relations sexuelles dans la vie.

Ses constructions fantasmatiques accompagnent son « naturel rêveur <sup>18</sup> », elles sont longues et élaborées, quelques-unes se ramifient au fil du temps pendant des années comme des feuilletons sans fin. Ses rêves éveillés sont indispensables pour atteindre l'orgasme. Chaque jour, C. Millet veille à ménager des temps pour ses rêveries érotiques, sans nécessairement se masturber. De même, ses relations concrètes avec ses partenaires sexuels semblent vécues comme autant de feuilletons érotiques, des morceaux de vies séparées. Ainsi vit-elle avec Claude tout en fréquentant davantage Jacques sans cesser de mener d'autres relations. Elle les sépare soigneusement « comme des vies rêvées <sup>19</sup> ». Elle s'avoue peu curieuse des maîtresses de Jacques, elle les considère comme des seconds rôles.

C. Millet note un premier changement dans sa vie érotique à la suite de la mort de son père, bientôt suivie du suicide de sa mère. Les personnalités de son théâtre intime, ses rêves éveillés, ne sont plus désormais « des partenaires fabriqués de toutes pièces <sup>20</sup> ». Ses rêveries incluent des bribes de réalité.

Les deux mondes, celui de l'imagination et celui du quotidien, restent relativement étanches, sauf à propos d'une relation avec un homme, plus rêvée que vécue. Cet homme se distingue pour avoir des comportements de soudaine disparition, son téléphone demeure muet sans raison. Catherine Millet développe des fantaisies de conquêtes érotiques, certes peu mises en acte mais suffisamment prenantes pour, un jour, s'étonner que ce personnage ne soit plus revenu occuper ses rêveries depuis six mois entiers. C'est dire combien la jouissance prise à cette activité fantasmatique semble plus grande que celle offerte par son activité sexuelle réelle. Son théâtre mental constitue une condition indispensable pour atteindre la jouissance sexuelle, précisément l'orgasme. Cela a été souligné, il lui a fallu attendre trente-cinq ans environ avant de penser à son propre plaisir dans les rapports sexuels, qu'elle pratique pourtant abondamment depuis ses dix-huit ans.

En fine clinicienne des conditions de sa satisfaction, C. Millet cerne le point par lequel son être y est engagé sinon entièrement pris. *La Vie sexuelle*, puis *Jour de souffrance* en livrent les coordonnées. C'est l'écriture d'un autre livre qui lui a permis de les approcher : *Dali et moi*. Elle reprend ici l'analyse qu'elle y a développée sur sa parenté avec Dalí, « le grand



masturbateur », sur son hyperactivité visuelle : « Les voyeurs sont des jouisseurs solitaires, et les masturbateurs des voyeurs qui, aux occasions risquées qui se présenteraient dans la vie pour satisfaire leur pulsion, préfèrent le confort de leurs visions mentales <sup>21</sup>. » Avis aux amateurs d'images !

C. Millet sait parfaitement mesurer son goût pour la pulsion de voir et le plaisir masturbatoire, ainsi que le lien inextricable qui les noue. Il faut croire que durant des années, malgré ses expériences multiples, elle a surtout vécu au travers des images mentales utilisées pour sa jouissance solitaire.

### Une place d'exception

Il est vrai que s'imaginer le metteur en scène de son théâtre érotique permet d'y occuper une place de choix. Ainsi explique-t-elle son absence de jalousie envers ses partenaires, et en particulier envers Jacques Henric malgré son attachement grandissant. Certes, elle dit bien avoir été peu curieuse de ses aventures, et lui se montrait d'ailleurs plutôt réservé. Elle justifie sa sérénité par la croyance d'être convaincue qu'on lui accordait d'autant plus d'attention qu'on savait qu'elle pouvait échapper ailleurs, qu'elle y était peut-être « déjà par la pensée <sup>22</sup> ».

Cette attention spéciale que l'on accorde à celle prête à disparaître détermine une place d'exception que l'on retrouve dans la première lettre qu'elle écrit à Jacques au moment de l'entrée fracassante de la jalousie dans sa vie. Soupçonnant qu'une autre femme est venue chez lui et qu'ils ont fait l'amour dans une position précise, elle revendique cette position comme son privilège : lui sur le dos, elle à cheval comme la tour Eiffel. En convalescence à cause d'un accident, Jacques ne pouvait vraisemblablement pas faire l'amour autrement.

Cette place d'exception est encore évoquée lorsqu'elle découvre vers dix-huit ans le pouvoir d'attraction sur les hommes que lui confère son extraordinaire disponibilité sexuelle. Pouvoir qui la grise, lui donnant le « sentiment d'un potentiel illimité <sup>23</sup> » de son corps et l'envie d'en explorer toutes les possibilités avec autant de partenaires possibles. Catherine Millet s'est engouffrée dans le fantasme masculin. Elle s'est mise en demeure d'incarner réellement, c'est-à-dire hors du registre du semblant, la jouissance *toute* des hommes.

S'inscrire dans la chaîne des femmes anonymes dont on jouit dans une partouze faisait partie des jouissances revendiquées et recherchées par Catherine Millet dans son obsession des comptages. Mais ne pas être celle qui fait jouir Jacques de façon privilégiée provoque un véritable désagrément de tout son être, « un jour de souffrance » chaque jour renouvelé.

## Un théâtre mental colonisé

Son économie de jouissance subit une seconde révolution. Elle est en voyage en train couchette vers Sarajevo. Alors qu'elle s'adonne à une séance de masturbation, elle découvre qu'elle ne maîtrise plus son imagination si fertile : « À partir de cette nuit-là, moi l'inventive, je me suis vue soumise à des règles plus strictes que celles qui sont imposées à des auteurs classiques <sup>24</sup>. » La référence à l'écriture n'est pas un simple effet de style.

Il est vrai que Catherine Millet témoigne d'un changement radical qui l'empêchera de façon durable de jouir sans que son théâtre érotique y invite, malgré elle, son amant. Elle cesse d'être au centre de ses rêveries, elle n'est en plus que la spectatrice exclue : « Et je n'ai plus déclenché en moi l'onde profonde qu'à l'instant précis où mon ordonnateur mental faisait prendre à Jacques la cambrure et lui faisait faire la grimace du plaisir à son apogée. Combien de temps dura ce programme imposé ? Deux ans, trois ans, plus peut-être <sup>25</sup>. » C'est le temps qu'a duré cette sévère et pénible crise dont elle avoue être sortie en conservant quelques cicatrices.

Depuis le début de sa vie sexuelle, Catherine Millet s'est appuyée sur le fantasme, la recherche de la jouissance *toute* du sujet, en s'en faisant l'incarnation matérielle. Son attachement progressif pour un homme est venu réveiller l'impossibilité d'occuper cette place, car jouissance et sujet s'excluent mutuellement, même et surtout dans l'amour.

Dans le passage cité sur le changement de ses conditions de satisfaction, il est notable qu'elles soient désormais aliénées à celle de Jacques Henric. Dans *Dalí et moi*, elle y est on ne peut plus explicite lorsqu'elle évoque sa jalousie. Elle lutte contre le sentiment d'abandon par le recours à de longues et fréquentes séances de masturbation au cours desquelles elle imagine prendre « la place de l'homme <sup>26</sup> » dans le couple provoquant sa jalousie. Son orgasme est celui de son partenaire jouissant avec une autre femme. Son identification à Jacques Henric jouissant est complète, ce qui rend compte de son sentiment d'éviction dans ce genre de scène fantasmée. Si elle tente d'y participer par l'imagination, c'est pour en être exclue sur-le-champ.

D'un côté, nous avons le sujet identifié à la jouissance de l'amant jaloué, et de l'autre l'objet évincé, l'objet petit *a*, occupé par une autre femme. C'est l'écriture du fantasme (\$ ◇ a) qui relève de la sexuation côté homme. Cette écriture revient une fois encore à considérer que la jalousie relève de la position du sujet qui s'inscrit côté homme.

## Catherine disparue ou le réel de l'objet déchet

Le témoignage de Catherine Millet porte au-delà du seul constat que la jalousie relève de \$. Il cerne également ce qu'il en est du côté de l'objet de jouissance visé par le fantasme. C'est tout l'enseignement de la *jalouissance*. Le petit autre, tel l'enfant au sein de la scène de saint Augustin, est jalouisé, c'est-à-dire aimé dans la haine, parce qu'il prend la place du sujet, dont Catherine Millet ne cesse plus de rechercher les indices jusqu'à l'obsession.

La vie de C. Millet se concentre sur ses enquêtes. Elle soumet Jacques à des interrogatoires sans fin pour déceler le moindre élément propre à élucubrer des scènes sexuelles d'où elle se trouve évincée, soit sous la forme de l'exclue, une autre occupe sa place de tour Eiffel, soit sous la forme du pur regard auquel elle se trouve réduite. La *jalouissance* de la rivale la domine, elle en recherche les traces pour jouir des signes de sa propre disparition.

Catherine Millet ne manque pas de relater une scène de son adolescence, un jeu de boules en famille. Son tour a été oublié, elle conserve dans son souvenir la jouissance des spasmes de ses sanglots. La morsure éprouvée d'avoir été écartée du jeu n'a jamais été oubliée car elle n'a « jamais cessé de chercher à la réveiller <sup>27</sup> ».

La jalousie lui donne toutes les occasions de renouveler ce genre d'expérience douloureuse. La fonction de l'objet *a* se révèle comme éviction du sujet du rapport sexuel. Le chapitre qui clôt le récit du voyage commencé en train, durant lequel elle découvre qu'elle ne maîtrise plus son théâtre érotique, se termine par son retour à Paris. Elle arrive quelques instants à peine après le retour de Jacques Henric parti avant elle de l'appartement. Il défait ses valises et lui demande si elle a été malade avant de quitter Paris car il a trouvé pleine la cuvette des toilettes. Elle est partie en oubliant de tirer la chasse sur son être de déchet ! Avec ou sans Lacan, Catherine Millet n'est pas dupe de son inconscient : elle sait les rapports entre « masturbation, voyeurisme et plaisir de la contrainte et de l'expulsion <sup>28</sup> », ce qu'elle souligne à propos de son livre *Dalí et moi*.

Le passage durant lequel elle décrit la colonisation de son théâtre érotique imaginaire se termine donc sur l'objet déchet et s'ouvre sur un nouveau chapitre : « C. disparue ». Disparue parce que désormais Catherine Millet s'attache à vérifier son exclusion et qu'elle n'est plus capable de rêver sa vie sexuelle mais seulement « celle de Jacques <sup>29</sup> ». Tous les indices, lettres, photographies, etc., qui signent la présence d'une autre femme dans les bras de Jacques sont autant de marques invisibles de la fonction de l'objet *a*, son être de jouissance exilé du rapport sexuel. La frénésie avec

laquelle elle recherche ces indices la plonge dans une infernale jouissance que les anxiolytiques tempèrent mal.

La façon dont Catherine Millet décrit minutieusement ses crises de jalousie montre l'espoir qui la guide : « la preuve d'un amour si parfait que je supposais Jacques capable d'éprouver par télépathie ce que j'éprouvais <sup>30</sup> ». Comme dans toute jalousie, elle attendait l'assurance spontanée d'être encore le centre de son attention, tout en cherchant bien évidemment la preuve du contraire. S'il est un fait clinique qui illustre le thème des rencontres internationales de l'IF-EPFCL de l'an dernier sur « Les paradoxes du désir », c'est bien la jalousie. Ainsi écrit-elle qu'en parallèle des fantasmes où elle fait tenir à Jacques un rôle des plus cruels à son égard, elle en échafaudait d'autres dans lesquels elle en faisait un saint d'une « sensibilité miraculeuse » et des plus réconfortants. C'est l'autre, le partenaire qui porte la division qui tenaille le sujet jaloux : « En m'aidant à refermer mes plaies, Jacques aurait par là même réuni ses deux apparences <sup>31</sup>. » Mais Jacques ne devinant pas son désarroi – le pouvait-il ? –, les demandes de renseignements, « rien que du factuel », date, lieu, nombre de fois, etc., ouvraient la porte à de violentes disputes et des crises d'angoisse. Ses demandes deviennent simplement des demandes d'amour, des demandes impossibles à assouvir. Car l'amour ne peut pas effacer l'exil du sujet du rapport sexuel, la *jalousissance* non plus.

Pour un homme comme pour une femme, la jalousie se nourrit de la supposition, voire de la conviction, que le rival occupe la place de la jouissance *toute* pour le partenaire et donc nourrit le rêve qu'elle est possible. Il faut un pas de plus que la jalousie, il faut la seconde surprise, celle de l'amour, pour admettre que l'exil ne provient pas du fait que la place est occupée par un rival mais d'un impossible. En cela l'amour est une expérience langagière cruciale par rapport à l'abîme qui sépare désir et jouissance, car l'amour est ordinairement une affaire entre deux sujets \$.

### L'objet volé impossible à perdre


Catherine Millet explique que sa crise, si longue et si douloureuse, a finalement reposé sur une croyance. Elle explique cette conviction à son analyste : « Jacques avait pris mon truc <sup>32</sup>. » Il lui a si bien pris sa liberté sexuelle que désormais elle, l'inventive, la libertine sans attache affective, se trouve prisonnière. Ses fantasmes et toutes ses pensées érotiques sont colonisés par ses rivales et la jouissance de Jacques, d'où elle est exclue par « la nature des choses qui est la nature des mots <sup>33</sup> », comme le dit si bien Lacan à propos de la femme.


La réponse de son analyste a consisté à lui indiquer un livre de Marguerite Duras, *Le Ravissement de Lol V. Stein*. Cette lecture lui permet de cerner ce qui sans aucun doute se dessinait dans la cure, la construction de sa solution fantasmatique, qu'elle relève en remarquant les mots qu'elle a soulignés dans le roman de Duras à propos de Lol regardant un couple faire l'amour : « Elle devait délicieusement ressentir l'éviction souhaitée de sa personne. [...] Les voir <sup>34</sup>. » Cette scène renvoie à l'extrait de la nouvelle écrite à l'âge de douze ans, une femme errante et sans nom, comme une figure extrême de la jouissance solitaire, la jouissance « d'être contraint à la solitude <sup>35</sup> » selon l'expression même de Catherine Millet.


Le récit de la vie sexuelle de C. Millet est à prendre comme un témoignage de la contraignante, vaine et dangereuse tentative qui l'a tenue si longtemps de s'inclure dans le rapport sexuel qu'il n'y a pas, jusqu'à ce que l'amour, par l'intermédiaire de la jalousie et d'une deuxième tranche d'analyse débouchant sur une nouvelle pratique de l'écriture, l'en protège faute de lui en démontrer l'impossibilité de structure.


*Mots-clés : jouissance, amour, fantasme, écriture, Catherine Millet.*


---


\*  Texte remanié à partir d'une intervention dans le cadre des rencontres sur « Les désarrois de l'âme » à Lacommande (64).


1.  C. Millet, *Jour de souffrance*, Paris, Flammarion, 2008, p. 69.


2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 91.


3.  *Ibid.*, p. 90.


4.  S. Freud, « Contribution à la psychologie de la vie amoureuse », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1977, p. 49.


5.  *Ibid.*, p. 59.


























6.  C. Millet, *La Vie sexuelle de Catherine M.*, Paris, Seuil, 2002.

7.  C. Millet, *Jour de souffrance*, op. cit., p. 227.

8.  *Ibid.*, p. 253.

9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 209.

10.  C. Millet, *Jour de souffrance*, op. cit., p. 222.

11.  *Ibid.*
12.  *Ibid.*
13.  *Ibid.*, p. 223.
14.  *Ibid.*, p. 258.
15.  « Rencontre avec Pascal Quignard et Catherine Millet », *L'En-je lacanien*, n° 9, *Du fantasme au réel*, Toulouse, Érès, 2008.
16.  C. Millet, *La Vie sexuelle de Catherine M.*, *op. cit.*, p. 10-11.
17.  *Ibid.*, p. 209.
18.  C. Millet, *Jour de souffrance*, *op. cit.*, p. 41.
19.  *Ibid.*, p. 48.
20.  *Ibid.*, p. 67.
21.  *Ibid.*, p. 109.
22.  *Ibid.*, p. 49.
23.  *Ibid.*, p. 31.
24.  *Ibid.*, p. 103.
25.  *Ibid.*
26.  C. Millet, *Dalí et moi*, Paris, Gallimard, 2005, p. 139.
27.  C. Millet, *Jour de souffrance*, *op. cit.*, p. 111.
28.  *Ibid.*, p. 186.
29.  *Ibid.*, p. 139.
30.  *Ibid.*, p. 156.
31.  *Ibid.*, p. 157.
32.  *Ibid.*, p. 235.
33.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 68.
34.  C. Millet, *Jour de souffrance*, *op. cit.*, p. 244.
35.  *Ibid.*, p. 187.

## Corinne Philippe

### Introduction à la culpabilité \*

« La Faute fait provisoirement disparaître l'angoisse en remplaçant le Rien par la facticité pleine <sup>1</sup>. »

Jean-Paul Sartre.

Lors d'une présentation clinique à Sainte-Anne, Lacan aurait dit du patient qu'il venait d'entendre : « Il se sent coupable, c'est le signe qu'il est prêt à s'en laver les mains, réellement. »

Cette anecdote me revient après la lecture d'un article de vulgarisation scientifique <sup>2</sup> qui propose une solution imparable pour atténuer le sentiment de culpabilité. C'est formidable, il suffirait de se laver les mains un peu plus souvent ! Cette étude <sup>3</sup> réalisée par des chercheurs grenoblois, en parallèle de celle menée par l'université de Louvain (Belgique) et l'université d'État de l'Ohio (États-Unis), dévoile que se laver les mains atténue le sentiment de culpabilité chez une personne.

Dans le protocole expérimental, les personnes testées ont pensé à quelque chose d'épouvantable concernant un de leurs proches. L'expérience a montré que les participants s'étant lavé les mains avaient un sentiment de culpabilité beaucoup plus faible que les autres. À l'inverse, les participants ne s'étant pas lavé les mains ont éprouvé un fort sentiment de culpabilité et ont eu par la suite un comportement plus altruiste. « Quand les gens se sentent coupables, ils réalisent souvent des actions pro-sociales pour se débarrasser de leur culpabilité », expliquent les auteurs de l'étude.

En somme, « se laver les mains peut effacer la culpabilité. Malheureusement, cela réduit aussi les comportements altruistes », soulignent les chercheurs, pour qui « se laver les mains est bon pour l'hygiène mais mauvais pour les relations sociales ».

Il faut admettre que la psychologie comportementale est pleine de bon sens, cependant je doute qu'avec de tels arguments elle puisse répondre

de la complexité de la culpabilité. Mais que dit la psychanalyse à ce propos ? Beaucoup de choses il est vrai, tant de choses qu'il m'est impossible d'en faire le tour. Je vais donc tenter une introduction où se brancheront de multiples questions <sup>4</sup>.

Quand on parle de culpabilité dans le champ de la psychanalyse, on n'évoque pas la culpabilité à partir d'une faute ou d'une infraction. On parle plutôt du « sentiment » de culpabilité, on se rapproche donc de la catégorie des affects. C'est un sentiment que le sujet éprouve lorsqu'il trahit ses valeurs morales ou idéalisantes. Cela suppose donc qu'il prenne une faute sur lui, aussi illusoire soit-elle.

L'autre option serait de faire porter la faute à autrui. Bien sûr certains sujets font objection à la culpabilité et imputent aux autres l'origine de tous leurs maux. La clinique nous enseigne qu'ils ne sont pas plus tranquilles que les premiers, et sont parfois même dévastés par la férocité qu'ils attribuent à l'Autre.

En fait, ce qui m'intrigue c'est que l'on choisisse si souvent et si volontiers de prendre la faute sur soi. Il y a parfois tant de complaisance à se dire coupable que l'on peut soupçonner le coupable de cacher une misère bien plus grande encore. D'ailleurs Freud l'avait remarqué : l'analysant se dit volontiers coupable, il veut bien être coupable... plutôt que honteux. Nuance importante : la culpabilité plutôt que la honte. La culpabilité serait-elle un voile pudique jeté sur l'inavouable ?

En tout cas il faut convenir qu'il est bien difficile d'échapper à la culpabilité. Elle est aussi bien dans ce qu'on aurait dû faire et que l'on n'a pas fait, que dans ce qu'on a fait et qu'on n'aurait pas dû faire. Aussi bien du côté de la réussite que de l'échec, du côté du manque que de la transgression. Dans ces conditions elle ne cède pas facilement aux arguments de la raison et elle peut conduire, bien sûr, à entreprendre une cure analytique.

Qu'un sujet vienne à se dire coupable, l'analyste ne l'invitera pas à s'en laver les mains, bien au contraire. La culpabilité est prise au sérieux par les psychanalystes. L'affect ne ment pas, si l'on se sent coupable c'est qu'on l'est. Cependant, se constate fréquemment que le sujet est aveugle quant à la cause de sa culpabilité. Il n'est pas coupable pour les raisons qu'il invoque. Ainsi n'y a-t-il pas de corrélation entre la culpabilité et la réalité des faits. On peut se sentir coupable d'un malheur qu'on n'a pas causé. C'est même le cortège habituel du malheur. Qu'il arrive un drame et aussitôt le sujet y met du sien en se sentant coupable.

Si Freud explique cela par le vœu inconscient du sujet, il faut en conclure que nous sommes coupables tant de nos actes que de nos pensées,



fussent-elles inconscientes. C'est d'ailleurs ce que montre le mythe d'Œdipe. On pourrait tenir Œdipe pour innocent des actes qu'il n'a pas désiré commettre, car enfin ce sont les dieux qui ont tout manigancé : le parricide et l'inceste. Œdipe a justement fui ceux qu'il tenait pour ses parents, il ne voulait surtout pas réaliser l'oracle. Le mythe d'Œdipe raconte comment on devient criminel par sentiment de culpabilité. C'est parce que Œdipe se sentait d'avance coupable qu'il a réalisé son destin tragique. La culpabilité a précédé la faute. Une fois le parricide réalisé et l'inceste consommé, s'en est-il pris à Apollon, s'est-il révolté contre le caprice d'un dieu obscur ? Non, il a pris la faute sur lui. Il s'est crevé les yeux. Réaction que l'on peut trouver insensée, disproportionnée, puisqu'il a tout fait pour éviter ces catastrophes.

Œdipe se tient pour coupable alors que la fatalité ou la malveillance des dieux aurait pu le dédouaner. Ce n'est pas lui qui s'écrit : « Mais je n'ai pas fait exprès ! », comme les enfants quand ils sont pris la main dans le sac. Mis devant la conséquence de ses actes, Œdipe ne distingue pas le désir de l'Autre du sien propre. Il est accomplissement de ce qui vient de l'Autre. Il se reconnaît là où sa volonté est abolie.

Ainsi, Freud prend sa leçon d'Œdipe et nous invite à prendre à notre compte des pensées inconscientes, des pensées que nous n'avons pas voulues. Il faut que quelque chose en soi réponde présent à ce qu'il y a de plus insu de soi. C'est le minimum requis pour faire une analyse, sans cet acte d'allégeance à l'inconscient on se tournera vers d'autres discours, d'autres praxis. On pourra, par exemple, se laver les mains – mais on ne s'adressera pas à un analyste.

Je poursuis ma réflexion à propos de la culpabilité et de cette position si commune qui consiste à s'y soumettre. On connaît le paradoxe qui a été noté par Freud : plus un sujet est vertueux et plus il se sent coupable. C'est toujours celui qui ne ferait pas de mal à une mouche qui se sent le plus coupable. On dit que lorsque Goebbels rentrait chez lui le soir, après une journée de travail consacrée à l'extermination des juifs, il prenait garde de ne pas réveiller ses canaris et enlevait ses bottes pour faire le moins de bruit possible. C'est donc un homme qui se pensait très raffiné qui a fait assassiner sans frémir des millions d'êtres humains.

Par ailleurs, on sait que le fait d'endosser le poids de la culpabilité n'empêche pas de recommencer ce qui a mis en tort. Il y aurait même un côté pousse au crime de la culpabilité. Ceux qui travaillent auprès d'enfants savent combien la punition peut être appelée par certains d'entre eux. Les

vieux enfants ne sont pas plus épargnés. Si on me châtie c'est donc que je suis coupable. C'est la sanction qui fonde la culpabilité.

Freud, dans les *Nouvelles conférences*, écrivait : « Il semble que ce facteur, le besoin de punition inconscient, participe à toute maladie névrotique. » Il est indéniable que certains sujets éprouvent la nécessité d'être en faute. D'aucuns s'emploient à être pris dans leur forfait là où d'autres consacrent leur temps à échouer dans leurs entreprises. Car bien sûr la culpabilité génère des conduites d'échec. On parle alors de complexe d'infériorité, de sentiment d'impuissance : toutes ces impasses sont filles de la culpabilité. Combien d'examens échoués par culpabilité, de décisions ajournées, de rendez-vous manqués, de sacrifices consentis ? On voit ainsi des sujets organiser toute leur existence dans une dimension masochiste. C'est qu'ils rabattent volontiers le défaut sur la faute. Défaut et faute ont d'ailleurs la même étymologie : le verbe roman *faltar*, qui signifie aussi bien « faillir » et « falloir ». Entre faillir et falloir, on a toute la gamme du surmoi. Les névrosés ne voient pas que le défaut est de structure, ils en font une faute qu'ils prennent à leur compte. Il faut donc qu'il y ait quelque chose à payer, qu'il y ait un livre des comptes.

Lacan le situe exactement au lieu de l'inconscient, il le dit explicitement dans la leçon du 14 janvier du séminaire *R.S.I.* : « Est-ce que l'inconscient a du comptable en lui ? Je ne dis pas quelque chose qu'on puisse compter, je dis s'il y a du comptable au sens du personnage que vous connaissez qui scribouille des chiffres. Est-ce qu'il y a du comptable dans l'inconscient ? C'est un fait évident que oui. Chaque inconscient n'est pas du comptable, c'est un comptable, et un comptable qui sait faire des additions ; naturellement la multiplication, il n'en est pas encore sûr, c'est même bien ça qui l'embarrasse. Mais pour ce qui est de compter les trucs, de compter les coups, je ne dirai pas qu'il sait y faire, il est extrêmement maladroit, mais il doit compter dans le genre de ces nœuds. C'est de là que provient le fameux "sentiment de culpabilité" dont vous avez probablement entendu parler. Le sentiment de culpabilité est quelque chose qui fait les comptes, qui fait les comptes et bien entendu ne s'y retrouve pas, ne s'y retrouve jamais. Il se perd dans ses comptes. »

Ainsi, le coupable a des comptes à régler, Freud l'a très bien montré avec l'observation de l'Homme aux rats. Le problème est qu'on ne sait pas ce qu'il y a à payer, auprès de qui il faudrait s'acquitter et de quelle faute. Y aurait-il quelque chose à avouer ? Mais on constate que plus que l'aveu, c'est l'impossibilité d'avouer qui rend malade. Plus que la dette, c'est l'impossibilité de payer qui tourmente. Les analysants peuvent bien avouer

tout ce qu'ils veulent, ils n'iront pas jusqu'à l'aveu impossible, il manquera toujours le dernier mot de cette affaire, le compte n'y est pas et n'y sera jamais. Le mal dont ils souffrent n'est pas le remords d'une faute réelle mais l'impossibilité à dire de quoi ils sont coupables. Ce sont les affres traversées par l'Homme aux rats qui se sent horriblement coupable mais s'embrouille dans la façon de dire sa faute et ne parvient pas à en venir à bout, quoi qu'il fasse et quoi qu'il dise.

Si la culpabilité est impossible à dire c'est qu'elle n'est pas qu'une représentation refoulée, elle est aussi mise en acte de la pulsion au service de la jouissance. Ainsi, la culpabilité est un concept analytique qui met en œuvre tant la représentation que la pulsion. Elle ne relève pas que du jugement, de l'attribution d'une faute, d'une erreur, d'un manquement, etc. Freud consacre une réflexion considérable à la pulsion de mort qui opère dans la culpabilité. Si on n'arrive pas à cerner la cause de la culpabilité c'est que la représentation signifiante est débordée par le pulsionnel. Ce n'est pas qu'on tienne à cette jouissance morbide, c'est qu'elle nous tient pour de bon. Ainsi, quand Freud parle du besoin de punition il n'y met pas un vœu du sujet, un désir de sujet. Si cela était un désir, nous serions dans une problématique perverse. Le besoin de punition n'est pas le désir. C'est une manifestation pulsionnelle et il y a un côté irréductible, indéracinable de la pulsion. La culpabilité est l'expression la plus féroce de la pulsion de mort.

Cet acharnement de la pulsion, nous le retrouvons dans d'autres affects comme la honte ou l'angoisse. D'ailleurs, on peut penser que la culpabilité entretient un rapport avec la honte et l'angoisse, que ce sont des affects connexes. Il y a là un ternaire. Pourrait-on interroger le potentiel borroméen de ces trois affects ? Pourrait-on voir comment la culpabilité se noue ou non à l'angoisse ou à la honte, et ce que ça change pour un sujet que les trois soient noués ou pas ? Je pense aux affinités de la culpabilité au symbolique, de la honte à l'imaginaire, de l'angoisse au réel. Il faudrait déplier tout ça et voir comment cela s'articule avec la clinique.

S'il y a un abord clinique de la culpabilité, on peut aussi aborder le versant éthique. Car n'est-ce pas la culpabilité qui fait signe de notre humanité ? Peut-on imaginer une civilisation nettoyée de toute culpabilité ? Freud fait tenir l'édifice de la civilisation sur la culpabilité. Le plus grand obstacle à la civilisation étant l'agressivité, son inhibition par le sentiment de culpabilité serait essentielle pour la survie de l'espèce humaine.


Mais alors faut-il – plutôt que de s'en débarrasser en se lavant les mains – assumer sa culpabilité ? Assumer sa culpabilité serait une façon de sortir de l'impasse en se hissant à la hauteur de la responsabilité. C'est


sans doute ce que le névrosé refuse jusqu'au bout. Ainsi la culpabilité pourrait-elle bien être un manquement éthique. Nous serions coupables, en quelque sorte, de nous sentir coupables ! C'est un comble...


Si la culpabilité nous réduit à l'impuissance, la responsabilité découle de la rencontre avec l'impossible, ce que nous appelons le réel. Le plus souvent nous ne sommes coupables de nul crime, nous sommes pourtant responsables de notre position face au réel. La culpabilité ressemble à une dérobade, un refus d'affronter notre solitude, notre condition d'exilés du réel. Passer de la culpabilité à la responsabilité, ce pourrait être une façon de dire ce qui change avec la cure analytique. Cela ne va pas sans séparation d'avec l'Autre. La cure analytique sépare de l'Autre bien qu'elle nous permette de nous lier aux autres. On reçoit de la cure le « don de solitude ». J'emprunte cette expression à un grand mathématicien récemment décédé, Alexander Grothendieck. Je la trouve d'une justesse remarquable pour son équivoque. Après une cure on se retrouve, sinon doué pour la solitude, doté de solitude, qu'on le veuille ou non. Le sujet est assigné à sa place de solitude où le silence seul lui revient du réel. Tant qu'il refuse cela, il pourra préférer les vociférations absurdes de la culpabilité.


*Mots-clés : culpabilité, faute, aveu, éthique.*


---

\*  Cet article reprend et développe une petite introduction aux interventions de Brigitte Breen, philosophe, et de Sidi Askofaré à la journée du 28 mars 2005 consacrée à la culpabilité, dans le cycle « Les désarrois de l'âme », à La Commande (64).

1.  J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre, septembre 1939-mars 1940*, Paris, Gallimard 1983, p. 168-169.

2.  Dans le *Huffington Post* :  
[http://www.huffingtonpost.fr/2014/02/14/laver-mains-culpabilite\\_n\\_4787007.html](http://www.huffingtonpost.fr/2014/02/14/laver-mains-culpabilite_n_4787007.html)

3.  <http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fnhum.2014.00097/abstract>

4.  Outre les références prises dans l'œuvre de Freud et de Lacan, je tiens à signaler l'intérêt que j'ai eu à lire : C. Soler, « Innocence paranoïaque et indignité mélancolique », dans *L'Inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Toulouse, PUM, 2002 ; J.-R. Freymann, *De la honte à la culpabilité*, Toulouse, Érès, 2010 ; J. Goldberg, *La Culpabilité*, Paris, PUF, 1985.

# IX<sup>E</sup> RENDEZ-VOUS DE L'INTERNATIONALE DES FORUMS

Medellín 2016

---

*Préludes*

Sonia Alberti

## Entre *Bindung* et *Entbindung* : le fil du discours

C'est dans les premiers séminaires de Lacan que l'on trouve le plus fréquemment les termes « liaisons et déliaisons », retenus comme titre pour le prochain Rendez-vous de l'IF-EPFCL, à Medellin. De ces premières occurrences, je commence par celles utilisées par Lacan pour définir ces termes, en suivant le Freud de l'« Au-delà du principe de plaisir », ainsi que celui d'*Inhibition, symptôme et angoisse*. Lacan les identifie alors à la *Bindung*, c'est-à-dire à la fusion des pulsions, et à l'*Entbindung*, la défusion de ces mêmes pulsions (explicitement citée dans les séminaires *Les Formations de l'inconscient* et *Le Transfert*). Ces références nous mènent directement au champ pulsionnel, l'un des quatre points cardinaux de la théorie et de la clinique, comme Lacan viendra à le soutenir dans son séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

L'appareil que Lacan propose dans ce séminaire comme prototype de la pulsion, une dynamo qui chatouille le ventre d'une jolie femme, m'est revenu quand, ayant eu le privilège de visiter l'exposition de Niki de Saint Phalle au Grand Palais à Paris en janvier 2015, j'ai pu l'identifier à son œuvre *Le Fil du discours*, une dynamo assez semblable à celle « à faire des chatouilles ». Cela m'a permis d'articuler le cœur de la question que je vise en ce moment, c'est-à-dire le passage de ce qui se lit chez Freud comme champ énergétique à ce que propose Lacan comme champ du discours.

L'articulation de la théorie pulsionnelle dans le séminaire sur l'éthique de la psychanalyse l'inscrit dans une historicité, voire dans l'articulation signifiante, dans ce qu'il est possible de mémoriser, en fonction de la force constante déterminante dans la conceptualisation freudienne de la pulsion, de remémorer selon les liaisons signifiantes, mais à partir de l'*ex nihilo*, qui, justement, ne concerne pas les liaisons, ni le savoir, ni ce qui est possible de mémoriser.

Dans le sens contraire à une visée utilitaire – celle qui s'organise dans « ce certain moment historique » (l'expression est de Lacan) dans lequel Freud a pu proposer la psychanalyse –, dans le sens contraire du discours

capitaliste et de tout domaine du sens qui est la forme extrême des liaisons – mortelles –, Lacan proposera l'éthique de la psychanalyse articulée à la pulsion de destruction dans la mesure où celle-ci vise à mettre en question tout ce qui existe, articulant la pulsion de destruction à la création à partir de rien. La psychanalyse proprement dite n'a aucune formule *a priori* qui nous permette de nous orienter dans une quelconque voie du Bien, dira encore Lacan dans son séminaire *Les non-dupes errent*, parce que cette voie n'existe plus.

Non pas que la psychanalyse n'ait pu approcher le discours capitaliste, comme le dénonçait Zinberg quand il essayait d'analyser les déviations des psychanalystes nord-américains au milieu des années 1960 (cf. *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*), déviations qui guettent toujours, de l'intérieur, y compris là où, par exemple, l'interprétation du symptôme peut mener à la fin de la psychanalyse (voir « La troisième »).

D'où l'importance du retour de Lacan à Freud, qui lui a permis d'observer, par exemple, que, même suspecte, la notion de pulsion de mort chez Freud a été fondamentale pour indiquer, dans ce « certain moment de l'histoire », qu'il y a un point radicalement problématique, infranchissable (cf. le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*). C'est à partir de ce point que, *ex nihilo*, les liaisons peuvent se faire...

La question clinique qui suscite les demandes d'analyse concerne les déliaisons quand le moi retire ses investissements des signifiants – en raison du refoulement de ceux-ci –, ce qui provoque le déplaisir. Si Freud fut le premier à le constater, Lacan le reprend dans son séminaire *L'Angoisse*. Mais cela ne doit pas être occasion de les *mau-dire* ! Ce sont les déliaisons qui permettent la création dans l'éternelle dialectique provoquée par la répétition, avec les liaisons possibles à partir du champ de la parole et du langage, et ce sont elles qui permettent le champ clinique.

Pour finir, il est crucial d'observer que ce n'est pas pour rien que, dans nombre de ces séminaires, Lacan privilégie l'emploi du terme « liaison » dans le contexte de la relation avec la mère : liaison primordiale qui mène l'*infans* à *lalangue*, dont l'utilité est seulement de jouissance – effet lié par les discours qui, dans la meilleure des hypothèses, visent la déliaison d'un terme, perte pour le sujet, celui qui en souffre les conséquences. C'est à partir de ces dernières que le psychanalyste peut faire valoir son acte, mettant le sujet à la place de l'autre, vers lequel il se dirige, dans le sens contraire, comme je disais, de tout discours qui le forclôt. Il n'y a pas de clinique psychanalytique hors cela.

Dans *Le Moment de conclure*, finalement, Lacan reprend l'importance de la coupure pour dissocier la liaison, visée toujours reprise tout au long de son enseignement pour faire valoir la castration comme fondement de la direction donnée par Freud depuis les temps primordiaux de sa découverte. C'est ce dont témoigne l'importance de ce titre pour notre prochain Rendez-vous : il n'y a de la psychanalyse que là où se soutient le binaire liaisons et déliaisons, binaire qui se situe parmi ceux étudiés au cours du séminaire *R.S.I.* de 1975.

Traduction : Sonia Alberti

Révision de la traduction : Claire Parada

*Mots-clés : ex nihilo, liaisons, pulsion, éthique et clinique.*



## Mario Binasco

### « Devant les impasses croissantes de notre civilisation »

Jacques Lacan en 1967 écrivait cette phrase assez énigmatique qui m'a toujours frappé : « C'est quand la psychanalyse aura rendu ses armes devant les impasses croissantes de notre civilisation (malaise que Freud en pressentait), que seront reprises par qui ? les indications de mes *Écrits* <sup>1</sup>. »

Énigmatique et frappante parce que posée à l'indicatif, bien qu'au futur antérieur, non pas au subjonctif hypothétique ; puis parce qu'elle affirmait des impasses, et croissantes, dans la civilisation, de nature à faire rendre ses armes à la psychanalyse (et je rappelle qu'il avait défini son école comme « bases d'opération contre [...] [le] malaise dans la civilisation <sup>2</sup> ») ; enfin, parce que paradoxalement il semble dire que c'est après cette reddition que « qui ? » – un sujet à venir, mais pas encore déterminé, en tout cas non défini comme analyste – pourra « reprendre » les indications de ses écrits.

Puisque l'analyse opère par une liaison, des impasses qui peuvent lui faire rendre ses armes devraient empêcher cette liaison d'opérer. A-t-on vu de l'analyse dans un camp de concentration, ou dans une situation semblable ? Voilà, s'ils existaient, des témoignages intéressants.

L'expérience de l'analyse, la cure, s'établit d'une liaison spéciale, double, liaison de liaison : une première, le transfert, et une deuxième, l'acte de l'analyste, torsion ou coupure – double opération de liaison, ou liaison qui comporte deux ou plusieurs moments.

Offre, demande : cette liaison s'établit sur un marché de « relations », c'est-à-dire de liens humains de parole ; on peut dire aussi que cette liaison crée un marché, le fait surgir, l'établit en même temps qu'une liaison.

Mais y a-t-il des conditions pour l'établissement de ce marché ? Et quel est le rapport avec le plus vaste marché qui reste désormais l'institution globalisée où circulent (où se lient ?) les humains ? Quel est le rapport avec le politique, réduit aujourd'hui à un adjectif, le « politiquement-correct » ? Une autre phrase (pour moi énigmatique) de Lacan semblait souhaiter « un

essai, digne de Lamennais, sur l'indifférence en matière de politique <sup>3</sup> » ; je ne sais pas si Lacan propose, dans ce texte, ce type d'indifférence, mais je crois en tout cas qu'elle est possible seulement si la politique reste indifférente à la psychanalyse : dès qu'elle commence à s'y intéresser, les conditions pour l'indifférence persistent-elles ?

Freud se considéra contraint à écrire *La Question de l'analyse profane* en 1926 à partir d'un activisme normatif de l'état autrichien républicain à propos de l'autorisation à exercer la psychanalyse. Dans cet essai <sup>4</sup> il réaffirme le caractère *sui generis* et *sui iuris* de la psychanalyse et de sa formation par rapport aux autres discours (médical, religieux), en souhaitant qu'elle puisse vivre dans l'espace social de ce qui est permis, donc ni défendu ni obligatoire.

Nous savons qu'en Amérique les analystes n'ont pas suivi ses conseils ; et que l'Allemagne en cours de nazification très rapide a connu la première tentative par un État de prendre en main la psychanalyse en la « traduisant » et en la dissolvant dans un ensemble de psychothérapies : voir l'histoire très instructive et intéressante pour son actualité de l'Institut Goering des psychothérapeutes allemands. Pour ne pas parler des analystes (juifs, mais pas seulement eux) surpris par l'initiative idéologico-administrative de l'État totalitaire.

Moi-même d'ailleurs, dans les pays de l'Est, j'ai eu l'occasion de connaître de près les effets de tarissement de la psychanalyse – exercice, formation, transmission – produits par le contexte idéologico-bureaucratique-économique de ces pays.

Dans ces trois cas, l'empêchement pour la psychanalyse procédait de différents types de négation et de limitation de la liberté dans les formes sociales sur lesquelles elle doit nécessairement s'appuyer pour subsister comme pratique : la prohibition de la libre profession, ou l'excès de réglementation de celle-ci et son peu d'autonomie, ou la négation de la liberté économique, ou d'association, ont toutes été des conditions qui l'ont fortement handicapée.

Il me semble incontestable que la psychanalyse nécessite en tout cas la liberté comme condition : la liberté justement d'instaurer cette liaison spéciale, cette liaison ou nœud entre offre-demande et demande-offre, qui – s'agissant d'un espace social – doit tenir compte de conditions en même temps extérieures (collectives) et intérieures (subjectives) : nous savons bien que ce sont les mêmes (ou du moins qu'elles sont liées), mais c'est pour souligner que l'espace d'autonomie, *sui iuris*, qui permet le discours analytique doit être établi et conquis « à l'intérieur » avant et même plus

qu'à l'extérieur. En fait, la régulation par l'état n'est jamais seulement économique, mais aussi idéologique, et je dirais même mentale. Ouvrir par son acte l'espace du discours analytique implique donc aussi une opération sur la mentalité.

Aujourd'hui, on peut observer que cette régulation est le fait de tous les États, avec le caractère totalitaire qu'a désormais pris l'administration bureaucratique, même dans les États qui veulent exporter la liberté. C'est justement cette régulation qui s'insinue dans l'économie du sujet et de ses liens en tant que champ d'une offre-demande que l'État ne veut plus laisser à l'initiative et à la responsabilité du sujet : à sa liberté d'initiative, essentielle dans l'offre-demande psychanalytique, sans laquelle on ne voit pas comment nous pourrions parler d'acte analytique ou d'expérience analytique, initiative de relation ou de lien – de discours donc –, indépendamment de la forme économique qu'elle peut prendre, qui ne peut tout de même pas être complètement quelconque et sans structure.

Comment se fait aujourd'hui l'entrée de l'État dans ce champ ? Par la régulation, par des normes économiques et surtout déontologiques qui pénalisent au départ cette initiative. Dans les dernières décennies, cela s'est fait en attaquant la connexion problématique entre psychanalyse et thérapie, en réglementant la psychothérapie et sa formation par des ordres professionnels. En Italie, le résultat est le suivant : sur le versant de la formation, dans la mesure où celle-ci s'appuie sur les écoles de psychothérapie et où la jurisprudence récente a assimilé la psychanalyse à la psychothérapie, les conditions institutionnelles et administratives de la formation de nombreux analystes sont aux mains de non-analystes dans l'ordre des psychologues ; sur le versant du contrôle individuel des praticiens, on a laissé s'établir un code déontologique générique et idéologique, qui ne permet pas de discerner les situations effectives de ses éventuelles transgressions, ce qui autorise donc les interprétations les plus arbitraires de la part de n'importe quelle bureaucratie judiciaire ou administrative. Bureaucratie de non-analystes sensibles aux sirènes du pouvoir de juger, et à l'occasion de suspendre, quelqu'un de la pratique, bureaucratie qui probablement considérerait inacceptables « éthiquement » la plupart des troubles « techniques » de Lacan – une fois qu'elle eut décidé l'inquisition et la poursuite de certains analystes. C'est que l'acte psychanalytique ne peut pas se passer du sujet mis en cause par sa cause, tandis que toute l'administration, soumise au discours universitaire et contaminée par le discours capitaliste (selon la proposition de Marc Strauss), collabore à le supprimer.

Dans ce cadre, le psychanalyste est d'emblée coupable. C'est ce qui pourrait l'aider à reprendre en main cliniquement, comme une question capitale de notre époque, la question du sentiment inconscient de culpabilité, de la faute inconsciente, du « besoin de punition » freudien. Spécialement dans une société ou une civilisation qui a aboli de fait la traçabilité subjective de la faute et de la responsabilité, et qui construit son administration et ses lois autour d'une conception des droits qui procède de l'axiome selon lequel le réel est en tant que tel injuste (qu'il s'agisse du corps, du sexe, de l'Autre, etc.) et qui fait donc des « nouveaux » droits une espèce de dédommagement consolatoire délirant, une véritable « thérapie de réparation » de la condition d'injustice foncière que sont la division du sujet, et plus encore son statut réel ou son rapport au réel. Ce refus social et symbolique de toute destitution subjective peut arriver au négationnisme de ce à quoi le sujet se trouve réduit dans la contamination par le discours capitaliste des autres discours.

Je me souviens encore d'avoir entendu il y a quinze ans le chef d'une association mondiale de psychanalyse se plaindre parce qu'on ne suivait pas assez ses suggestions de prendre parti pour la reconnaissance sociale des unions homosexuelles, suggestions qu'il disait fondées en doctrine (analytique) : la pratique, disait-il, nous montre des liaisons authentiques entre ces sujets. Les psychanalystes devraient donc s'autoriser à fournir à l'État des certificats d'authenticité des liaisons amoureuses et affectives ? Après avoir revendiqué la portée critique et subversive de l'analyse, et après des décennies passées à critiquer les analystes américains pour leur insistance à idéaliser l'amour authentique ? Ici, le problème, ce ne sont pas ces unions, qui ne regardent pas l'analyste en tant que tel, et qui sont seulement la vague et la vogue choisies par des pouvoirs qui mènent les danses de la globalisation anthropologique capitaliste ; le problème réside dans l'agressive, féroce, totalitaire politique de suppression du sujet qui accompagne cette vague/vogue ; dans l'exigence de faire taire toute perplexité et même toute complexité ou division ; finalement, dans l'interdit social, culturel et scientifique de prendre en compte tout phénomène réel qui s'écarte ou seulement distrait de la propagande (notez l'impuissance totale à traiter la question que pose l'État islamique, pourtant en contradiction patente avec le discours des droits).

Comment pouvons-nous penser que ce type de politique, qui infiltre et contamine toute aire de notre vie, soit compatible avec la pratique d'une liaison sociale qui instaure et protège la règle de dire n'importe quoi ?

Les analystes américains aussi croyaient bien faire pour la psychanalyse en ignorant la recommandation de Freud exprimée dans *La Question de l'analyse profane* de ne pas laisser l'analyse aux mains des médecins et en suivant celle qui leur semblait la plus sensée, qui allait dans le sens du poil de la société américaine et qui semblait garantir à la psychanalyse le plus de confort et d'épanouissement. En 1967, Lacan a déclaré son échec à « dénouer l'arrêt de la pensée psychanalytique <sup>5</sup> ».

Un discours donc qui se trouverait à réhabiliter le sujet *via* la castration – comme le discours analytique – est bien à contre-pente de tout ce rejet suppressif du sujet dans les différentes formes qui dérivent de la contamination des discours par le discours capitaliste. Comment déjouer les anticorps de la civilisation qui s'opposent à la proposition d'une liaison ou d'un lien qui permette de bien dire et de prendre en compte la castration ?

Un tel rejet ne devrait-il pas donner lieu à quelques retours qui soient malédiction, dans le champ du réel ? Le réel de la clinique, j'entends : pour peu que les sujets se prêtent à ce rejet de l'inconscient qui leur est proposé, voire imposé, on devrait remarquer soit des retours maniaques (*Télévision*) – qui sont cependant prévus et inscrits dans les caractéristiques de la mentalité de consommation, maniaque justement –, soit des « retours » (à évaluer cliniquement) plutôt mélancoliques ou dépressifs. Ces derniers correspondent à ce à quoi le sujet se sent socialement réduit, à un reste non recyclable, à une charogne, comme le suggère Marc Strauss <sup>6</sup> : une charogne qui donc mérite la torture à quoi on le soumet, ou qui mérite d'être « nettoyé » de la nature dont il est la pollution, comme dans un écologisme extrême. Chose délicate, puisque la singularité du sujet autour de laquelle s'opère l'analyse est elle-même au fond non recyclable.

Les médias et les bureaucraties judiciaires ne font qu'accuser le sujet à tous les niveaux : d'exister, de penser, de désirer, d'avoir un inconscient, d'avoir une position qui ne se réduit pas à la valeur instrumentale à laquelle le réduit le discours courant. Si, a dit Lacan, le fait de Freud d'attribuer à chacun un inconscient a été « un fait de charité incroyable <sup>7</sup> », un analyste peut-il procéder différemment ? Comment pourrait-il autrement découvrir un désabonnement éventuel à l'inconscient quand il le rencontre ?

Et, pour peu que le discours dominant propose à la mentalité son politiquement-correct comme modèle de lâcheté généralisée, là aussi ne devrait-on pas s'attendre à des contrecoups, par l'identification coupable à la réalité actuelle qui fait céder sur son désir ? (Névroses donc qui pourraient être en même temps actuelles et de défense, pour reprendre une ancienne distinction freudienne <sup>8</sup> ?) Là encore il n'est pas inutile de rappeler que









la notion de politiquement-correct remonte à l'entre-deux-guerres, et que le premier arrêt d'Hitler chancelier imposa des méthodes « humanitaires » pour cuisiner les langoustes. C'est nous les humains qui sommes cloués à notre être de charogne et à notre méchanceté.

La psychanalyse offre là un tout autre mode de « recyclage », qui cependant doit faire attention dès le début au registre du sentiment inconscient de culpabilité corrélatif à la production capitaliste du manque à jouir : où l'impossible du sujet nié revient dans une culpabilité *a priori*, qui est loin d'être seulement même reconnue. Nous sommes coupables si nous ne nous accordons pas avec le discours des autres, et si nous nous accordons cela fait de nous des coupables : convergence du surmoi de Freud et de celui de Lacan. Leurs traits se devinent, me semble-t-il, dans le politiquement-correct comme participant de la version actuelle du surmoi.

Traduction : Mario Binasco

Révision de la traduction : Cathy Barnier

*Mots-clés : offre d'analyse, demande d'analyse, politiquement-correct, capitalisme, bureaucratie, liberté, surmoi.*

- 
1.  J. Lacan, « La psychanalyse. Raison d'un échec », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 349.
  2.  J. Lacan, « Acte de fondation », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 238.
  3.  J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 858.
  4.  S. Freud, *La Question de l'analyse profane*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012.
  5.  J. Lacan, « La psychanalyse. Raison d'un échec », art. cit., p. 349.
  6.  M. Strauss, « Un discours sans semblant », *Mensuel*, n° 93, Paris, EPFCL, janvier 2015.
  7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 90.
  8.  Cf. la conférence de Sidi Askofaré à Milan le 7 mars 2015, inédite.

## Ana Canedo

### Dans la texture du temps

« Dire a quelque chose à faire avec le temps.  
L'absence de temps – c'est une chose qu'on  
rêve – c'est ce qu'on appelle "l'éternité". Et ce  
rêve consiste à imaginer qu'on se réveille [...]. »

J. Lacan <sup>1</sup>

En tenant compte des avancées de la technologie, il semblerait que la fragilité des liens humains serait affectée par la problématique du temps. L'immédiateté des offres du marché produit avec rapidité des images sans substance projetées partout, avec la proposition d'un tous égaux dans sa jouissance et en même temps. La distinction entre le corps singulier et l'image s'efface dans l'écran de la nommée *vidéoréalité*. Contrairement à l'éthique des discours qui ordonne et délimite la relation entre les sujets, les effets se traduisent par une banalisation du temps qui devient un objet en plus à avoir ou à contrôler. Au lieu du manque – clé du désir –, la profusion des plus-de-jouir laisse le sujet dans l'insatisfaction, en quête d'un savoir généralisable où abonderait ce que l'on est amené à appeler la « transparence de l'évident <sup>2</sup> ». De la même façon qu'il existait dans les années 1970, comme l'avait proposé Michel Foucault avec son panoptique, une vigilance basée sur un regard unique qui voit tout, il existerait maintenant un regard pluridimensionnel et fragmenté de la réalité.

Dans un effort vain de supprimer le registre de l'inconnaissable – quelque chose reste toujours dans l'ombre –, on tenterait d'ignorer la « négativité créative » d'où s'ordonnent les relations avec l'autre dans chaque discours. Dans la mesure où l'homme est incomplet, il existe un trou dans l'être qui ne peut jamais être colmaté, ce qui ne cesse pas d'être lié à sa relation au temps : quand nous disons *non* à ce que nous avons *déjà*, pour aspirer à ce que nous n'avons pas encore.

Nous commençons à trouver les conséquences de la dégradation de la vie amoureuse dans sa relation au temps, qui prennent au piège le névrosé

dans le « trop tôt » ou le « trop tard » signalé par Freud, dans l'attente d'une fausse issue qui lui permettrait d'échapper à la lassitude crainte. La solitude de l'enfermement narcissique s'ajoute à la passivité subjective et à la pauvreté libidinale dans le lien avec les objets, dans la perspective d'atteindre une jouissance complète qui conduirait à l'amour.

Mais la psychanalyse démontre que les paradoxes de l'amour et du désir n'ont eu de cesse d'interroger les êtres humains depuis les débuts de la culture. Si la rencontre des amants est de l'ordre de l'imprévisible, tout comme le regard de Béatrice qui captiva Dante, qu'est-ce qui fait que le partenaire soit celui-là et pas un autre, contrariant l'image idéale que l'on supposait désirer ? Les élucubrations de la raison n'arrivent pas à expliquer la condition de l'amour, *Liebsbedingung* freudienne, trait particulier dans l'inconscient qui oriente les élections. Pas davantage le brillant agalmatique permettant à la libido sexuelle d'investir un objet, toujours partiel selon l'enseignement de Lacan.

L'amour se joint au désir, tentant de saisir l'instant de séduction avec un autre être humain en tant que demande de présence réclamant à la fois union et réciprocité. L'amour demande de l'amour, rééditant des scénarios dont la caducité ne le diminue pas mais, au contraire, accentue son attrait, comme le disait Freud en se référant au « périssable ». C'est alors la dimension du manque qui donne des ailes aux paroles, tissant un sens nouveau au bord du trou de la castration : l'insuffisance du langage pour aborder le réel, l'impossibilité du don de l'objet qui creuse l'inexistence de l'Autre, le deuil du périssable qui cause notre désir marqué d'emblée par la mort.

Nous observons que les échecs de la vie amoureuse augmentent la douleur d'exister pour certaines femmes qui consultent, embarrassées de la profusion d'un savoir préétabli où tout est tenté d'être analysé à la surface des faits.

Si, comme on le dit, l'analyse est une cure par la parole – amour de transfert au savoir –, c'est parce que le traitement de l'objet *a* se soutient de la discontinuité des dits ainsi que « du temps pour comprendre » qui tempère l'exigence immédiate de la pulsion encapsulée dans le symptôme. Dans une direction inverse au tout-sens, la fonction de coupure de l'interprétation dans l'analyse atteint la particularité de l'inconscient, saisissant au vol un nouveau savoir sur le manque, où quelque chose peut se dire « sans qu'aucun sujet le sache <sup>3</sup> ».

Lacan se réfère à la fonction du désir de l'analyste comme à un « rasoir à double tranchant », avec la chute, à la fin, du sujet supposé savoir priviliégiant le dire qui touche au réel, effets d'écriture qu'aspire « le moment de conclure », vidant de substance et de sens la relation transférentielle.



C'est la fonction de l'objet que Lacan nous enseigne dans « Radiophonie » lorsqu'il dit : « Faut le temps de se faire à être <sup>4</sup> », le temps qu'il « faut » est la constatation que le temps pour se faire à être se fait avec le manque, que le manque est son étoffe.






Nous vérifions que le parcours d'une analyse promet la possibilité de mettre un terme à l'amour de transfert grâce à la destitution subjective en tant que gain d'être, savoir sur le manque. Le sujet serait-il alors mieux préparé pour aborder les thèmes de l'amour dans le couple ? Colette Soler signalait que, de par sa relation avec le plus intime du sujet, l'amour dépend de la contingence de la rencontre non programmée, et l'analyse n'aspire pas à solutionner l'énigme du « non-rapport » dans le couple sexuel qui est de l'ordre du réel. Mais, en même temps, l'analyse pourrait avoir ses effets pour créer ses conditions de possibilité <sup>5</sup>.

Si nous savons que la jouissance est quelque chose de singulier, privatif à chacun, et qu'elle ne fait pas lien à l'Autre, qu'est-ce qui permettrait alors le lien entre la jouissance, qui se suffit à elle-même, et la relation à la parole, au discours, que suppose l'amour, si ce n'est à travers le nouage du dire au désir ?

Lors du parcours d'une analyse, le sujet a pu apprendre que ce qui cause le désir est son enveloppe de vide et la responsabilité de ses élections. Face au manque de garantie de l'Autre, il s'agirait de renouveler le pari qu'en réalité c'est « ce qui réveille » et nous ramène à notre condition de sujets concernés par le temps, en sachant que les effets ne se reconnaissent seulement qu'*a posteriori* et que ce qui a été réussi ne sera jamais ce qu'on attend.

Traduction : Isabelle Cholloux

*Mots-clés : temps du sujet, manque, lien social.*

- 
1.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.
  2.  C. Han Byung, *La Sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder Editorial, 2013 (« La Société de la transparence », non paru en français).
  3.  J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 336.
  4.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 426.
  5.  C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 185.

## LECTURE

---

## Martine Menès

### À propos de *Lacan, lecteur de Joyce, de Colette Soler* \*

D'abord la surprise d'un plaisir imprévu de lecture. Le style de l'auteur, son art de la transmission rendent le lecteur moins bête. Et lui donnent envie de poursuivre.

Pourtant Lacan comme Joyce n'ont pas la réputation d'être lisibles au premier chef. Mais à suivre Colette Soler, qui lit l'un lisant l'autre, il n'y a plus qu'à saisir les fils qu'elle détricote pour cheminer, avec ce que Lacan a appris de Joyce, vers les ouvertures cliniques que l'analyse du savoir-faire singulier de l'écrivain a confortées dans le renouvellement de l'expérience analytique du psychanalyste.

Que nous apprend à son tour Colette Soler ?

Lacan s'est intéressé à Joyce à cause de son usage singulier de la langue, son « art du dire » qui résonne avec *lalangue* de l'inconscient, celle qui est hors sens, pâle chiffage intime au sujet du réel. Joyce est l'exemple qu'il fallait à Lacan pour étayer ses thèses au-delà de l'Œdipe, installer une nosographie exclusivement psychanalytique révisant les catégories structurales de névrose à psychose, pour dégager la psychanalyse de ses préjugés familialistes.

Ce livre trace ce parcours, donne les clés pour le lire, et pour en tirer sa portée clinique dans la direction des cures.

D'abord d'emblée par des éclaircissements sur les ponts entre symptôme, *sinthome* et suppléance. Tous les lecteurs de Lacan ont approché sa trouvaille du *sinthome*, mais ici l'on trouve sa définition claire, et les conséquences sur l'évolution de la théorie, restituant la fonction du père autrement que par la fiction œdipienne : le père est symptôme, et il y a une fonction père du *sinthome*. Le dire fait père, père du nom. C'est ce qui intéresse Lacan dans, et au-delà de, l'écriture de Joyce, sa création d'un

dire qui connecte les instances symbolique et réelle avec l'imaginaire là où il aurait pu voguer librement.

La suite de l'ouvrage développe la fonction du langage, en reprenant le trajet opéré par Lacan de l'« Instance de la lettre... » à la lettre hors sens, l'instance du chiffre ; et côté littérature par Joyce de *Portrait de l'artiste à Finnegans Wake*, où l'écrivain qu'il est devenu écrit à partir de *lalangue*.


L'efficace structurant de ce savoir-faire est largement démontré, avec les conséquences donc sur l'approche des effets de la forclusion. Le chapitre intitulé « Symptômes » commence à l'explicitier avec la topologie des nœuds borroméens et démontre comment la solution joycienne tout à fait étrangère à la solution œdipienne n'en est pas moins un nouage solide. Le chapitre bien nommé « L'art du borroméen » écrit la solution originale de ce sujet trois fois sans : sans corps, sans inconscient, sans femme, mais avec un *ego*. Et pose la question des conditions pour qu'un tel art devienne borroméen.

Colette Soler alors en dégage l'efficient : le dire de Joyce génère l'énigme, qui loin d'être muette produit le comble du sens et met en valeur la dimension de semblant du signifiant.

« L'art-dieure », équivoque où s'entend l'articulation de l'art, du dire et du créateur, évoque l'art de Joyce, qui a pu se faire son nom d'énigme dans un monde qui l'a entériné, reconnu. Et de ce fait Joyce illustre comment l'on peut se passer du père à condition de se servir de la fonction du père, thèse essentielle selon Colette Soler du séminaire de Lacan *Le Sinthome*, consacré à sa lecture de Joyce.

Si Joyce avec Lacan va au-delà de l'Œdipe, Colette Soler continue à élaborer, non sans Lacan, et à inviter les psychanalystes à en faire autant pour que la psychanalyse reste lettre vive.

---

\*  C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce*, Paris, PUF, 2015.

---

# Bulletin d'abonnement

## au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

---

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

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

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

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

### Vente des *Mensuels* papier à l'unité

- ☐ Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €
- ☐ Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €
- ☐ Prix spécial pour 5 numéros : 25 €
- ☐ Numéros spéciaux : 8 €
  - n° 12 - Politique et santé mentale
  - n° 15 - L'adolescence
  - n° 16 - La passe
  - n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation
  - n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse
  - n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

### **Frais de port en sus :**

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

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

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