

# sommaire du n° 147, janvier 2021

## ■ Ouverture

Ouverture à quatre voix 3

## ■ Séminaires Champ lacanien

### « Ce qui nous tombe dessus »

#### *Premiers événements de corps*

Jean-Pierre Drapier, Petite introduction au séminaire 5

Lina Velez, Le symptôme comme événement de corps 7

Brigitte Hatat, Ce qui s'en dit, ce qui s'en écrit 12

Marc Strauss, Premiers ? 18

### « Inégalités »

Gaël Giraud, Les incidences politiques sur l'économie...  
libidinale (2<sup>e</sup> partie) 25

### « Que reste-t-il de la névrose en psychanalyse ? »

Michel Bousseyrroux, Père, mère et pouésie  
Se passer du *Papaoutai* 35

## ■ D'un pôle à l'autre

Giselle Biasotto-Motte, Les entretiens préliminaires 46

Alfred Rauber, Faut le temps... pour l'urgence 52

## ■ Et entre-temps...

Bernard Nominé, La valeur de la vie 63

Colette Soler, L'ennemi 68

## ■ Arts et psychanalyse

Anne Meunier, Quand le rideau se lève 76

## ■ Hommage

Moustapha Safouan, L'élaboration du concept de l'objet *a*  
à travers l'histoire des théories psychanalytiques 80

## ■ Fragments

Jacques Lacan, « La troisième » 93

Directrice de la publication

**Patricia Zarowsky**

Responsable de la rédaction

**Nadine Cordova**

Comité éditorial

**Giselle Biasotto-Motte**

**Isabelle Boudin**

**Brigitte Bovagnet**

**Anne-Marie Combres**

**Nathalie Dollez**

**Alexandre Faure**

**Laure Hermand-Schebat**

**Emmanuelle Moreau**

**Pierre Perez**

**Florence Signon**

**Christine Silbermann**

**Louis-Marie Tinthoin**

Maquette

**Jérôme Laffay et Céline Delatouche**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## Ouverture à quatre voix

*Nous sommes heureuses d'ouvrir, chères lectrices et chers lecteurs, le 147<sup>e</sup> numéro du Mensuel. Nous tenons à remercier la précédente responsable, Claire Duguet, pour le travail soutenu qu'elle a réalisé avec son comité éditorial, et pour la transmission qu'elle nous a faite durant l'année qui vient de s'écouler. Nous avons ensemble décidé de réaliser un « tuilage », comme on le dit d'une technique de chant, avec notamment le séminaire Champ lacanien de l'année dernière sur « Inégalités ». Il nous tenait à cœur de faire ce pont au moment de la permutation.*

*Le Mensuel est plus qu'un témoignage du travail de notre communauté, il reflète les échanges qui ont lieu entre ses membres, et là où en sont les élaborations. Les publications sont à cet égard une partition, un instrument de travail pour penser la psychanalyse et donner corps au Champ lacanien et à son École. Cela ne pourrait pas se faire sans la présence de nos collègues qui ont accepté avec beaucoup d'enthousiasme de faire partie de la nouvelle équipe éditoriale.*

*Au moment même où nous vous écrivons, le thème du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus » est en pleine résonance avec l'actualité. Et lorsque ce Mensuel de janvier vous parviendra, en cette période où les rencontres sont difficiles, nous espérons qu'il transmettra notre désir de poursuivre ensemble cette partition à plusieurs voix, dans la voie du champ qui nous réunit.*

*Nous vous adressons nos meilleurs vœux pour 2021.*

*Le bureau de l'EPFCL-France 2021-2022*

## SÉMINAIRES CHAMP LACANIEN

---

*Ce qui nous tombe dessus*

*Inégalités*

*Que reste-t-il de la névrose  
en psychanalyse ?*

## Ce qui nous tombe dessus

Jean-Pierre Drapier

### Petite introduction au séminaire \*

Il me revient donc d'ouvrir le séminaire du Champ lacanien de cette année particulière. Mais auparavant, dans le fil de ce syntagme Champ lacanien, je voudrais évoquer la disparition de deux vieux compagnons de Lacan, figures de la troisième génération des psychanalystes français : Moustapha Safouan et Christian Simatos.

Moustapha Safouan, fidèle à l'enseignement de Lacan mais sans psittacisme, est né en Égypte et a traduit en arabe *L'Interprétation des rêves* de Freud mais aussi la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Il a formé de nombreux psychanalystes en France et contribué à tracer un sillon original dans l'orientation lacanienne.

Christian Simatos fait aussi partie de l'histoire de la psychanalyse : il fut secrétaire de l'École freudienne de Paris, première école fondée par Lacan. Devenu membre d'honneur d'Espace analytique, il a animé jusqu'au bout un séminaire clinique.

Le titre de notre séminaire, « Ce qui nous tombe dessus », bien sûr évoque pour tous la Covid, le terrorisme et le trumpisme, qui font, chacun à leur manière, courir des risques planétaires, bref, évoque la trame des angoisses contemporaines. Celle-ci fait de chacun un traumatisé en générant un désarroi qui n'est plus régulé par un Autre tenant le choc, que ce soit Dieu qui est mort, le Roi décapité ou le Grand Timonier converti au capitalisme.

« Ce qui nous tombe dessus » est en même temps quasiment la définition étymologique du symptôme : du grec *sum* et *toma*, ce qui tombe avec, à rapprocher du latin *ac cedere* qui a le même sens et qui a donné accident. Mais ces accidents de la vie qui nous tombent dessus, pour qu'ils fassent trauma avant d'être symptômes, il y faut quelques petits préalables rappelés par l'argument de notre séminaire :

– pour Freud, il y a d'abord un événement originel, toujours d'origine sexuelle, mais qui ne prend sa valeur de trauma que dans l'après-coup, les

deux temps se caractérisant par un débordement pulsionnel qui met en échec les pare-excitations ;

– pour Lacan, le trauma originel est dans le langage du fait des trous entre les dits, qui auront diverses occurrences : trous du corps, trous de l'objet perdu, trou dans le réel de la jouissance. Ces *troumatismes* seront masqués par la signification phallique dans la névrose et le délire dans la psychose.

Cela fait que chaque rencontre traumatique est la réaction singulière à partir du trauma propre à chaque sujet, mais qui a toujours à voir avec une rencontre de la jouissance du corps.

Ce séminaire aura huit séances, allant logiquement des « premiers événements de corps », ce soir, à l'après-analyse, à ce qui ne cesse pas de tomber mais est passé par les voies du signifiant, à notre dernière séance le 10 juin. Et ce en passant par différentes occurrences de rencontres, les bonnes et les mauvaises, celles réservées par les surprises de l'inconscient, la rencontre des corps ou la chute des idéaux, en février, avec une invitée que j'attends avec le plus vif intérêt : Mazarine Pinget.

---

\* Intervention à la séance « Premiers événements de corps » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », par visioconférence, à Paris le 12 novembre 2020.

## Ce qui nous tombe dessus

Lina Velez

### Le symptôme comme événement de corps \*

Qu'est-ce qu'un événement de corps ? Pouvons-nous situer « l'événement de corps » dans la série des nouveaux concepts introduits par le renversement de perspective du séminaire *Encore*, où le signifiant a des effets de jouissance et non plus seulement de mortification ?

La psychanalyse se confronte à ce que Lacan nomme, vers la fin de son enseignement, « l'événement de corps <sup>1</sup> ». L'événement n'est pas de l'Autre, ce n'est pas la rencontre manquée avec l'Autre. C'est quelque chose qui advient dans la temporalité. Il y a de la jouissance du corps qui n'est pas fabriquée par le discours, elle est réelle. L'événement de corps est un point de réel qui fait symptôme.

Qu'est-ce qui évolue entre la définition du symptôme comme « inscription dans le corps » et ensuite celle comme « événement de corps » ? Le cheminement de Lacan part du symptôme en tant que formation de l'inconscient, déchiffrable, et qui révèle le désir de l'inconscient, pour aboutir au symptôme « événement de corps » qui relève quant à lui du registre de la jouissance.

Avant de parler du symptôme comme événement de corps, il nous semble nécessaire d'évoquer quelques considérations concernant le corps et la jouissance. La définition du sujet à partir de la chaîne signifiante pose la question de la place du corps et du nouage entre les deux. Lacan a passé de longues années à élaborer l'ordre du langage avec ce qui reste de jouissance, externalisée sur les bords du corps, le corps étant alors désert de jouissance. Dans le séminaire *Encore*, il introduit ce qu'il appelle « la substance jouissante <sup>2</sup> » ; celle-ci est à mettre en opposition avec le sujet, effet du signifiant. Cette expression peut s'associer à une autre affirmation de Lacan commentée par Colette Soler : « Pour jouir il faut un corps », « il ne s'agit pas du corps de l'image, il s'agit du corps substantiel qui est finalement ici posé comme la condition de la jouissance, même si cette condition n'est pas

suffisante <sup>3</sup> ». Nous remarquons un autre usage du terme de corps : il y a une série qui commence par le vivant, et quand ce vivant est entré dans le langage, c'est à partir du corps mortifié que se pose la question de ce qui reste comme substance jouissante. Ici, le corps symptôme serait-il le corps habité par la substance jouissante ? Lacan a longtemps disjoint langage et corps, mais à partir du séminaire *Encore* et de « Radiophonie <sup>4</sup> », bien qu'il introduise la conjonction de ces deux termes, il maintient l'idée que le symbolique détermine le corps. Plus le sujet consent à entrer dans le langage, plus il s'extrait de la jouissance du vivant. Lacan ne récuse pas cette conception mais la complexifie. Le signifiant est rapporté à la jouissance, « c'est la cause matérielle <sup>5</sup> » de la jouissance, sans lui aucun moyen d'aborder cette dernière. En affirmant que le signifiant est moyen de jouissance, Lacan cesse de disjointre signifiant et jouissance. Ainsi, le sujet pâtit du signifiant qui véhicule la jouissance. Ne plus concevoir la dissociation entre signifiant et jouissance nous amène à l'idée que c'est la jouissance qui est véhiculée par le signifiant. Cela a des conséquences dans la conception du sujet et du trauma que Lacan développe. Le trauma devient symptôme *via* le signifiant qui détermine la marque de jouissance dans le corps. En laissant une trace, le signifiant localise la jouissance et la condense. Le signifiant commémore la jouissance dans la *fixion* du symptôme, le trauma concerne l'actualisation d'une scène ancienne avec la jouissance qui s'y associe. Cette conception nous introduit à une autre définition du symptôme comme « événement de corps ».

Le symptôme comme événement de corps est une définition que nous trouvons dans un écrit de Lacan des années soixante-dix, « Joyce le Symptôme » : « Laissons le symptôme à ce qu'il est : un événement de corps, lié à ce que : l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a. Ça se chante à l'occasion et Joyce ne s'en prive pas <sup>6</sup>. » La formulation du symptôme comme événement de corps implique toujours la question de la jouissance, du fait que l'on jouit parce que l'on a un corps, et la jouissance comme telle est un événement de corps. « Avoir un corps » prend sa valeur à partir de la différence avec « être un corps ». La jouissance suppose le corps, un corps vivant qui n'est pas du registre de l'image spéculaire, mais qui se définit comme « ce qui se jouit », non pas d'une jouissance naturelle, mais par le truchement de la langue. Le symptôme événement de corps c'est la jouissance ; elle est événement parce qu'elle s'est fixée au cours d'une expérience précoce et se réitère dans l'événement. Être traumatisé par l'Autre ou par le réel du corps, ce n'est pas du même ordre. Il peut s'agir de l'épouvante devant la jouissance énigmatique de l'Autre dans le premier cas, ou de la détresse face à un réel inéluctable dans le second. Cette définition de

l'événement de corps souligne des événements qui ont laissé des traces dans le corps et qui y font symptôme. La partie du corps prise par le signifiant constitutif du symptôme ne cesse de rappeler qu'il est devenu le lieu désigné d'une jouissance. Ainsi, la scène traumatique s'inscrit dans le corps et s'implique dans le symptôme.

Les premiers événements de corps se constituent à partir des premières expériences de jouissance du corps qui se fixent à un âge très précoce, comme par exemple la rencontre du petit Hans avec sa propre érection, son premier jouir. Le terme freudien d'autoérotisme, fondé sur le fait que l'enfant découvre d'abord la réalité sexuelle sur son propre corps, est critiqué par Lacan. Ce premier jouir n'a rien d'autoérotique, cette première rencontre est tout ce qu'il y a de plus hétéro. Le petit Hans se dit : « Mais qu'est-ce que c'est que ça <sup>7</sup>. » Et il va « l'incarner dans des objets tout ce qu'il y a de plus externes, à savoir dans ce cheval qui piaffe, qui rue, qui se renverse, qui tombe par terre. [...]. Son symptôme, c'est l'expression, la signification de ce rejet. Ce rejet ne mérite pas du tout d'être épinglé de l'autoérotisme, sous ce seul prétexte qu'après tout ce *Wiwimacher*, il l'a, accroché quelque part au bas de son ventre. La jouissance qui est résultée de ce *Wiwimacher* lui est étrangère, au point d'être au principe de sa phobie <sup>8</sup> ». Il arrive quelque chose au petit Hans qui n'est pas inventé et qui se manifeste sans la participation du sujet. L'érection de l'organe est un événement de corps, un premier jouir qui s'impose.

Ces premiers événements sont issus des mots et des expériences qui se déposent et laissent une trace dans le corps. Ce sont des rencontres contingentes. Ces traces sont considérées comme des événements de jouissance corporelle. Cela nous renvoie à la question du trauma. Dans l'inconscient, c'est le traumatisme sexuel qui fait le sujet de l'inconscient, celui-ci est découvert à partir des symptômes que sont les événements de corps. Pouvons-nous parler de deux aspects dans le traumatisme ? Le coup de réel, là le sujet n'est pas impliqué, ça lui tombe dessus ! Les séquelles qui font suite à cette rencontre ont des résonances différentes selon les sujets, le fantasme et la lecture que ces sujets font de l'événement réel.

Les premiers événements de corps posent la question de savoir comment se fixe le mode de jouir de chaque sujet. « Il y a des objets à jouir qui peuvent varier dans la vie, mais la modalité propre de jouir du corps ça se fixe dans la petite enfance <sup>9</sup> », et conserve ensuite la même forme. Cela veut dire que la jouissance du corps n'est pas déterminée par l'Autre du langage, c'est une contingence ! Un événement de corps ne vient pas du fait de

l'Autre qui parle. Lacan a maintenu la consistance imaginaire du corps, mais l'événement de jouissance n'est pas imaginaire.

Dans le cas Emma que Freud évoque dans l'« Esquisse <sup>10</sup> », il y a l'énigme de l'effet du souvenir inconscient d'une expérience infantile de jouissance qui a effrayé Emma, et a laissé une trace. Freud l'aborde à partir du fameux proton pseudos hystérique. Le premier mensonge inconscient est le symptôme, il constitue la réponse du petit sujet à la suite de la rencontre avec cette première expérience de jouissance. Ce premier émoi sexuel engendre un signifiant qui devient symptôme : Emma a peur de se rendre dans les magasins. Elle fait remonter l'origine de cette peur à un souvenir de son adolescence. À l'âge de 13 ans, elle entre dans une boutique et s'aperçoit que les deux vendeurs se mettent à rire. Prise de panique, elle sort précipitamment. Elle garde deux idées de cette scène : les deux hommes se moquaient de ses vêtements, et l'un des deux l'avait attirée sexuellement. L'analyse va mettre en lumière un autre souvenir. À 8 ans, elle était allée deux fois chez l'épicier. La première fois, l'épicier avait porté la main à travers son vêtement sur ses organes génitaux. Malgré cela, elle y était retournée et se l'était reproché ensuite. Quel est le lien entre les deux souvenirs ? Le rire des commis lui a rappelé le rire grimaçant de l'épicier. Ce rire est propre à figurer la jouissance énigmatique de l'Autre mais aussi celle d'Emma, elle se souvenait de l'attouchement de l'épicier. Mais entre le premier souvenir et le deuxième, quelque chose a changé du fait de la puberté. À la suite de ce second événement, elle a peur et ne peut plus entrer toute seule dans une boutique. Ce signifiant du traumatisme – la peur – est menteur, il est à la fois évocateur et dissimulateur. Qu'est-ce qui traumatise ? L'attouchement ou plutôt l'émoi sexuel qui a fait effraction dans le corps ? Nous avons une première expérience de jouissance qui fait événement parce qu'elle lui tombe dessus, c'est une expérience contingente. Le traumatisme, c'est l'expérience de jouissance qui présentifie un réel. La question se pose pour le petit sujet de savoir comment faire avec ça, avec l'angoisse.

Là où il y avait de la jouissance vient un signifiant, le signifiant du traumatisme. Ce signifiant se substitue au réel. C'est dans la conférence à Genève que nous trouvons de nouveaux développements concernant la phobie. Colette Soler commente le pas supplémentaire fait par Lacan : « Elle [la phobie] est le premier exemple de ce qu'il nomme "la coalescence de la réalité sexuelle et du langage" et la coalescence ce n'est pas une métaphore, c'est-à-dire une substitution d'un élément à un autre <sup>11</sup>. » La phobie était d'abord envisagée comme production du signifiant à partir du jouir. « [...] elle est repensée comme coalescence du signifiant et du jouir. [...] Autant dire qu'avec elle le jouir premier qui a fait effraction n'est pas refoulé comme

dans l'effet de la métaphore, il ne passe pas au niveau de sens, du *Sinn*, c'est ça le refoulement métaphorique, il est déplacé sur cet objet signifiant qu'est le cheval et qui en devient donc un objet de jouissance, un cheval joui, de cette jouissance dont Lacan a dit qu'on ne peut pas la négativer<sup>12</sup> ». Parler du signifiant joui nous amène à considérer que deux jouissances se sont nouées : celle du sens parce que les mots ont un sens, « sens-joui », et celle des uns, des chiffres que sont les signifiants jous.

À la théorie développée par Lacan du sujet de l'inconscient comme effet de la chaîne signifiante, se substitue le concept de parlêtre, où l'inconscient est le lieu des signifiants véhiculant la jouissance, cette dernière s'éprouvant dans le corps. Au terme, nous avons la thèse : l'inconscient c'est que l'être parlant jouisse. Le passage du sujet à l'être se fonde sur le fait que le sujet est supposé tandis que l'être est de l'ordre du réel et ne va pas sans le corps. Cela explique peut-être le changement de perspective de Lacan concernant la définition du symptôme, comme façon de jouir de l'inconscient et comme événement de corps.

*Mots-clés : corps, jouissance, événement.*

---

\* ↑ Intervention à la séance « Premiers événements de corps » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », par visioconférence, à Paris le 12 novembre 2020.

1. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 569.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 26.
3. ↑ C. Soler, *L'En-corps du sujet*, cours 2001-2002, Paris, Éditions du Champ lacanien, 8<sup>e</sup> leçon, p. 105.
4. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 27.
6. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », art. cit., p. 569.
7. ↑ J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 13.
8. ↑ *Ibid.*
9. ↑ C. Soler, *Avènements du réel, de l'angoisse au symptôme*, cours 2015-2016, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2016, leçon du 18 novembre 2015, p. 19.
10. ↑ S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 364-366.
11. ↑ C. Soler, *Avènements du réel...*, *op. cit.*, leçon du 18 mai 2016, p. 147.
12. ↑ *Ibid.*, p. 149.

## Ce qui nous tombe dessus

Brigitte Hatat

### Ce qui s'en dit, ce qui s'en écrit \*

« C'est pas toute sorte de conditions, comme ça, locales, de ceci ou de cela, [...] qui nous, êtres parlants, nous détermine. Et ceci tient très précisément à ce pédicule de savoir, court, certes, mais toujours parfaitement noué, qui s'appelle notre inconscient, en tant que pour chacun de nous ce nœud a des supports bien particuliers <sup>1</sup>. »

#### Pas sans le nœud

« On pensera à suivre quelque cliché, qu'elle répète l'événement. Mais qu'on y regarde de plus près. [...] Ce n'est pas l'événement, mais un nœud qui se refait là. Et c'est ce que ce nœud enserme qui proprement ravit, mais là encore, qui <sup>2</sup> ? »

Cette citation est extraite de l'« Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein », un texte écrit par Lacan en 1965. Avant donc qu'il ait formalisé le nœud borroméen.

Ce nœud pourtant, comme il le précise en 1973 dans *Les non-dupes errent*, ne date pas d'hier, mais sa portée, dit-il, « méritait qu'on y insiste, ça veut dire : ne pouvait pas apparaître tout de suite. Ce n'est pas tellement ce nœud qui est important, c'est son dire <sup>3</sup>. »

Autant dire qu'un événement, quel qu'il soit, événement au sens premier de ce qui arrive, n'a de portée que d'être dit. C'est le dire de l'événement qui fait le nœud.

Pourquoi ne pas entendre ce temps qu'il faut pour que prenne sa portée ce qui était là d'avant, comme le temps qu'il faut pour que le dire produise un effet d'écriture ? Ainsi Lacan, montrant les traits écrits au tableau en quoi consiste son écriture du nœud – ce qui, du nœud, peut s'écrire au tableau –, en vient à dire que c'est dans cette écriture même que réside l'événement de son dire.

Ce nœud, sans doute était-il là d'avant, mais c'est l'insistance de son dire qui a produit la trace, le ravinement dans le réel par lequel il a pris corps, disons, qu'il s'est écrit. Et l'invention une fois faite, Lacan s'emploiera jusqu'à la fin à en faire et refaire l'inventaire, autrement dit à lire et relire le nœud.

### Refaire le nœud

« Ce qui s'écrit » dans l'analyse a peu de chose à faire avec la graphie ni avec l'inscription, ni non plus avec le roman. Plutôt « ce qui s'écrit » relève-t-il de l'insistance du dire – celui de l'association libre, celui de l'interprétation – et des effets de ravinement de ce dire dans le signifié, c'est-à-dire dans la jouissance. Effet réel donc, qui laisse une trace, mais effet qui n'est pas que réel.

En effet, il ne s'agit pas, dans l'analyse, de reproduire l'événement, qu'il soit événement de l'histoire ou événement de corps – comme les pratiques cathartiques le préconisent –, mais ce dont il s'agit, c'est de refaire le nœud, disons de lire autrement ce qui s'était écrit de l'événement, le lire avec ce qui s'en écrit de son dire dans l'analyse.

Et le nœud, bien que réel, ne s'écrit pas avec la seule dimension du réel. Ceci pour rompre avec l'idée que l'abord du réel serait le *nec plus ultra* de l'analyse. Le nœud lui-même réfute la stricte opposition – ou bien ou bien – de la vérité et du réel. Pour reprendre ce « chiffre à nouer autrement » que Lacan convoque dans son hommage à Marguerite Duras, je dirai qu'« il faut se compter trois <sup>4</sup> ». Se compter trois, les trois dit-mensions du nœud, imaginaire, réel et symbolique..., « plus une », celle qui reste oubliée derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend, et qui les noue. « Ce qui s'écrit dans l'analyse, dit Michel Bousseyroux, ce sont ces nouages entre le réel, le symbolique, l'imaginaire et le symptôme, et leurs transformations <sup>5</sup>. »

Un réseau se repère, disait Lacan dans le *Séminaire XI* <sup>6</sup>, par le fait qu'on retourne, qu'on revient, qu'on croise son chemin, que ça se recoupe de telle façon que ça échappe au hasard. La parole de l'association dite libre n'est, en effet, pas si libre que cela, révélant de par l'insistance de ses redites la force d'attraction – mais aussi de répulsion – des points de *fixion* de jouissance qui déterminent les « lignes d'erre <sup>7</sup> » de sa gravitation. Ainsi, le tracé en boucle <sup>8</sup> de ce qui se dit, voire de ce qui se tait, ramène le sujet, tournant en rond, « vers l'ornière d'une satisfaction courte et piétinée <sup>9</sup> ». Ce qu'il retrouve alors, tel l'homme perdu dans le désert, c'est la trace aux dépens de la piste. Ce sont ces traces d'écrit – ces ravinements dans le signifié, ces ornières faisant le lit de la jouissance – qui sont à lire dans l'analyse.

### La *Malattia chiamata uomo*

Dans *La Maladie humaine*<sup>10</sup>, Ferdinando Camon nous ramène sur les traces de l'événement qui le tient prisonnier, événement qui scelle le un de jouir et le un de *joui-sens*. Ce roman est un témoignage de son analyse, de l'entrée à la sortie. Mais, nous le verrons, ce n'est pas à ce niveau d'écriture que sa lecture nous convie.

Contrairement au récit de Marie Cardinal, *Les Mots pour le dire*, celui de Camon contient peu de matériel biographique, peu d'*hystorisation*. Cela ne veut pas dire qu'il n'y en a pas eu dans sa cure – qui comme celle de Marie Cardinal dura sept ans –, mais que son témoignage concerne essentiellement l'*hystorisation* de son analyse. Si pour Marie Cardinal il fallait procéder dans la lecture du texte à un travail de dégagement pour faire apparaître ce qui s'est écrit des moments cruciaux de son analyse, il n'en est pas de même pour le récit de Camon, où ils apparaissent comme à fleur de texte.

D'autant que Camon ne se contente pas d'*hystoriser* son analyse, mais qu'il en extrait les éléments déterminants, qui sont autant de traces à lire de ce qui s'est écrit dans son expérience même, non sans effets réels de remaniements de jouissance et de *joui-sens*. Et, chose assez rare, il me semble, il va jusqu'à donner nom à certaines séances cruciales, celles qui ont fait événement, un nom qui peut paraître cocasse, mais qui n'est pas sans témoigner, dans le transfert, du point où il en est quant à son désir et à sa jouissance, mais aussi de sa singularité.

S'il commence – premier chapitre – par la rencontre avec LUI, une rencontre grosse d'effets transférentiels présentés comme autant de fragments d'un discours amoureux, et se termine – dernier chapitre – par ce qu'il nomme « la fin du magicien », le récit ne suit aucunement une voie chronologique, ni même logique entre ces deux points. Plutôt tourne-t-il autour d'une scène, une scène de jouissance, dont on peut dire que le récit tout entier est la gravitation. Et c'est cette gravitation même qui creuse – ravinement – les entours du trou où cette scène – ravissement – peut apparaître. Construction du fantasme, donc, où la mise en scène, une fois débarrassée de ses oripeaux, de sa fiction, c'est-à-dire de la scène, dévoile la mise, le mode de jouir propre au sujet. Encore faudra-t-il qu'il se noue au mode de dire qui est le sien propre pour produire et le lisible et l'illisible.

Quelle est cette scène et de quel mode de jouir est-elle la mise en scène ?

Elle s'intitule « La mort du partisan », et Camon la place à l'avant-dernier chapitre, celui qui précède « La fin du magicien ». Cela ne veut pas dire que dans son analyse ça se soit passé ainsi, et d'ailleurs, juste avant

l'évocation de la scène, Camon précise : « Parfois en cours d'analyse, un souvenir me venait à l'esprit que je ne savais pas trop à quoi raccrocher. Comme ce souvenir se répétait, je pouvais le raccrocher à n'importe quoi » [MH, 196]. *Un-sistance* du un, donc, et élucubration de savoir.

L'événement qui sous-tend la construction de la scène se passe dans l'Italie fasciste, durant la Seconde Guerre mondiale, alors que l'enfant Camon a 6 ans. Un partisan a été capturé par les fascistes et en attendant son exécution, il est exposé sur la place aux yeux de tous, accroupi devant une murette. « Sûr qu'il va sauter sur ses pieds et s'enfuir », se dit l'enfant. Mais l'homme ne s'enfuit pas. Le garde fasciste, qui fait les cent pas, s'arrête de temps en temps devant lui et lui brûle le nez avec sa cigarette. « Sûr qu'il va se lever et lui casser la gueule », se dit l'enfant. Mais l'homme ne bouge pas. Au moment d'être fusillé, il ne tient pas debout et reste en tas au pied du mur, sans réaction. « Mon souvenir – dit Camon – s'arrête là. L'exécution ne tient aucune place. J'ai appris que de tels vides dissimulent souvent une présence : l'exécution a eu lieu, mais rien n'a changé car le partisan est resté tel qu'il était, accroupi par terre la tête basse et les bras pendants, sans même qu'on puisse dire si les balles l'ont atteint ; c'était comme tirer sur un tas de chiffons ; cette vision, cet homme qui meurt comme un tas de chiffons, sans une plainte, sans réflexe, sans soubresaut, était la vision la plus effroyable de toute la scène, et c'est pourquoi je l'ai effacée de ma mémoire, pour n'en conserver aucune trace. » [MH, 198-199.]

Cette scène donne en quelque sorte le point de gravité autour duquel tournent d'autres éléments qui valent comme autant de S1 qui ne représentent pas le sujet mais la jouissance : l'oncle Giulio, fort comme un taureau et qui « portait bas l'entrejambe » [MH, 25], capturé par les Allemands et frappé à coups de crosse sur le nez, puis « chargé sur la camionnette comme un sac de patates ». Le coup sur le nez l'avait rendu « docile ». Le taureau qu'on « met à genoux avec une simple pince qui lui mord la cloison nasale, la même pince qui sert à le castrer et en faire un bœuf, un agneau, un poussin », à en faire donc une chiffe molle. Autant d'événements de l'histoire, qui sont aussi événements de corps, qui marquent le corps de l'enfant et font le lit des symptômes à venir. Car le narrateur est mal en point : nez taraudé, hémorragies « fliesséennes », ventre douloureux, épine dorsale qui se bloque, extrasystoles, etc., autant de douleurs fulgurantes qui lui sautent dessus sans sommation, et le mettent à terre.

« Un homme qui meurt comme un tas de chiffons » donne le postulat fantasmatique dont le sujet s'assure. Au-delà des fictions héroïques élucubrées par l'enfant, il enserme une *fixion* de jouissance – l'horreur d'une

jouissance à lui-même ignorée – qui détermine tout autant l'événement de corps que la défense du sujet.

En effet, on peut devenir un tas de chiffons sous les coups, mais on peut aussi se faire tas de chiffons pour « se mettre à l'abri des coups », à l'abri de ce qui vous tombe dessus, que ce soit les coups du réel, celui de la castration, celui de la mort, ceux des événements de l'histoire, mais aussi ceux des mots. Car les mots ont une puissance de frappe, ils peuvent, dit Camon, se retourner contre vous. Autrement dit, ils peuvent se jouir de vous. C'est pourquoi, en séance, il se tait, protégeant sa tête et ses entrailles, jusqu'à ce que le premier mot lui échappe « en catimini ». Pour Camon, l'analyse est tout autant le lieu où il se met à l'abri que le lieu où il craint de prendre des coups, de voir se retourner contre lui tout ce qu'il dit.

« Se mettre à l'abri », « coups », dit Camon, sont des termes fondamentaux, en rapport avec ce qui le fonde : « [...] parce que je suis d'origine paysanne et que les paysans se mettent à l'abri des orages [...] "Ça cogne", disent-ils. [...] Si vous m'ôtez ces mots-là, je ne tiens plus debout, c'est comme ôter les piliers sur lesquels se décharge le poids d'une coupole » [MH, 15]. Des mots qui vous tiennent debout.

Car l'événement premier, disons d'origine, c'est cette perte du vivant tombé sous le coup du langage. Désert de jouissance que les signifiants jouis, comme autant de brins de jouissance, viendront coloniser au gré des rencontres propres à chacun. C'est cela qui nous est tombé dessus, et dont notre corps dès lors porte la marque indélébile bien qu'illisible.

« En vérité, – conclut Camon – l'homme est une maladie, et il n'est pas de remède à la maladie humaine. [...] Nous vivons plongés dans la maladie, et transmettons la maladie en transmettant la langue : la langue est le virus de cette maladie qu'on appelle l'homme. » [MH, 185, 190.]

*Mots-clés : événement, dire, écrire, trace, refaire le nœud, Ferdinando Camon, maladie humaine.*

- 
- \*  Intervention à la séance « Premiers événements de corps » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », par visioconférence, à Paris le 12 novembre 2020.
1.  J. Lacan, Séminaire *Les non-dupes errent*, 1973-1974, inédit, leçon du 18 décembre 1973.
  2.  J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein », 1965, dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 192.
  3.  J. Lacan, Séminaire *Les non-dupes errent*, *op. cit.*
  4.  J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein », art. cit., p. 191.
  5.  M. Bousseyroux, « Au commencement, le symptôme. À la fin, le sinthome ou... ? », *Mensuel*, Paris, EPFL, n° 101, décembre 2015, p. 35.
  6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 45.
  7.  Cf. les travaux de Fernand Deligny.
  8.  On pourrait peut-être dire « en boucle de trèfle », comme ce tracé qui s'écrit à parcourir, sans discontinuité, dans le nœud, la lisière des trois modes de jouissance qui enserrent l'objet.
  9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 208.
  10.  F. Camon, *La Maladie humaine*, Paris, Gallimard, 1984, Folio, 1987 (éditions épuisées) [MH dans le texte, suivi du numéro de page]. Je remercie Dominique Tonnoir du pôle 14 de m'avoir fait connaître ce livre.

## Ce qui nous tombe dessus

Marc Strauss

### Premiers \* ?

« On ne guérit pas parce qu'on se remémore.  
On se remémore parce qu'on guérit <sup>1</sup>. »

Tous les événements de corps sont premiers, au sens mathématique. Est-il alors analytiquement fondé d'en filer une genèse qui mènerait à leur point d'origine ? Plus prosaïquement, que devient avec Lacan la levée de l'amnésie infantile, critère essentiel d'une analyse aboutie pour Freud ? Qu'est-ce qu'un premier événement de corps ? Lacan nous a appris à traduire événement de corps en symptôme puisque c'est exactement ainsi qu'il le définit. Le corps est affecté par le signifiant et secrète du symptôme.

Premiers événements maintenant. On y entend bien sûr d'abord premier au sens chronologique, le Big Bang du sujet qui naît du choc du langage et du corps. La question des origines émoustille toujours, mais par où l'attraper ? Est-ce au tout début, avec le traumatisme de la naissance, plus tard avec le sevrage, avec le premier mot, le premier jeu, les premières érections, les premières angoisses, l'effet de la castration, celui de la séduction, du premier baiser, de ce qu'on appelle la première fois tout court, du premier deuil, etc. ? Nous pourrions passer le temps qui nous est imparti à égrener toutes les premières fois qui font une vie, et elles ont toutes fait l'objet d'élucubrations poétiques et savantes, jusque dans la psychanalyse.

On s'y perd, d'où ma pirouette : tous ces premiers événements ont en commun d'être premiers au sens mathématique, ils ne sont divisibles que par un ou par eux-mêmes. Ils se distinguent dans une singularité absolue, en même temps qu'ils ont une fonction identique. Ils sont en fait la manifestation même de la structure. Entendons par là qu'il s'y passe quelque chose qui noue le réel, l'imaginaire et le symbolique pour constituer le savoir inconscient d'où le sujet se soutiendra de la supposition de son unité perdue. De ce point de vue, les événements de corps perdent toute valeur

temporelle, du premier au dernier ils se valent tous ; et même il va s'en créer de nouveaux, à l'occasion de telle ou telle rencontre.

Cela dit, la psychanalyse a pris son départ du symptôme hystérique de conversion, un événement de corps qui répond de façon bizarre, inadéquate, à un autre événement de corps provoqué par une séduction sexuelle. Il s'est passé quelque chose qui a débordé le sujet, dont il ne peut rien faire et dont il ne veut rien savoir, qu'il cherche à oublier, à esquiver, qu'il refoule. Mais cet effet en même temps le tient et le retient à travers le symptôme.

Freud, avec l'aide de Breuer, a renoncé à l'hypnose pour que le sujet soit présent à la démarche de remémoration et d'abréaction du trauma. Et une hystérique plus que les autres lui a démontré que, s'il s'était passé quelque chose à l'origine de son symptôme, ce n'était pas ce qu'elle croyait, ce qu'elle se racontait.

Il s'agit bien sûr d'Emma Eckstein, dont il est question dans l'« Esquisse <sup>2</sup> », texte de 1895-1896, que Freud n'a pas publié, rappelons-le. On le sait, elle ne peut entrer seule dans un magasin et attribue cela à un événement qui s'est produit quand elle avait 12 ans, au moment du déchaînement hormonal de sa puberté. Elle était dans un magasin où travaillaient deux commis, dont un qui lui plaisait sexuellement. Les voyant ricaner, elle pense qu'ils se moquent de ses vêtements, s'enfuit et ne peut désormais plus entrer seule dans un magasin. À l'analyse, il s'avère que cette scène en cache une autre qui a eu lieu quand elle avait 8 ans, toujours dans un magasin, où c'était le patron cette fois qui, avec un drôle de rictus, lui a mis la main au panier à travers ses vêtements. Elle y est retournée une fois mais, se sentant coupable, elle n'a pas recommencé. Et tout va bien jusqu'à l'épisode de ses 12 ans où se déclenche le symptôme. Nous connaissons les schémas de Freud dans l'« Esquisse », quand il se penche sur le processus de substitution qui fait le lien entre les deux épisodes <sup>3</sup>. Et nous savons que Lacan en a tiré l'après-coup.

Un personnage formidable, cette Emma, qui a servi d'objet d'échange, pour ne pas dire de jouet, entre Freud et son *alter ego*, Fliess. L'un s'occupe par la parole de ses hémorragies du bas-ventre, l'autre lui bricole le nez. On sait les dégâts que cela va provoquer sur la patiente, et aussi sur l'amitié entre les deux hommes, ainsi que sur la théorie de la séduction elle-même, avec l'abandon par Freud de sa *neurotica* en septembre 1897 <sup>4</sup>. Remarquons que quelque chose cloche dans la façon dont Freud présente son cas dans l'« Esquisse » : il est bien placé pour savoir qu'à 8 ans elle n'était pas aussi innocente qu'il le dit, il évoque dans sa correspondance avec Fliess ses

masturbations infantiles et il n'explique pas pourquoi elle y est retournée avant de renoncer.

Bref, si elle n'est pas hystérique parce qu'elle a été abusée, mais si elle s' imagine avoir été et pouvoir être toujours abusée parce qu'elle est hystérique, si la séduction sexuelle devient un fantasme, la question devient celle qui va occuper le monde psychanalytique jusqu'à aujourd'hui : qu'est-ce qu'il y a de réel dans ce qui s'est passé et qui a déterminé le rapport du sujet à l'amour et au sexe ?

Si les souvenirs sont des fabrications destinées à cacher d'autres souvenirs, qu'y a-t-il au départ ?

Freud se saisit de la question et va chercher la réponse chez celui qu'il a sous la main et connaît le mieux, lui-même. Ainsi, en 1899, il consacre un article aux souvenirs-écrans<sup>5</sup>. Nous connaissons l'histoire, la petite maison dans la prairie, où une fillette est molestée, symboliquement déflorée par les deux vilains garçons que sont Freud et son cousin, le frère de la victime. Ce drame se résout dans le ravissement que procure un bout de pain noir, distribué aux enfants par une paysanne habile à manier le couteau.

Or, il s'avère à l'analyse que ce souvenir a été fabriqué bien plus tardivement et en trois temps, à 17 et 20 ans, et au début de sa vie adulte. Ce sont à chaque fois des rêveries qui se produisent dans le même lieu, le pays enchanté de son enfance auquel il a été arraché à cause de la faillite paternelle. Des rêveries d'une satisfaction obtenue sans peine, qui aurait pu être si... si ça ne s'était pas passé comme ça. Aurait alors pu exister une satisfaction érotique autre que masturbatoire à 17 ans et une satisfaction matérielle à 20, un âge dont il dit : « J'appartenais déjà tout entier à mes livres. » La coalescence des deux fantaisies fabrique un souvenir en piochant dans le stock d'images en réserve dans la mémoire. Cette coalescence est permise par des mots qui sont des restes mnésiques placés au carrefour de toutes les scènes, par exemple le jaune de la robe de la belle de ses 17 ans, qui est aussi celui des pissenlits de la prairie et des fleurs alpines plus tardives.

Cela dit, même si un souvenir est fabriqué, se pose encore et toujours la question de sa part de véracité : qu'est-ce qu'il y a d'authentique dans tout ça ? Le plaisir bien sûr, le plaisir éprouvé à cueillir des fleurs, à les arracher à la fille, à manger du bon pain.

Mais là encore quelque chose cloche, que Freud esquivait d'une façon qui laisse penser qu'il se moque un peu de nous. Car contrairement à ce qu'il dit du rêve où il ne s'agit de laisser aucun élément de côté, il considère certains éléments du souvenir comme sans importance, ils figureraient simplement dans la réalité sans y avoir de fonction. Ce ne sont pourtant pas

n'importe lesquels, soit le fait qu'ils s'y mettent à deux sur la gamine et que les femmes sont deux :

« Pourriez-vous donner un sens à cette aide qui vous est apportée pour la défloration ? Ou encore au groupe de la paysanne et de la bonne d'enfant, en haut, devant la maison ?

– Je ne crois pas.

– La scène d'enfance ne sert donc pas complètement d'écran au fantasme, elle ne fait que s'étayer sur elle en quelques points. Cela parle en faveur de l'authenticité du souvenir d'enfance <sup>6</sup>. »

Nous y reviendrons. En attendant, pour résumer le pas de Freud, il montre que les souvenirs, quels qu'ils soient, sont fabriqués à un moment précis et dans un but précis, cela à partir du matériel mémoriel et des associations langagières. Leur fonction est d'innocenter le sujet de la jouissance qu'ils recèlent, en la déplaçant dans l'enfance, un temps où elle n'était pas supposée avoir cours. Avec la séduction, Freud justifiait déjà cette innocence première, mais l'épisode Emma a quand même fait symptôme dans son aveuglement. Il a mis à mal sa passion pour Fliess, néanmoins son enjeu intime s'est répété avec Jung d'abord, Ferenczi ensuite, toujours autour de la réalité sexuelle de la libido et de la séduction traumatique, cela jusqu'en 1915 et la rédaction des observations sur l'amour de transfert <sup>7</sup>.

Le rêve de l'injection faite à Irma <sup>8</sup> montre combien la question de la faute le hante, mais il lui faudra attendre 1901 et la *Psychopathologie de la vie quotidienne* <sup>9</sup> pour arriver au bout de sa quête. Encore un souvenir-écran de Freud, qu'il nous précise avoir analysé à 43 ans, en 1899. Il le présente comme son plus ancien souvenir et il est donc une illustration de cette levée complète de l'amnésie infantile, qu'il considérera jusqu'à la fin de son œuvre comme indispensable pour estimer aboutie une analyse. Il peut en effet dater ce souvenir avec précision, entre ses 2 ans et demi et ses 3 ans, à cause du lieu, celui de son enfance avec son bonheur perdu et à cause des protagonistes. Y figurent son frère, âgé de vingt ans de plus que lui, du genre assez moqueur, sa bonne, une séductrice qui entretient des relations troubles quoique différentes avec les deux garçons et qui a disparu après que ses vols ont été démasqués, sa mère qui après une période d'absence revient amincie mais lestée d'une sœur. Dans ce souvenir, le petit Sigmund était enragé et exigeait que son frère lui montre l'intérieur d'un coffre, avant que, soudain, la mère n'apparaisse dans sa sveltesse. En effet, comme la mère avait disparu, il soupçonnait son frère de « lui avoir fait subir la même chose qu'à la bonne », non seulement de l'avoir fait coffrer, mais de

l'avoir pourvue d'un coffre à bébés ! Bref, voilà Œdipe, qui cherche à tout prix à découvrir le savoir sur la jouissance sexuelle qui lui échappe, mais supposément pas à son frère.

Ce qui importe pour Freud dans ce souvenir premier, qui signe donc la levée de son amnésie infantile, est d'avoir reconstruit dans sa propre histoire, avec les premiers partenaires de sa vie, le scénario inaugural où se met en scène la jouissance comme sexuelle.

Mais là encore, qu'y a-t-il de réel dans ce souvenir ? Il est frappant que Freud n'en interroge pas la véracité, il le présente au contraire comme incontestable. Sûrement parce qu'il ne se supporte d'aucune innocence, qu'il y est question de sa propre colère et de sa propre exigence à vérifier le savoir. C'est là que se sont pour lui imprimées les premières traces mnésiques qui vont porter ce qui, pour lui, fait signe de la jouissance, traces dont nous pourrions suivre les déplacements dans les remaniements successifs de ses fantaisies personnelles et théoriques. Insistons : qu'il y ait pour chacun une scène originaire ne veut pas dire qu'il ne s'est rien passé pour Freud dans la prairie, ou à 17 ans, ou pour Emma à 8 et 12 ans, et s'il est assez facile de deviner quoi, je souligne qu'est présente dans tous ces épisodes, sous différentes formes, une violence certaine.

Ainsi, ce qui s'est réellement joué dans le souvenir ne cessera jamais d'être une question pour Freud, avec entre autres la scène du coït *a tergo* de l'homme aux loups, et Lacan la reprendra lui-même indéfiniment, pour la subvertir radicalement.

Pour conclure, reportons-nous donc directement à sa réponse dernière. Lacan, à Bruxelles, le 26 février 1977 <sup>10</sup>, fait une conférence où il prend son départ des premières hystériques de Freud pour arriver au réel dans ses nœuds. Une conférence qu'il évoque dans la leçon VIII du 8 mars 1977 de *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, qui reprend les thèmes de celle de Genève de 1975, mais sur un mode pour le moins iconoclaste. Loin de dire les choses avec des fleurs, dans un geste qui évoque le *sicut palea* de saint Thomas, il renverse la table et s'en prend assez violemment aux élucubrations freudiennes et analytiques. Il dénonce leur chiqué, leurs boursofflures – qui plus que lui a usé d'un style gongorique, jusqu'à s'en glorifier ? – et il qualifie la psychanalyse d'escroquerie, pas moins. Pour lui, le réel auquel nous avons affaire, ce sont les mots où la sexualité est prise, alors que « l'idée de représentation inconsciente est une idée totalement vide <sup>11</sup> ». Folle, dit-il carrément un peu plus loin.

Sans ménagement, il corrige Freud qui n'a rien compris à l'inconscient. En effet : « L'inconscient est un sédiment de langage [...] l'inconscient n'a

de corps que de mots [...] C'est ça l'inconscient, on est guidé par des mots auxquels on ne comprend rien [...] C'est là qu'est notre pratique : c'est approcher comment des mots opèrent. L'essentiel de ce qu'a dit Freud, c'est qu'il y a le plus grand rapport entre cet usage des mots [...] et la sexualité. La sexualité est entièrement prise dans ces mots, c'est là le pas essentiel qu'il a fait <sup>12</sup>. »

Et le reste est donc escroquerie. Lacan avait écrit « mensonge » en 1976 dans la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* <sup>13</sup> », mais là : « Escroquerie et prôton pseudos, c'est la même chose. Freud dit la même chose que ce que j'appelle d'un nom français, il ne pouvait quand même pas dire qu'il éduquait un certain nombre d'escrocs <sup>14</sup>. » En passant, Freud s'est bien posé la question en 1915 <sup>15</sup>, précisant que c'était pour eux qu'il écrivait ses observations et non pour le public... Laissons conclure Lacan : « Du point de vue éthique, c'est intenable notre profession, c'est bien d'ailleurs pour ça que j'en suis malade, parce que j'ai un surmoi, comme tout le monde <sup>16</sup>. »

*Mots-clés : hystérie, remémoration, réel.*

---

\* ↑ Intervention à la séance « Premiers événements de corps » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », par visioconférence, à Paris le 12 novembre 2020.

1. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 624.

2. ↑ S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973, p. 365-366.

3. ↑ *Ibid.*

4. ↑ S. Freud, « Lettre à Fliess du 21 septembre 1897 », dans *Lettres à Wilhelm Fliess*, Paris, PUF, 2015.

5. ↑ S. Freud, « Sur les souvenirs-écrans », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 113-132.

6. ↑ *Ibid.*, p. 128.

7. ↑ S. Freud, « Observations sur l'amour de transfert », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953.

8. ↑ S. Freud, « Le rêve de l'injection faite à Irma », dans *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1987, p. 98.

9. [↑](#) S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1967, p. 62-64.
10. [↑](#) J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », *Quarto* (supplément belge à *La Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*), n° 2, 1981.
11. [↑](#) *Ibid.*
12. [↑](#) *Ibid.*
13. [↑](#) J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 572.
14. [↑](#) J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », art. cit.
15. [↑](#) F. Sigmund, « Observations sur l'amour de transfert », art. cit.
16. [↑](#) J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », art. cit.

## Inégalités

Gaël Giraud \*

### Les incidences politiques sur l'économie... libidinale (2<sup>e</sup> partie) \*\*

En effet, à l'intérieur de l'expérience chrétienne, à côté de la pulsion de l'indemne et du sacré, il y a une autre expérience spirituelle qui est l'ouverture à la sainteté. Il y a là une distinction à opérer que l'on trouve évidemment chez Levinas. Il s'agit plutôt d'une distinction biblique, qui n'est pas propre aux chrétiens, entre ce qui est sacré et ce qui est saint. Ce qui est saint n'est pas le sacré. La sainteté biblique relève d'une expérience complètement différente de la pulsion de l'indemne. Il s'agit plutôt de l'expérience de l'ouverture à l'autre dans la confiance. C'est la foi, le crédit que le risque que je prends en m'ouvrant à l'altérité est une promesse de joie – pour utiliser le lexique chrétien – ou une promesse heureuse plutôt qu'une menace. Ceci vaut certainement dans la relation homme-femme. Le phallocentrisme de l'Église catholique est très lié, me semble-t-il, à cette pulsion de l'indemne, du sacré qui continue de l'habiter. Ce n'est pas du tout un hasard si ce sont plutôt les traditionalistes très attachés à la dévotion pour le sacré qui sont aussi les plus machistes dans notre Église. Par ailleurs, le fait historique est aujourd'hui très bien documenté sur le fait que l'expérience de Jésus, du prophète de Nazareth en Palestine au 1<sup>er</sup> siècle, est assez unique dans l'ouverture qu'elle offre aux femmes. Le christianisme est aussi la religion qui, paradoxalement, est l'une des plus ouvertes à l'entrée des femmes dans l'expérience.

On pourrait déployer cela dans la relation entre humain et non-humain qui intéresse beaucoup la question écologique. Dans le livre de la Genèse (Gn I, 28), on trouve le verset qui a suscité de nombreux commentaires et critiques : « Croissez, multipliez-vous et dominez la Terre. » La mise en scène est que Dieu parle à Adam et Ève et leur donne cette injonction. Dans les cinquante dernières années, un certain nombre de commentateurs en ont tiré que l'on peut accuser le christianisme, en tout cas la tradition biblique – la Genèse n'étant pas propre aux chrétiens –, d'être responsable

de la catastrophe écologique parce qu'elle aurait alimenté l'anthropologie qui rend possible la destruction de la nature : nous serions habités par cette folie qui consiste à croire que nous pouvons dominer la Terre puisque nous avons reçu de Dieu le mandat de le faire en régime biblique.

Il faut prendre très au sérieux cette accusation. Elle interprète le verset d'une certaine manière qui habite la tradition chrétienne. Elle ne lui est pas étrangère du tout. La question est de savoir si elle dit le tout de la tradition et de l'expérience chrétiennes. Ma réponse est non. C'est une expérience ambiguë dans laquelle un discernement est à opérer. Le christianisme a opéré ce discernement sur lui-même. Selon moi, le christianisme a accepté d'entrer en crise par rapport à lui-même – au fond, c'est la crise que le pape François est en train de lui faire subir en ce moment – pour réussir à guérir petit à petit de cette pulsion de l'indemne et du sacré qui l'habite et qui le conduit à interpréter le verset 28 de la Genèse dans le sens d'une domination destructrice et, au fond, d'une domination de propriétaire privé. Je suis le propriétaire privé de la Terre et je peux donc la détruire (*abusus*). Il s'agit ainsi de se guérir de cette pulsion dévoratrice pour entrer dans un cheminement de sainteté qui, lui, au contraire, est du côté du *munus*<sup>1</sup> et des communs.

C'est ce qui me fait arriver à la question des communs, c'est-à-dire de l'acceptation de cette aventure très risquée, sans garantie, qui consiste à croire que l'altérité n'est pas une menace mais une promesse heureuse, que ce soit la femme du côté des hommes, le non-humain du côté des humains, Dieu du côté de l'ensemble de la Création devant Dieu.

Si on essaie de détailler un peu ce que peut signifier ce chemin de sainteté alternatif, on constate alors qu'il a partie liée avec la question des communs.

Parmi les catégories, j'ai introduit le privé, le tribal, le public. La quatrième grande catégorie est le commun. Avant d'en chercher les racines dans le droit romain et dans la tradition biblique, je peux rappeler la manière dont les communs sont compris par les économistes néoclassiques, contemporains. Dans les années 1950, les économistes néoclassiques héritent du droit à partition entre droit privé et bien public. Ces distinctions proviennent du droit et donc du droit canon grégorien. Les économistes comme Paul Anthony Samuelson expliquent alors que tout bien ou service est soit privé, soit public : s'il est privé, il est géré par la société marchande ; s'il est public, il est géré par la bureaucratie d'État.

À quoi reconnaît-on qu'un bien est privé ou public ? Pour les économistes néoclassiques, le critère de distinction est très simple. Un bien est

privé si sa consommation est rivale. Autrement dit, si je bois de ce café dans ce bol, vous ne pouvez pas en boire. C'est vous ou moi. La consommation est rivale. En revanche, l'accès à la ressource peut être régulé, par exemple par un prix. Il se peut que je doive acheter ou payer pour avoir du café (il peut s'agir aussi d'une taxe). Si la consommation d'un bien est rivale et si l'accès peut en être régulé, il est réputé être un bien privé. Pourquoi ? Parce que l'on peut en faire une marchandise avec un prix de marché.

En revanche, si la consommation n'est pas rivale et si l'accès ne peut pas être régulé – ou très difficilement –, il s'agit alors d'un bien public. Qu'est-ce qu'un bien public ? Par exemple, le soleil. Le fait que je bronze au soleil ne vous empêchera pas d'aller bronzer. Il est très difficile de placer un policier tous les 10 m<sup>2</sup> sur la surface de la planète pour obliger les gens à s'acquitter d'une taxe pour bronzer. L'accès ne peut donc pas être régulé. C'est donc un bien public.

Cette partition, héritée du droit de manière évidente, a structuré l'analyse économique pendant une cinquantaine d'années, jusqu'à ce que des politologues – non pas des économistes –, au premier rang desquels Elinor Ostrom, fassent valoir que cette vision blanc-noir était très simpliste et qu'il y avait au moins deux autres catégories de bien. Elinor Ostrom est une Nord-Américaine. Cette politologue a travaillé avec des économistes. Elle a passé sa vie à étudier des expériences de communs réussis, comme des systèmes de pêche, d'irrigation, d'étangs, etc.

La troisième catégorie qu'elle introduit est le commun (*commons* en anglais). Qu'est-ce qu'un commun ? En reprenant les deux critères de distinction déjà utilisés (la consommation est-elle rivale ? l'accès est-il régulé ?), un commun est un bien dont la consommation est rivale, comme pour les biens privés, mais dont l'accès ne peut pas être régulé, comme pour les biens publics.

Je prends l'exemple d'étangs servant à la pisciculture en Guinée forestière pour les avoir visités du côté de Nzérékoré, qui était le foyer de l'épidémie d'Ebola en 2014. Imaginez des tribus guinéennes qui vivent de la pêche d'un étang. Elles se trouvent dans la forêt, ce qui rend difficile l'élevage et impossible la pêche dans la mer. Ces tribus manquent de protéines de façon chronique. La pisciculture est donc indispensable pour survivre, elles trouvent la protéine animale dans le poisson. La consommation est rivale. Si on braconne la nuit tous les poissons qui peuvent se reproduire, il n'y a plus de poissons l'année suivante. En revanche, l'accès est très difficile à réguler parce qu'il est impossible de placer un garde forestier derrière chaque arbre sur le rivage de l'étang pour vérifier que personne ne vient

braconner la nuit. Il y a donc obligation de penser et de mettre en œuvre collectivement des règles et des institutions pour administrer collectivement, communautairement, cette ressource commune qu'est l'étang. L'étang devient un commun, au sens que lui donne Elinor Ostrom. Ce n'est pas un bien privé. Personne n'en est propriétaire privé. Ce n'est pas un bien public, ce n'est pas la chose de l'État. Ce n'est pas la bureaucratie de l'État qui le gère, mais une communauté.

Elinor Ostrom introduit une quatrième catégorie de biens : les biens à effet club (*club goods* ou *club communities*), que j'appelle les biens tribaux. Typiquement, cela concerne un objet comme le téléphone mobile que j'ai ici. Ce sont des biens dont la valeur est intrinsèquement liée au fait qu'ils vous font entrer dans un réseau. La valeur augmente avec la taille et la densité du réseau. Si je suis le seul au monde à avoir un téléphone, personne ne peut m'appeler et je ne peux appeler personne, cela n'a aucun intérêt. En revanche, si nous sommes sept milliards à être connectés au même réseau, avoir un téléphone devient très intéressant. Quelle est la définition d'un bien de club ? C'est un bien dont la consommation n'est pas rivale, comme pour le bien public, mais dont l'accès peut être régulé, comme pour le bien privé.

Il y a donc deux critères (consommation rivale et accès régulé). Pour chaque critère, il y a deux options (oui ou non). Cela donne quatre catégories de bien (privé, public, commun, tribal).

Un autre exemple de bien à effet club, ou bien tribal, est le club d'échecs. Pour entrer dans un club d'échecs, il se peut que je doive m'acquitter de frais d'inscription (régulation de l'accès). Mais, une fois que je suis dans le club, je n'empêche personne de jouer – au contraire –, je viens faire un partenaire supplémentaire pour ceux qui jouent aux échecs.

Je reviens à la combinatoire dont je vous parlais il y a un instant. Le postlibéralisme essaie de ramener la totalité des biens matériels ou immatériels, symboliques, avec lesquels nous vivons, au statut de marchandises privées, c'est-à-dire de biens privés. Pour cela, il assujettit le public à sa propre pulsion.

Il essaie aussi de transformer les biens publics en biens privés. C'est le grand thème de la privatisation, avec l'exemple flagrant de ce qui s'est passé en Grèce entre 2010 et 2015. Au nom du remboursement de la dette, qui n'a pas été possible, au nom du ratio dette publique/PIB, qui n'a pas baissé – ce n'était donc pas ce qui était visé –, la Troïka a imposé à la Grèce un plan d'austérité draconien amputant le PIB d'un quart (– 25 % du PIB en cinq ans), ce qu'aucun pays européen n'avait vécu par temps de paix depuis

un siècle. Pour rembourser la dette, on a contraint l'État grec à privatiser la totalité de ses aéroports, une île et à vendre un morceau du port du Pirée. C'est la privatisation en marche. Cela s'est fait au nom de la dette, ce qui n'est pas du tout un hasard.

Tout à l'heure, j'ai essayé d'esquisser l'idée que cet agenda politique de privatisation du monde, qui essaie d'utiliser comme auxiliaire l'instance publique, l'État, pour parvenir à ses fins, est autodestructeur. Cet agenda conduit les sociétés, les plus pauvres comme les plus riches, à chercher un refuge dans les biens tribaux pour recréer du lien social où il est déchiré par la privatisation des trois grandes familles de bien au sens de Polanyi que sont la terre (et ses ressources écologiques), la monnaie et le travail.

Il faut faire immédiatement une première remarque quant à la taxinomie d'Elinor Ostrom. Évidemment, aucun bien n'est intrinsèquement privé, public, commun ou à effet club. Il y a un naturalisme impensé de la part des économistes néoclassiques dont il faut évidemment sortir. Pensez à une piscine. Si vous êtes habitués à nager dans les piscines parisiennes à midi, vous savez qu'il y a un problème de congestion qui oblige à slalomer. Ce n'est donc pas vrai que la consommation n'est pas rivale. Assez souvent, c'est « lui ou moi ». L'accès peut aussi être régulé ou non. L'accès peut être gratuit ou payant.

L'éducation est un autre exemple. Pendant des siècles, l'éducation en Europe a été un bien privé, réservé à un tout petit nombre de personnes éduquées par un précepteur. C'est devenu petit à petit un bien aristocratique. La noblesse se faisait éduquer. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'État a décidé de prendre en charge l'éducation de nos chères têtes blondes. Elle est donc devenue un bien public. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il y avait la bagarre entre le hussard noir de la République, l'instituteur du village, et le curé, précisément autour de l'éducation des enfants. L'enjeu de cette bagarre consistait à savoir si l'éducation était un bien tribal (point de vue de l'Église) ou un bien public (point de vue de la III<sup>e</sup> République). Depuis quelques décennies, l'éducation, y compris en France, est doucement mais sûrement en train de redevenir un bien partiellement privé et tribal. À force de ne plus investir dans l'éducation publique, nous la laissons en effet s'effondrer.

Une piscine n'est intrinsèquement un bien ni privé, ni commun, ni public. L'éducation a été considérée comme privée par notre société, puis publique, puis de nouveau privée ou tribale. Une même ressource peut changer de statut. De mon point de vue, cela signifie qu'en réalité le statut que l'on accorde à une ressource matérielle ou symbolique est une décision politique. C'est une décision au terme de laquelle la communauté qui prend

cette décision s'engendre elle-même comme étant la communauté qui va prendre soin, ou non, de cette ressource comme un bien public, privé, commun ou tribal.

Du coup, des questions se posent. Quels sont les biens que nous voulons honorer comme des communs ? Quels sont les biens que nous voulons transformer en marchandises privées ? Quels sont les biens auxquels nous voulons accorder un statut de bien public lié à l'État ? Quels sont les biens avec lesquels nous sommes à l'aise si nous en faisons des biens tribaux ?

C'est un enjeu colossal. Avec cette grille de lecture, on pourrait relire une bonne partie de nos débats économiques et politiques depuis plusieurs décennies.

Mais, au fond, à quoi peut-on reconnaître un commun ? Le commun n'est pas tellement la ressource elle-même. En effet, n'importe quoi peut devenir un commun si nous décidons d'en faire un commun.

Je vous donne quelques exemples. Internet regorge aujourd'hui de communs. Wikipédia est manifestement un grand commun ; ce n'est pas un bien privé, ce n'est pas l'État qui gère Wikipédia, mais une communauté d'internautes. Les logiciels libres sont des communs.

Sur Internet, on a inventé le *copyleft*, qui est un droit de propriété sur une création artistique, par exemple, qui est livrée au public (non pas au sens de l'État) et qui peut être réutilisée à condition de ne jamais la privatiser. On a le droit de la reprendre à son compte, d'en faire ce que l'on veut, de la modifier, de l'insérer dans une œuvre artistique plus grande, mais à condition de ne jamais en faire un bien privé. En jouant sur les mots, le *copyleft* est l'opposé du *copyright*.

Qu'est-ce qu'un commun ? C'est une ressource matérielle ou symbolique (un code informatique est une ressource symbolique). Une communauté s'est auto-engendrée en désignant cette ressource comme son commun et des règles d'appropriation collective du commun. Ce sont ces règles qui importent.

L'examen de ces règles permet de déterminer si une communauté considère que telle ressource est un commun ou non. L'essence juridique de la propriété privée est l'exclusion de l'autre : je suis le propriétaire de ceci à l'exclusion de tout autre. Personne n'a accès à cette ressource, sauf moi. C'est donc bien l'exclusion de l'altérité. D'une certaine façon, les règles qui président à l'administration d'un commun sont à l'opposé.

Elinor Ostrom, dans ses travaux empiriques, a dressé une liste de huit grands critères. Pendant trente ans d'enquête, elle a pu observer qu'ils sont

généralement vérifiés pour les communs qui fonctionnent et qui ne dépérissent pas rapidement. Une espèce de métarègle sur les sept autres règles dit : quelle que soit la qualité des règles que l'on s'est données pour administrer ce commun, viendra tôt ou tard un jour où nous serons en conflit d'interprétation des règles. Pour régler les conflits, il y a une règle de règlement des conflits, de gestion des conflits. Elle est énoncée à l'avance. Elle doit être transparente, connue de tous et facile à mettre en œuvre. C'est ce qu'observe Elinor Ostrom.

Je suis allé observer les étangs en Guinée forestière. C'est une zone très compliquée parce qu'il n'y a pas d'électricité. Quand le poisson est sorti de l'étang, il faut le consommer le jour même faute de pouvoir le conserver. Sortir les poissons des étangs est donc un geste important pour la communauté. Il faut en effet pouvoir le vendre dans la journée à un prix intéressant pour la communauté. Certes, les gens peuvent le manger, mais il est perdu. J'ai demandé à mes interlocuteurs guinéens : « Quand vous n'êtes pas d'accord sur la décision délicate qui consiste à sortir le poisson, comment faites-vous ? » « Monsieur le chef économiste, vous posez les bonnes questions. Voilà ce que nous faisons. Nous avons désigné à l'avance un vieux sage du village d'à côté, à vingt kilomètres, qui n'a aucun conflit d'intérêts avec nous. Et c'est à lui que l'on peut poser la question pour régler notre conflit au cas où nous n'arriverions plus du tout à nous entendre sur la manière dont nous devons mettre en œuvre les règles sur lesquelles nous sommes d'accord par ailleurs pour gérer le poisson. »

C'est d'une grande sagesse institutionnelle. Quelle que soit la qualité des règles que nous nous donnons, il arrive toujours un jour où il y a un conflit herméneutique de ces règles. Une décision a été prise *ex ante* de trouver un procédé par lequel on va essayer de régler le conflit sans que cela dégénère dans la violence. Dans le cadre des étangs guinéens, il s'agit de faire appel au vieux sage du village d'à côté.

Regardons la manière dont on a réglé la grande crise de la dette publique grecque en Europe. Quelle est la métarègle au sein de la zone euro quand deux pays ne sont pas d'accord sur l'application des règles, par exemple, l'Allemagne et la Grèce ? En fait, il n'y a pas de métarègle. On ne sait même pas comment sortir de la zone euro dans le droit européen, alors qu'un autre critère mis en lumière par Elinor Ostrom, parmi les huit critères, consiste à faire en sorte que les conditions d'entrée ou de sortie de la communauté soient très clairement définies. En zone euro, d'une certaine manière, on est d'une naïveté institutionnelle désarmante par rapport à la grande sagesse des paysans guinéens qui, eux, ont bien compris que, s'ils

n'ont pas recours à un procédé déterminé à l'avance pour régler leurs conflits herméneutiques, cela se terminera mal.

Je vais m'arrêter là pour que nous puissions discuter. Ma thèse consiste à dire que ce qui détermine un commun, c'est le statut herméneutique des règles qui le gèrent ou qui permettent de l'administrer.

Si ces règles sont soumises à une délibération et ont un statut de commun herméneutique, c'est-à-dire si leur sens n'est pas réputé univoque, obvie et imposé à chacun sans délibération, ce qui est administré par ces règles est un commun.

Si, au contraire, vous entraînez la fiction que la loi délivre un sens unique, obvie, à la surface des mots, qui n'a pas besoin d'entrer dans un cercle herméneutique, qui est donc affranchi de tout conflit herméneutique, vous êtes alors plutôt du côté du public. C'est le totalitarisme, par exemple.

Si vous prétendez que la règle est écrite dans un langage que je suis le seul à maîtriser – c'est mon langage, ma règle pour moi, c'est un langage privé –, c'est alors la privatisation. C'est impossible. Il n'y a aucun langage privé permettant de dire aux autres qu'ils sont exclus de l'usage de ma propriété. En réalité, la propriété privée fait toujours appel au public. Il y a toujours besoin d'un État pour faire respecter les contrats privés par la police. Il y a toujours besoin du droit public pour imposer le respect du droit privé. C'est une manière de dire que le privé lui-même est une catégorie fondamentalement *self-defeating* <sup>2</sup>, qui a absolument besoin de l'alliance avec le public pour entretenir la fiction qu'il existe.

Pour le tribal, les règles ne sont comprises que par la tribu et ne s'imposent qu'à la tribu. En effet, les ennemis hors de la tribu ont droit à la violence comme principal rapport au monde.

Que peut apporter la tradition chrétienne ? En relisant dans le Nouveau Testament les Actes des Apôtres et l'Évangile de Luc – qui ont certainement été écrits par la même communauté primitive dans la deuxième moitié du 1<sup>er</sup> siècle –, on voit apparaître la catégorie des communs de manière très explicite dans la mise en scène de la Cène eucharistique et dans la description de l'Église primitive. Dans la Cène eucharistique, le Christ, le Messie, donne son corps en nourriture comme commun. Il rend possible la dévoration du monde et il se laisse dévorer par nous pour nous guérir de la pulsion de la dévoration. Ce faisant, il donne son corps comme commun.

Dans les Actes des Apôtres, l'Église primitive vit de cette expérience, c'est-à-dire du fait que nous sommes reliés les uns aux autres par ce que

nous avons en commun et que nous menaçons toujours de détruire par la privatisation, par la dévoration. L'Église primitive essaie de vivre des communs et met tout en partage. Par exemple, au chapitre II du livre des Actes, une description assez idyllique de l'Église primitive montre une église où tous les biens sont partagés et mis en commun. C'est ce type de texte qui a inspiré certains réformateurs allemands, comme Thomas Müntzer au XVI<sup>e</sup> siècle, et évidemment les socialistes français au début du XIX<sup>e</sup> siècle, qui étaient tous des protocatholiques inspirés par le « modèle » de l'Église chrétienne primitive, parfois tout à fait explicitement.

Pour que ceci ait un sens, il faut évidemment que le texte biblique fonctionne comme un commun herméneutique. C'est ce que j'essaie de montrer. Il possède en lui-même, dans son écriture même, les ressources pour empêcher le lecteur d'en avoir une lecture littérale ou, en tout cas, dogmatique, ce qui produirait un public qui pourrait prétendre que le sens est univoque, obvie et s'impose à tous sans délibération collective. Il y a de nombreux exemples. Les exemples privilégiés sont les paraboles, dont la plupart sont construites comme de petites énigmes, des récits énigmatiques. Dans une en particulier, j'essaie de montrer que le narrateur s'est débrouillé pour que le lecteur soit incapable de trouver de manière triviale le sens de la parabole. Dans la parabole même, différentes interprétations sont proposées. Il aurait été très facile pour le narrateur d'en imposer une. Manifestement, l'écriture de la parabole est conçue pour qu'il soit impossible d'en imposer une et oblige le lecteur à admettre qu'il y a au moins deux façons différentes d'interpréter la parabole. Il entre ainsi lui-même en crise comme lecteur herméneute. Il entre dans un débat délibératif avec les autres lecteurs.

*Mots-clés : crise écologique, propriété privée, relation homme/chose, post-libéralisme, coronavirus.*

---

\* Gaël Giraud est économiste, directeur de recherche au CNRS, jésuite, président d'honneur de l'Institut Rousseau. Il a été chef économiste de l'Agence française de développement de 2015 à 2019. Après une première thèse en mathématiques appliquées, il vient de terminer une thèse sur la théologie politique des communs à l'ère anthropocène.

\*\* Intervention au séminaire Champ lacanien « Inégalités », à Paris, le 18 juin 2020. L'intervention a été enregistrée et retranscrite. La première partie a été publiée dans le *Mensuel*, n° 146, Paris, EPFCL, décembre 2020, p. 67-60.

1.  *Munus* : « don ».

2.  Stratégie qui s'autodétruit, auto-immune, etc. Cf. la première partie dans le *Mensuel*, n° 146, *op. cit.*, p. 64 (lire *self-defeating* et non *safety defeating*). « Ce projet-là, cet agenda implicite de privatisation du monde, est lui aussi *self-defeating*, c'est-à-dire qu'il s'autodétruit dans l'exercice même qu'il essaie d'atteindre. »

## Que reste-t-il de la névrose en psychanalyse ?

Michel Bousseyrroux

### Père, mère et pouésie. Se passer du *Papaoutai* \*

Appuyons-nous sur ce que dit Lacan à la fin de son séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*<sup>1</sup>. Pourquoi Lacan préfère-t-il au mythème du névrosé le poème de l'inconscient ? Car la névrose, pour Lacan, est un mythe « individuel », construit sur le passif du passé du père<sup>2</sup>. Mais l'inconscient, c'est tout autre chose. Il est plus qu'individuel. L'inconscient, c'est « personnel », comme disait la BBC dans « Les Français parlent aux Français », de ses messages aux airs de poèmes destinés à la Résistance, comme, le 5 juin 1944, *Bercent mon cœur d'une langueur monotone* et *Les carottes sont cuites* annonçant le jour J.

Ce qu'il se passe dans les analyses, observe Lacan, et que les analystes ont à supporter, c'est que l'analysant ressasse sa relation à ses parents proches. L'ennuyeux est que ça bouche les nuances de sa relation spécifique à *lalangue* qu'ils lui ont apprise. Alors qu'il vaudrait mieux, estime Lacan, que l'analyse lui apprenne à s'y apparenter, à cette *lalangue*. Lacan parle, dans cette fin du séminaire XXIV, de s'apparenter à un *pouâte*<sup>3</sup>. Rendre l'analysant plus sensible à sa *lalangue*, soit à ce qui dans l'inconscient est « personnel », est ce qu'il attendait d'une psychanalyse. C'est ce que j'aimerais, ce soir où rien ne va plus, tirer un peu plus au clair.

La cure, je l'ai dit, fabrique une nouvelle entité clinique. Freud la nomme névrose de transfert en 1914, dans « Remémoration, répétition et perlaboration ». Il dit que c'est une « névrose artificielle<sup>4</sup> » qui remplace la névrose ordinaire et dans laquelle tous les symptômes prennent une signification nouvelle. C'est sa nature, au névrosé, de transférer : il est prédisposé au transfert, donc à l'entrée en analyse ! Le transfert, le lien de l'analysant à son analyste en tant qu'il cause son désir, est névrotisant. Il l'est en ceci que de la cause de son désir l'analysant fait l'Autre receleur. Le transfert fait réversion de la cause au père – ce que Lacan appelle la père-version. Le problème est alors le suivant : comment l'analyste va-t-il aider l'analysant à ne pas perpétuer le feu de la jouissance du transfert dont

cette névrose est la vestale ? Lacan répond : en l'aidant, à la pêche du tout-venant à laquelle invite la règle fondamentale, à « ferrer, elle, la langue <sup>5</sup> », à *l'âme-sonner*, à faire sonner l'âme d'un mot. Lacan joue de l'homophonie entre *ferrer-elle* et *faire-réel*. Ne pourrait-on réussir à *faire réel* ce qui de *lalangue*, dans l'épuisette du parler analysant, frétille ? Car il arrive qu'en étant porté à dire le vrai on dise quelque chose de réel qui ait trait au *live* d'une parole. Et puis il y a cet art de ferrer le vivace du signifiant qu'est le *Witz*, le mot d'esprit. De l'analyse, Lacan dit qu'elle est un processus d'*hystorisation*, qu'il écrit avec un *y* pour qu'on entende qu'il y a de l'hystérie dans l'histoire que construit l'analysant dans sa névrose de transfert. Et il espérait de la passe, qui met à l'épreuve cette hystorisation, qu'elle la réduise à une histoire qui ne raconte pas l'histoire, comme Coluche dans *C'est l'histoire d'un mec...* Eh bien, *qu'est-ce qu'une histoire qui ne raconte pas l'histoire ? C'est un poème* – avec son histoire du Suisse sur le pont de l'Alma à qui un Belge demande pourquoi il regarde dans l'eau et qui répond qu'il a laissé tomber ses lunettes dans la Loire (et je vous passe la chute de l'histoire), Coluche était un poème. Ce mec était un vrai poème !

### La part hantée de l'inconscient

Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es. Qui tu es ? « Tu es cela. » *Cela* est la réponse que tu te sais être au bout du chemin de Compostelle analysant, maintenant que tu compostes elle, la lettre, *ta* lettre, maintenant que tu valides la lettre de *ta* jouissance qu'est le petit caillou dans ta chaussure de marcheur... sur le cheveu que tu as sur la langue. Car il y a tous ces petits cailloux qu'a semés sur ta route *lalangue*. Tu l'as suivie à en compter les pas, tel le bématisse qu'Alexandre le Grand chargeait de compter ses pas pour mesurer la distance parcourue chaque jour par son armée. Faire une analyse, c'est prendre la mesure de *lalangue*, mesurer à la mémoire de notre langue son efficace réelle, poétique. L'inconscient est « mémoire de la langue ». C'est ainsi que Jacques Roubaud définit la poésie.

En 1949, dans « L'efficacité symbolique <sup>6</sup> », Lévi-Strauss avance que dans la cure psychanalytique « c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments de son passé ». C'est de là que part Lacan en 1952 dans sa conférence « Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose <sup>7</sup> ». *Poésie et vérité dans la névrose* : Lacan le pose déjà en ces termes à l'orée de son enseignement. Ce mythe s'ordonne, dit-il, selon un système quaternaire fondamental qui subvertit le traditionnel schème triangulaire de l'Œdipe, en y ajoutant la relation narcissique et dans lequel le quart élément est la mort. Évoquant la dernière parole de Goethe mourant, Lacan y voit le ressort de l'expérience analytique. Non que la mort

soit, je pense à Maurice Blanchot, la possibilité de l'homme, sa chance. Le ressort de l'expérience est dans l'ultime du dire poétique de Goethe qui a causé le désir de « Mehr Licht » de Freud, celui qu'il avait de faire plus de lumière sur le trou noir de l'inconscient, sur sa part hantée.

Qui hante, que fréquente le névrosé ? Le névrosé fréquente qui convient à son Œdipe, à ses normes. Ou ses contre-normes : il y a aussi du gothique style famille Addams dans les choix de la névrose. Toujours est-il que très tôt le petit homme fréquente sa mère et qu'il se sortira de son Œdipe en en fréquentant une, en aimant une, *papludune*, qui lui convienne de symptôme, ce qui n'est pas si mal, avec la poire d'une maîtresse pour la soif. Toute névrose a sa part de malédiction : de malédiction sur le sexe et aussi de malédiction sur le père. *Confer* Kierkegaard. C'est sa part hantée, sa part Hamlet, dans laquelle le *ghost* du père se fait pur objet spectral. C'est là que Shakespeare nous montre ce qu'il faut pour faire le deuil du père.

### Se passer du *Papaoutai*

De l'Œdipe, Lacan nous dit que c'est un rêve de Freud, le rêve de sa névrose obsessionnelle, fait pour montrer que le rapport sexuel est impossible. En rêvant d'épouser sa mère, le petit homme rêve l'impossible. Il sait que pour le rapport sexuel avec sa mère c'est mort. Ce qui s'apprend sur le divan c'est que du « c'est papa qu'a fait tout ça » de la comédie oedipienne et de son *outai outai où papaoutai* il n'y a rien à faire, il n'y a à faire rien que de la *pouésie*. Faire une psychanalyse, c'est hanter le *outai outai où papaoutai* du père inconscient (celui qui ne sait pas ce qu'il fait) jusqu'à ce que le perlimpinpin de son *ghost* s'évente.

Ce qui n'est pas un rêve, c'est le Nom-du-Père, sans lequel de refoulement il n'y a pas, soit ce par quoi l'inconscient-langage construit le *mythème* du névrosé. Mais il y a aussi le « tout mais pas ça » du *sinthome* névrotique, dont la singularité résonne avec les unarités de l'inconscient-*une-bévue*. Lui s'inscrit au-delà du mythe individuel du névrosé, au-delà de l'Œdipe, où la fonction phallique ne relève d'aucun *Papaoutai* qui puisse l'universaliser.

### Fréquenter la *Pouasie*

Comment sortir le névrosé du mythe individuel de son apparemment oedipien ? Autrement dit, à supposer que l'analyse déconstruise le mythe individuel du névrosé, en ébranle les identifications, à qui, à quoi nous apparentons-nous au bout d'une analyse ? Dans son séminaire de 1976-1977, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, le 19 avril et le 17 mai 1977, Lacan parle de l'apparemment à partir de sa lecture d'un livre qui

vient de paraître au Seuil sous la direction de l'anthropologue anglais Rodney Needham, *La Parenté en question, Onze contributions à la théorie anthropologique*<sup>8</sup>. Notez que ce terme d'apparement, en anglais *relatedness* – différent de *kinship* –, est devenu un concept des nouvelles études sur la parenté avec, en 2000, le livre de l'anthropologue anglaise Janet Carsten, *Cultures of Relatedness* et, en 2007, *Ghosts of Memory : Essays on Remembrance and Relatedness*.

Or, ce n'est pas aux fantômes de notre mémoire et à nos souvenirs d'enfance que Lacan nous invite dans l'analyse à nous apparementer. C'est à ce qu'il appelle un « pouâte ». Je cite ce qu'il énonce le 17 mai 1977 : « Pourquoi tout s'engloutit-il dans la parenté la plus plate ? Pourquoi les gens qui viennent nous parler en analyse ne nous parlent-ils que de cela ? Pourquoi ne dirait-on pas qu'on est apparementé à part entière d'un *pouâte* par exemple, au sens où je l'ai articulé tout à l'heure, le *pas pouâteassez* ? » Lacan avait dit juste avant, à propos de son usage de l'interprétation : « Je ne suis pas *pouâteassez* ! » Mais être *pouâteassez*, ce n'est pas faire des vers et des ornements rhétoriques. C'est reconnaître l'obscénité de *lalangue* – obscénité subie des premiers sons jouis reçus de la langue parlée par la maman, le papa, le papi, la mamie, la nounou, que très tôt recouvre ce qui des structures élémentaires de la parenté détermine l'inconscient-langage. Être *pouâteassez*, c'est aussi reconnaître sa propre débilité. Car pour Lacan, « même un pouâte est très communément ce qu'on appelle un débile mental. On ne voit pas pourquoi un *pouâte* ferait exception. » Lacan ne s'en excepte pas. Ce qui nous rend débile, c'est la mentalité, qui peut devenir une maladie qui nous coupe du réel. C'est le contraire que Lacan attend de la psychanalyse : qu'elle ne nous coupe pas du vivant de *lalangue* et des surprises de nos bévues. Pour cela, il faut se *pouâter*, se hâter de faire sonner dans le nœud du parler autre chose que le sens, le réel d'un son dont il arrive parfois que le poème fasse franchir le mur.

Il s'agirait de sortir l'analysant de sa jouissance à se plaindre de père, mère et compagnie. Et de l'en sortir sans sortir de *lalangue*. En entrant dans le *motériel* de l'inconscient, dont le parler de sa parenté estompe les contours et les couleurs. L'en sortir en l'orientant vers l'apparementé à un *pouâte* entre autres, dit Lacan qui nous invite à fréquenter la Pouasie – François Cheng oblige ! Lui faire prendre *L'air du poète*, ce poème où Léon-Paul Fargue écrit : « Au pays de Papouasie / j'ai caressé la Pouasie... / La grâce que je vous souhaite / C'est de n'être pas Papouète ». Erik Satie l'a mis en musique pour piano et chant en 1923. À ce *pas Papouète-pouète* que Léon-Paul Fargue nous souhaite, associons le « *pas pouâteassez* » de Lacan.

Et si nous allions maintenant voir chez les Papous comment ils *papouétisent* la question de la parenté ?

### Un débat anthropologique : se passer de la parenté ?

Lacan remet en question la parenté, toute la place qu'elle prend dans la théorie et dans l'expérience de la cure. C'est sa lecture du livre *La Parenté en question* qui l'y conduit. Ce livre rassemble les contributions de onze anthropologues à un congrès qui s'est tenu à Bristol en 1970, intitulé « Repenser la parenté et le mariage ». Y est remise en cause une masse de faux acquis et d'assurances méthodologiques sur quoi on a cherché à construire des théories générales de la parenté. La parenté est un terme à tout faire qui provient de ce que Wittgenstein appelle la passion des généralités et qui provoque un égarement de la recherche sur les questions fondamentales de l'alliance, de la filiation et de l'inceste. Les structures élémentaires de la parenté sont totalement remises en cause et l'on peut dire que le fort intérêt que Lacan porte aux travaux de Needham confirme le fait que dès lors il ne pense plus l'inconscient avec Lévi-Strauss. Il le pense avec François Cheng. Dans ce débat anthropologique, il me faut aussi mentionner la mise en cause la plus radicale de la parenté qu'opère en 1984 l'Américain David Murray Schneider dans *A Critical of the Study of Kinship*. Il prend pour terrain d'analyse une société de l'île de Yap, en Micronésie, et montre que c'est une société fondée non pas sur la parenté mais sur d'autres rapports et d'autres valeurs. Il en arrive à la conclusion extrême que la parenté n'existe que dans la tête des anthropologues et qu'elle ne correspond à aucune société humaine, à aucune classe distincte de phénomène anthropologique et à aucun type distinct de théorie.

### Les Baruya de Maurice Godelier

Les études sur la parenté ne sont pas pour autant mortes depuis Schneider. Elles sont même reparties de plus belle. « La mort annoncée n'a donc pas eu lieu ! », écrit Maurice Godelier en 2004 dans *Métamorphoses de la parenté*<sup>9</sup>. Godelier soutient des positions très critiques envers Lévi-Strauss sur l'échange, l'alliance de mariage comme base théorique à l'analyse de la parenté, et sur la prohibition de l'inceste comme ne se fondant pas sur l'exogamie, l'obligation d'alliance par l'échange des femmes, mais sur la nécessité absolue de réguler la sexualité. En cela il rejoint Freud, mais il s'en démarque aussi. La prohibition de l'inceste ne signe pas pour lui, comme pour Lévi-Strauss et Freud, le passage de la nature à la culture, de la horde à la société humaine. Elle ne fait que reprendre chez les humains des mécanismes sociaux apparus chez certains primates. Et surtout, pour

Godelier, comme pour Schneider, aucune société n'est fondée sur la seule parenté, les représentations de celle-ci dépendant des croyances relatives à la conception, au corps, à la personne, qui forgent l'univers mental d'un groupe, d'une société.

Pour explorer les représentations de ces croyances, Godelier s'appuie sur l'étude des Baruya de Nouvelle-Guinée, au pays des Papous. Nous y voilà. En Papouasie. Godelier parvient à la conclusion que la parenté ne constitue pas le fondement de la société baruya, que l'existence de groupes de parenté ne suffit pas à faire une société ni à donner une forme tribale à cette société, et que cela invalide l'axiome répété chez les anthropologues selon lequel les sociétés primitives sont fondées sur la parenté. Chez les Baruya, la paternité n'a pas le même sens que dans notre langue, où elle désigne une catégorie d'individus dans la même relation avec moi que l'homme qui est marié avec ma mère. Alors que, pour un Baruya, les frères de son père sont également son père, *noumwé*, de même que les sœurs de sa mère sont également sa mère, *noua*. Les notions d'oncle paternel et de tante maternelle n'existent donc pas. Pour les distinguer, les frères du père sont appelés petits pères et les sœurs de la mère petites mères. Pour un Baruya garçon, tous ses pères et tous leurs enfants ont été faits avec le même sperme que celui de son père. Pour les règles d'alliance, on ne se marie pas dans son lignage ; pas de mariage avec ses cousines croisées matrilatérales et avec les cousines directes patrilatérales, l'interdit portant encore sur tout ce qui provient du sperme du père.

### L'engendrement baruya

Voyons comment les Baruya pensent la procréation, la conception de l'enfant. L'union sexuelle n'y suffit pas. Il y faut en plus le Soleil, principe cosmique qui fait les finitions du garçon en gestation. Les Baruya appellent familièrement le Soleil *noumwé*, le terme affectueux par lequel on s'adresse à son père et aux frères de son père. Quant à la Lune, qui est à la fois l'épouse et le frère du Soleil, elle crée les femmes. C'est le principe féminin, porteur de malédiction avec le sang menstruel, qui est à bannir de la procréation et de la transmission. Il en est exclu par le sperme, le primat du Spermé qui, chez les Baruya, n'est pas fondé seulement sur le principe patrilineaire de descendance. Le principe de consanguinité, du lien par le sang, qui prévaut dans notre conception occidentale de la parenté et que résume l'aphorisme « Blood is thicker than water » (que l'on peut traduire par : la voix du sang est la plus forte) ne vaut pas pour les Baruya : pour eux, c'est la voix du sperme qui est plus forte que tout, ce qui modifie notre vision de la consanguinité et de la parenté. Le sperme de l'homme produit

les os de l'enfant, sa chair et son sang (il produit aussi le lait de la mère). La femme n'apporte rien de son corps dans la gestation, son ventre n'étant qu'un réceptacle. Mais l'union sexuelle ne suffit pas à faire un enfant, non plus que les rapports dits de parenté. Le fœtus restera privé de nez, d'yeux, de bouche, de doigts et d'orteils si le Soleil ne vient pas façonner ces organes manquants et donner en plus au corps du fœtus le souffle. Quant au père géniteur, c'est lui qui va donner une âme au nouveau-né par la nomination.

### Un second engendrement des garçons hors parenté

Mais il faut que l'homme soit enfanté une deuxième fois, *hors des relations de parenté*. Une fois que l'enfant a atteint ses neuf ans, quand c'est un garçon, on le sépare de sa mère et de ses sœurs, on lui perce le nez et c'est l'ensemble des hommes jeunes qui n'ont pas encore eu de rapport sexuel avec une femme qui l'initient à un rite homosexuel sacré où il reçoit d'eux un don de sperme : ils le débarrassent de l'horreur de tout ce qui est féminin en lui en le forçant, de façon répétée, à prendre dans sa bouche le pénis de jeunes hommes initiés pubères vierges et à ingérer leur sperme. Un homme n'est tel que quand il a été initié au pouvoir phallique dans une communauté homosexuée qui déborde de loin la famille, le lignage et les rapports de parenté. Il s'agit par cette initiation d'exclure les femmes, au bénéfice des hommes, de l'ordre social, du contrôle des armes, des terres, de la monnaie et de la propriété. C'est donc sans les femmes que les hommes, collectivement et cosmiquement, car avec l'aide du Soleil, qui est le père surhumain, et de la sève de l'arbre géant de la forêt qui les relie au Soleil, réengendrent leurs fils pour qu'ils deviennent des hommes et fondent leur suprématie phallique.

L'ordre social politico-religieux des Baruya excède donc l'ordre familial patrilinéaire avec sa métaphore paternelle solaire. La signification phallique n'est pas subordonnée au père. Le sperme, chez les Baruya, n'est pas qu'au service de la parenté. Il est au service d'une cause au-delà de la paternité, qui légitime, hors groupes de parenté et hors union sexuelle père-mère, la jouissance phallique. La jouissance phallique baruya est *pas papouète* ! La parenté, la généalogie, l'engendrement, le père, la mère, les oncles et les tantes qui n'existent pas et sont des petits pères et des petites mères, le Sperme qui crée la peau, la chair et les os, le sang et le lait, avec le Soleil et la Lune qui font le reste, pour les Baruya c'est de la Papouésie !

## La parenté en question pour ce qu'elle doit aux femmes

Il y a donc toute une poétique baruya de la conception des enfants, de la généalogie, de l'alliance, qui vise à asseoir la suprématie politico-religieuse des hommes au-delà des rapports de parenté et de ce que ceux-ci doivent aux femmes. Les Baruya s'inventent une poétique de la nomination destinée à exclure la jouissance féminine, dont le sang des menstrues représente pour eux la nocivité. Ils l'éliminent de leur ordre social avec leur primat du Sperme comme nomination du réel qui donne substance de réel au Nom-du-Père. Car, dans la pensée baruya, les femmes, à l'origine, avaient la puissance créatrice. Ce sont elles qui ont inventé l'arc, les flèches et les flûtes. C'est de la jouissance Autre des femmes qu'il faut, pour un Baruya, se désapparenter. La Lune, qui est le principe créateur de la féminité chez les Baruya, ne saurait être un des Noms du père et c'est de ce risque que la société baruya cherche à se prémunir par ses rites d'initiation homosexués.

Or, c'est la question que posait Lacan dans sa préface à *L'Éveil du printemps*<sup>10</sup> de Wedekind, parlant de la Déesse blanche, dont le poète Robert Graves fait remonter le culte à la nuit des temps : « Comment savoir si le Père lui-même, notre père éternel à tous, n'est que Nom entre autres de la Déesse blanche ? » C'est parce qu'on ne sait jamais si le Père lui-même n'est qu'un Nom entre autres de la Déesse blanche, Autre à jamais en sa jouissance, que les Baruya font tout pour se désapparenter de cette menace, en s'inventant un second engendrement extra-parentalité des hommes. C'est donc bien pour ce qu'elle doit aux femmes et à leur au-delà du phallus que la parenté est en question<sup>11</sup>.

## L'invention de Roubaud. La hâte ou la ouate ?

Revenons à ce que dit Lacan après avoir évoqué les travaux de Needham sur la parenté en question. Ce qui est en question dans l'analyse, affirme Lacan, est le fait que l'analysant ne fasse que ressasser sa relation à ses parents et que ça bouche toutes les nuances de sa relation spécifique à *lalangue*. Comment harponner, dans le bouillon de langage, cette *lalangue* qui échappe à la culture ? Jacques Roubaud<sup>12</sup>, le poète oulipien, a trouvé : avec un trident. Transformant la fourche de la langue en un poème encore plus court qu'un haïku, il a inventé le trident, fait de trois vers. Il en a écrit plus de quatre mille ! En voici un :

« Je / n'a / rri / ve / pas  
à / cra / cher  
le / pa / ssé / en / mots »

Un autre :

« Mes derniers ? poèmes  
grattent trop  
une plaie unique. »

Au quotidien, avec son trident, Jacques Roubaud va à la pêche à ce qui fait de tout poème un souvenir de langue, pour lequel il faut inventer un temps qui manque à nos temps verbaux et qu'il appelle le *passé postérieur*. Le trident harponne le temps, il le pince entre un futur dans le passé et un passé dans le futur qui fantomatise le souvenir. C'est une façon de prendre de court la réminiscence, de harponner l'une-bévue dans « l'eau lourde des souvenirs ». Jacques Roubaud nous apprend qu'il n'y a de traitement possible des souvenirs, d'enfance ou pas, que poétique. Il rejoint par là la position de Lacan quand il dit : « Un *pouâte*, on a autant de parenté avec lui, pourquoi la psychanalyse oriente-t-elle, oriente-t-elle les gens qui s'y assouplissent, les oriente-t-elle, au nom de quoi, vers leurs souvenirs d'enfance ? Pourquoi est-ce qu'ils ne s'orienteraient pas vers l'apparemment à un *pouâte*, un *pouâte* entre autres, n'importe lequel <sup>13</sup> ? »

C'est à un usage du signifiant qui assouplisse le parler analysant dans son rapport à l'inconscient-*lalangue*, c'est à un usage *pouâtique* du signifiant que Lacan invite, un usage en coup de vent qui décoiffe. Hâte s'entend dans *pouâte*, à moins qu'une oreille qui déchire les pages de tous les dictionnaires n'y entende ce que chante Caroline Loeb – souvenez-vous : de toutes les matières, c'est la ouate qu'elle préfère, en négligé de soi (je l'écris sans e) ! Pouâte-toi ! C'est l'orientation que donne le séminaire : *l'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Donne-toi les ailes de la mourre pour t'apparenter aux Uns qui font l'insu que sait de l'une-bévue.

*Mots-clés : mythème et poème, lalangue, apparemment, désapparemment, François Cheng, Maurice Godelier, Jacques Roubaud.*

---

\*↑ Séminaire du 13 mars 2020 à Toulouse, « Que reste-t-il de la névrose en psychanalyse » (extrait).

1.↑ J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit.

2.  Cf. le cas de l'Homme aux rats avec son histoire de dette et de femme riche ou pauvre.
3.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*, leçon du 17 mai 1977.
4.  S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953, cf. p. 113, 114.
5.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*, leçon du 19 avril 1977.
6.  C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *Revue d'histoire des religions*, tome 135, n° 1, Paris, PUF, 1949, p. 21.
7.  J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 120.
8.  R. Needham (sous la direction de), *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 354.
9.  M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Flammarion, 2010, p. 952.
10.  J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 563.
11.  Cf. C. Collard, F. Zonabend, *La Parenté*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2<sup>e</sup> édition, 2019, p. 128.
12.  J. Roubaud, *Tridents*, Caen, Nous, 2019, p. 370 ; *Poésie, etcetera : ménage*, Paris, Stock, 1995, p. 284.
13.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*, leçon du 17 mai 1977.

# D'UN PÔLE À L'AUTRE

---

## Giselle Biasotto-Motte \*

### Les entretiens préliminaires \*\*

Les entretiens préliminaires peuvent permettre de faire entrer le sujet dans le transfert et dans le discours analytique. Pour cela, l'analyste cherche, par son acte, à faire appliquer la règle fondamentale et il aura contribué au passage à l'analyse. Sa responsabilité est engagée, mais il revient au futur analysant éventuel d'accepter d'en passer par l'Autre et de prendre en compte les dits émergents de l'association libre.

#### L'association libre

La durée de ces entretiens me semble variable et en partie en corrélation avec le temps nécessaire à chacun pour entrer dans l'association libre, donc pour accepter de se plier à la règle fondamentale. Cette règle est au fondement de la psychanalyse, mais il en va de l'acte de chaque psychanalyste de la faire exister et de la mettre en fonction pour chaque cas.

Après avoir abandonné l'hypnose, Freud a privilégié l'association libre. Dans « La technique psychanalytique », il l'énonce en ces termes : « Avant de leur demander l'historique détaillé de leur cas, il [le psychanalyste] les exhorte à dire tout ce qui leur traverse l'esprit, même s'ils le trouvent inutile, inadéquat, voire même stupide. Mais il exige surtout qu'ils n'omettent pas de révéler une pensée, une idée, sous prétexte qu'ils la trouvent honteuse ou pénible <sup>1</sup>. »

Dans le séminaire *...Ou pire*, Lacan commente un mot grec utilisé par Parménide, *adoleskia*, qu'il traduit par « bavardage » et, par extension, par une plainte qui se répète. L'adjectif *adoleskes* signifie « parleur », « diseur de rien ». Je cite Lacan : « On peut considérer que c'est là comme la préfiguration de ce que nous appelons dans notre rude langage [...] *association libre* <sup>2</sup>. »

Le sujet prenant rendez-vous chez un psychanalyste a l'idée, plus ou moins précise, que la parole peut avoir un effet sur ce dont il souffre, même s'il lui arrive d'être poussé par quelqu'un de son entourage pour faire cette démarche. Face à un problème ou à une souffrance, il est nécessaire qu'il

s'en plainte et vienne adresser sa plainte à quelqu'un qui peut l'entendre. Il s'agit qu'il puisse formuler une demande de changement et que celle-ci soit adressée à l'analyste. C'est un préalable indispensable, notamment dans la clinique avec les enfants pour qu'ils s'impliquent dans une demande et une plainte qui leur soient propres, souvent différentes de celles des parents. La plainte a donc une fonction, même s'il ne s'agit pas d'en rester là. Les hystériques des présentations de Charcot à la Salpêtrière exposaient leurs symptômes corporels mais ne s'en plaignaient pas forcément. En institution, où il n'y a pas de paiement des séances, la première étape pourra être de faire émerger une plainte propre au sujet.

La prise en compte des symptômes n'est pas la même dans le cadre de la psychothérapie et dans celui de la psychanalyse. Dans l'un, le symptôme est à éradiquer et à faire disparaître, car il est vu comme une faille à combler, à colmater. C'est ce que demande le sujet et ce que vise le psychothérapeute. Il y a donc correspondance entre la demande et la réponse. Dans l'autre cas, la psychanalyse, le symptôme est à déchiffrer, car issu d'une satisfaction substitutive dans un conflit entre un désir inconscient et la défense qui a déclenché le refoulement. Tant que la cause de la construction du symptôme n'est pas élaborée et découverte, il va se déplacer sous différentes formes. Il s'agit d'une création du sujet de l'inconscient dans laquelle la façon dont celui-ci a été imprégné par le langage et le pulsionnel sont imbriqués.

Pour pouvoir prendre en compte ces deux faces du symptôme, l'analyste va œuvrer pour faire entrer le sujet dans le transfert. C'est ce que Freud énonçait en 1913 : « Le premier but de l'analyse est d'attacher l'analysé à son traitement et à la personne du praticien<sup>3</sup>. » La façon dont le langage est venu marquer le sujet et à partir de quoi il s'est construit, va pouvoir être découverte et s'élaborer dans la relation au sujet supposé savoir. Le sujet suppose à l'analyste un savoir sur son symptôme et attend de lui qu'il le lui donne. Il s'attend à ce qu'il réponde à sa demande et pour cela va chercher à se montrer aimable, au sens d'être aimé, aux yeux de celui-ci par rapport à ce qu'il imagine qu'il veut. Mais cela peut être dans le but premier que ce savoir lui permette de faire taire son symptôme, de ne plus en entendre parler, le faire cesser. Il s'agit d'une demande thérapeutique qui est à prendre en compte mais à différer, car l'analyste sait que le symptôme se déplace et n'aura de cesse de changer de support s'il n'est pas élucidé et séparé de la jouissance qui y est attachée, car celle-ci ne cessera de perdurer. C'est un savoir qu'il a acquis de sa propre cure. Il maintient donc ouvert le questionnement sur le symptôme énigmatique. Colette Soler en parle en ces termes : « Or le transfert fixé à l'analyste est un transfert

primairement demandeur : il demande à l'Autre de répondre. L'analyse suppose encore que de ce transfert demandeur, on fasse un transfert producteur, par le biais de ladite association libre <sup>4</sup>. »

Par la mise en place du transfert, la part pulsionnelle du symptôme pourra être prise en compte. Le déchiffrage et l'élaboration par le langage permettent de séparer la jouissance du symptôme et cette part pulsionnelle est déplacée alors sur l'analyste qui est là en chair et en os. Je cite Stéphanie Gilet Le Bon : « L'analyste, présence plutôt silencieuse, avec un désir énigmatique, prend sur lui l'opacité de jouissance du symptôme. Il est là, en chair et en os, pour apprivoiser – passer les rênes du transfert, dit Freud – et séparer l'objet jouissance d'avec la chaîne signifiante. Il devient l'homme de paille du sujet supposé savoir et le semblant d'objet <sup>5</sup>. »

Dès les premiers rendez-vous, la règle de l'association libre est énoncée par l'analyste : « Dites tout ce qui vous vient à l'esprit, comme ça vient, sans faire de tri. » Mais cette règle peut être difficile à appliquer et cela peut prendre plus ou moins de temps selon les sujets et selon leur rapport à la parole. Elle introduit aussi l'idée implicite qu'un savoir est supposé à l'analysant à travers ses dires. Il s'agit de sortir du discours courant. Par son acte et ses « manœuvres », dit Freud, l'analyste va chercher à provoquer une prise de parole différente du patient, pas encore analysant. Cela peut être, par exemple, en questionnant les préjugés ou les idées reçues qui régissent la vie du sujet sans qu'il s'en rende compte. Questionner les évidences pour faire vaciller les certitudes. Par exemple, lors d'un premier rendez-vous, une femme m'expliquait avoir toujours rêvé voyager et en être empêchée, entre autres, par son symptôme. J'ai demandé alors : « Pourquoi rêvez-vous de voyager ? » Cette question l'a arrêtée et lui a permis d'associer et de parler d'un besoin de fuite de sa part, elle a donc subjectivé ses propos, en sortant des lieux communs ou des valeurs véhiculées par la société. Nous voyons d'ailleurs actuellement comment les idéaux peuvent être variables d'une époque à l'autre. Avec la pandémie que nous traversons ces derniers mois, les voyages vont sûrement prendre une place différente dans le discours ambiant.

« L'analyste met en place les conditions de déploiement de la parole <sup>6</sup> », disait Claire Harmand. Tout ce qui peut permettre d'entrer dans un dire ou dans l'association libre est fait pour que la personne perçoive la division qui est la sienne entre ce qu'elle est et ce qui l'anime de façon inconsciente. Le but est que le sujet se pose des questions sur ce qui l'amène, c'est-à-dire sur ses symptômes, pour aller chercher un sens à partir d'un pas-de-sens : « Je n'y comprends plus rien. »

Pour provoquer un dire chez le sujet, l'analyste peut le surprendre pour faire advenir une parole inattendue, de l'ordre de l'association libre. Cela peut être en faisant résonner un mot ou une partie de phrase différemment, par un double sens. La fonction de l'analyste est d'entendre de travers et non pas d'écouter. Proposer un double sens à un mot ou à une phrase est une façon de faire entrer le sujet dans l'association libre et l'amener à s'intéresser, à être curieux des paroles qu'il énonce de façon inattendue. Il s'agit d'interrompre le fil de ce qu'il voulait dire, ou avait prévu de dire alors qu'il n'a pas fini, et qu'il se laisse associer sur une autre idée que l'analyste est venu introduire par son acte. La coupure et l'arrêt de la séance peuvent avoir cette fonction-là. Ouvrir à un autre sens possible qui peut être tout aussi inattendu pour l'un comme pour l'autre. Marie-José Latour parle de l'association libre en ces termes : « [...] il importe de rappeler comment, dès l'invention du dispositif analytique, la règle fondamentale vient troubler l'ordre de la narration et comment une psychanalyse est autre chose que le retour du passé, autre chose que raconter une histoire, fût-ce celle que l'on imagine être la sienne. Pour accueillir la surprise, la règle est la non-préparation <sup>7</sup>. » Consentir à la non-préparation peut être difficile pour certains sujets et peut prendre du temps.

Accepter de changer le cours de la discussion à partir d'une demande de précision concernant un terme utilisé. Accepter de ne pas finir sa phrase car l'analyste est intervenu en proposant un autre sens possible à partir d'un mot ou d'une phrase utilisée. Accepter d'être dérangé par la surprise de l'intervention du psychanalyste ainsi que par la surprise de s'entendre dire un mot, une phrase ou un lapsus. Dans les deux cas, il s'agit pour le sujet de faire une place à l'altérité : à l'analyste en tant qu'Autre et à la parole qui émerge dans l'association libre et qu'il a à reconnaître comme lui appartenant, signe de sa division, et comme pouvant constituer un savoir sur lui-même. Il s'agit que l'inconscient soit interrogé comme un savoir. Cette surprise est à transformer en questionnement adressé à l'analyste.

Il s'agit aussi de provoquer une interrogation sur le désir de l'analyste : « Pourquoi me demande-t-il cela ? Qu'est-ce qu'il me veut ? » Pour répondre à cette question, au fil de la cure, l'analysant ayant passé le seuil de l'analyse va développer une réponse en construisant son fantasme, dans lequel il attribue, à partir de ce qui cause son désir et de son symptôme, une place et un désir à l'analyste.

### La contrainte de l'association libre

Il est demandé au futur analysant éventuel de pratiquer un autre exercice de la parole, c'est-à-dire de consentir à associer librement. De la

durée nécessaire pour accepter cette contrainte dépend la durée des entretiens préliminaires. Le sujet avait déjà un rapport à la parole, mais il lui est demandé, au moins le temps de la séance, de faire place à un autre rapport à la parole. L'analysant énonce alors un discours qui lui échappe, car il dit autre chose que ce qu'il veut dire. Il s'agit qu'il se plie à la consigne. L'association libre n'est pas si libre que cela puisqu'elle dépend de la façon dont nous avons été marqués par le langage. Lacan parle de démission. « L'exercice d'un tel sujet est de se soumettre à l'épreuve de sa propre démission. Le psychanalysant fait un choix d'abdication, de s'éprouver aux effets de langage <sup>8</sup>. » C'est ce choix qui est en jeu au cours des entretiens préliminaires. Ces termes d'acceptation, abdication, démission ne sont pas très en vogue dans le monde actuel, où la liberté individuelle est valorisée. Mais il s'agit d'accepter d'en passer par l'autre par le transfert.

Les entretiens préliminaires visent à permettre que sa division perçue dans ses propos fasse énigme pour le sujet et s'énonce sous forme de question adressée à l'Autre. Par la répétition de certaines expériences, amoureuses ou professionnelles, faisant symptôme, il peut en arriver à un « Qu'est-ce qu'il m'arrive ? Qu'est-ce que ça veut dire ? » Il cherche une cause à son symptôme. C'est lorsque cette interrogation est adressée à l'analyste et qu'elle s'énonce sous forme de question qu'il y a passage à l'analyse. Le savoir de l'analyste est alors attendu et sollicité pour trouver une réponse.

Les entretiens préliminaires amènent une rectification subjective, donc une prise en compte du rôle du sujet dans ce dont il se plaint et dans ce qu'il répète. Mais cette rectification subjective, tout en étant indispensable, n'est pas suffisante pour passer le seuil de l'entrée en analyse. En effet, il peut arriver que certains, après avoir perçu leur implication dans ce qui leur arrive, pensent qu'ils n'ont qu'à changer ce qu'ils répètent. Mais ce n'est pas une question de volonté, plutôt de répétition inconsciente avec une jouissance associée. Cela ne fait pas question pour eux. En tout cas, si question il y a, ils ne l'adressent pas à l'analyste. Cette adresse à l'analyste est indispensable pour l'entrée dans le transfert et mettre en jeu la part pulsionnelle du symptôme.

Colette Soler l'énonce ainsi : « C'est un fait d'expérience que le symptôme ne conduit à l'analyste que lorsqu'il fait question, lorsque l'analysant saisit cet incompréhensible corps étranger comme étant de lui, porteur d'un sens obscur qui le représente comme sujet à soi-même inconnu <sup>9</sup>. » Nous pouvons remarquer qu'elle parle du symptôme comme pouvant conduire à l'analyste. Il conduit également et d'abord à l'analyse, comme le disait Lacan lors de sa conférence faite à Yale University en 1975 : « Il s'agit de les

faire entrer [les analysants] par la porte, que l'analyse soit un seuil, qu'il y ait pour eux une véritable demande. Cette demande : qu'est-ce dont ils veulent être débarrassés ? Un symptôme <sup>10</sup>. » Nous retrouvons ici la nécessité de faire avec l'altérité et l'inconnu : l'analyste en tant qu'Autre et la part inconsciente du symptôme, inconnue mais que le sujet découvre en acceptant d'entrer dans l'association libre, en ayant un rapport à la parole différent de celui qu'il a habituellement.

*Mots-clés : entretiens préliminaires, association libre, accepter, énigme.*

---

\*↑ Du pôle 12, Bourgogne Franche-Comté.

\*\*↑ Texte présenté lors de la demi-journée de clôture de l'Unité de clinique psychanalytique de Bourgogne Franche-Comté le samedi 20 juin 2020. Élaboration issue également d'un travail de cartel en cours traitant du passage des entretiens préliminaires à l'entrée en analyse.

1.↑ S. Freud, « La méthode psychanalytique de Freud », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953, p. 3.

2.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 130.

3.↑ S. Freud, « Le début du traitement », dans *La Technique psychanalytique, op. cit.*, p. 99.

4.↑ C. Soler, « Standards non standards », *Link*, n° 12, Forum du Champ lacanien, décembre 2001, p. 89.

5.↑ S. Gilet Le Bon, « La responsabilité du psychanalyste », *Mensuel*, n° 7, Paris, EPFCL, mai 2005, p. 20.

6.↑ C. Harmand, « À propos de la position du psychanalyste », *Mensuel*, n° 7, *op. cit.*, p. 31.

7.↑ M.-J. Latour, « Un marbre généalogique », *Mensuel*, n° 106, Paris, EPFCL, mai 2016, p. 30.

8.↑ J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, leçon du 7 février 1968.

9.↑ C. Soler, « Standards non standards », art. cit.

10.↑ J. Lacan, « Conférence à Yale University », *Scilicet*, n° 6-7, 1975, p. 32.

## Alfred Rauber \*

### Faut le temps... pour l'urgence \*\*

Brigitte Hatat et Laurence Martin, me sachant profiter depuis peu d'une paisible retraite, ont eu la délicate attention de me demander de travailler sur l'urgence, moi qui suis censé me passer d'une montre dorénavant, comme si j'avais tout mon temps, comme si j'en étais le maître. De maître, il n'y en a qu'un et je ne suis pas pressé de le rencontrer. Je suis donc toujours moi aussi dans l'urgence, l'urgence de la vie, *Not des Lebens* dit Freud. Il est vrai aussi que je continue à ma place d'analyste à tenter, comme le dit Lacan, de faire paire avec ces cas d'urgence <sup>1</sup> qui sonnent à ma porte. Voici donc en guise d'introduction à notre année de travail quelques réflexions sur ce thème « Cas d'urgence » choisi par les collègues cliniques de l'EPFCL.

#### Quelle urgence !

Ce qui est déroutant pour beaucoup d'entre nous dans cet état d'urgence que nous vivons pour la deuxième fois, c'est que paradoxalement il ralentit le rythme de nos vies, il freine cette époque, sinon frénétique, rythmée par les calendriers, agendas et Post-it collés sur les écrans ou le frigo et remplis de ce qu'il y a à faire d'urgence... y compris chez les retraités parfois. Si vous tardez à démarrer au feu vert, vous risquez de gros ennuis, le badaud qui passe par là est censé envoyer la vidéo de l'événement illico aux chaînes d'info, et malheur si le smartphone est en panne. Bref, nous connaissons tous d'innombrables aspects de ces états d'urgence contemporains, aussi banals que pathétiques. Et je ne parle même pas de ceux, bien plus sérieux évidemment, qui hantent dorénavant l'humanité entière en plus de celle de la pandémie : urgence sociale, urgence climatique, là non plus la liste n'est pas exhaustive.

Nous vivons au « temps de l'urgence », écrit le philosophe Christophe Bouton <sup>2</sup>. Avec la révolution industrielle, le capitalisme a fait de l'optimisation du temps son credo : surtout pas de temps mort, de temps perdu ! La moindre miette doit être rentabilisée. Bien avant le philosophe, Charlot nous avait montré dans *Les Temps modernes* l'homme pris littéralement

dans les rouages de cette implacable machinerie, et ce qui la fait dérailler : ses bêtises, ses ratages, autrement dit : l'inconscient. Nous, les post-modernes, sommes un pas plus loin : la compression du temps ne concerne plus seulement le monde du travail mais infecte largement la vie privée, nos loisirs, comme on dit. Même les enfants ont un agenda de ministre tout en étant soignés pour hyperactivité. Un autre philosophe, l'Allemand Hartmut Rosa, reprend le concept d'aliénation de Marx pour montrer que l'accélération sociale est sur le point de franchir certains seuils au-delà desquels les êtres humains deviennent nécessairement aliénés, non seulement par rapport à leurs actions, aux objets avec lesquels ils vivent et travaillent, à la nature, au monde social, mais aussi par rapport au temps <sup>3</sup>.

Cela n'est pas pour nous étonner, nous qui savons que l'homme depuis toujours est aliéné au temps de l'Autre. Dans sa détresse, *Hilflosigkeit*, le petit enfant est suspendu au temps de l'Autre qui veut bien prendre soin de lui à son propre rythme. La langue nous apprend à conjuguer les verbes au temps qu'il faut. L'inconscient nous montre un lien étrange à la temporalité, dit Freud. « Il n'y a rien dans le Ça qui correspond à une quelconque conception du temps, aucune reconnaissance d'un écoulement du temps <sup>4</sup>. » Celui qui se met à parler sur un divan dans un discours apparemment bien ordonné, linéaire, découvre très vite un temps sens dessus dessous : les liens infantiles à la mère, au père, aux frères et sœurs sont toujours d'une actualité brûlante, les rêves qu'on a faits déjà mille fois donnent le tempo d'un temps qui ne passe pas. Le futur rêvé ou craint s' imagine sur fond de cette histoire que l'on se raconte, avec l'idée que l'on y trouverait enfin ce qui nous manque <sup>5</sup>. Qu'est-ce qui nous fait donc courir ? Que cherchons-nous de répétition en répétition, de rêve en rêve ? Une analyse, dit Freud, doit conduire le sujet à un autre vécu du temps qui passe <sup>6</sup>.

Mais de quoi ces urgences contemporaines sont-elles le symptôme ? Certes, du fait que dans l'ère du capitalisme le temps est devenu bel et bien un objet de la fureur comptable de notre époque. *Time is money*, disent les Anglo-Saxons depuis belle lurette. Et les objets pour faire de l'argent pululent, y compris ceux qui sont censés nous faire gagner du temps, de la machine à laver à l'ordinateur. Le résultat n'est pas évident du tout. Un outil majeur de tout marketing que l'on apprend dans les écoles de management est le « FOMO », *fear of missing out*, la peur d'en manquer. La stratégie consiste à créer subtilement la peur que notre voisin puisse posséder une chose que nous aurons peut-être du mal à trouver le lendemain, d'où urgence. C'est imparable. Là où le médecin répond à une urgence réelle, le capitalisme en crée une autre, parfaitement imaginaire. Nous voilà engagés

dans une course à couper le souffle. 5G, fibre optique, quelques secondes grappillées pour télécharger un document nous portent à l'enthousiasme.

Dieu, rappelons-nous, le Dieu de la Genèse, non seulement a pris son temps pour faire un monde, mais l'éternité était son apanage, maître absolu du temps. Les cloches des églises rythmant la journée en témoignaient. De cette place, le nouveau maître – la science – s'est emparé. Au point que l'éternité même est dorénavant son affaire. Certains scientifiques affirment pouvoir créer l'homme immortel d'ici dix-sept ans. Délire sans doute, mais le discours est à la toute-puissance et à l'immédiateté. L'homme pressé a du mal à supporter un retard, ou quelque chose qui ne fonctionne pas, autrement dit la contingence, une rencontre avec le réel. Cris scandalisés : l'Autre, l'État, la SNCF, le plombier ou qui sais-je encore, aurait dû anticiper ou du moins remettre la machine en route dans la minute même. Affolement qui réclame de faire, « faire tout ce qu'on peut faire », « faire n'importe quoi », mais faire, niant la dimension de l'impossible, dont nous savons qu'elle est notre boussole entre la vérité du désir et le réel.

Fuite en avant hors du temps et de l'espace qui tente d'endiguer l'angoisse engendrée par l'inadéquation même entre la promesse d'un « tout et tout de suite » et les limites que nous impose le fait d'être un corps parlant. Dans cette impatience trépignante, vous aurez reconnu l'enfant coléreux à la caisse du supermarché, pour lequel l'urgence des besoins refuse encore la médiation du désir de l'Autre, qui seule lui permettra de se séparer de ce moi impérialiste et peureux à la fois et d'entrer dans le temps de l'attente, temps du désir, lieu d'un autre interlocuteur que la mort et l'angoisse. C'est ce que nous appelons la division du sujet, castration symbolique dont notre époque ne veut pas entendre parler. Pied au plancher, nous aimerions croire qu'aucun réel ne puisse venir entraver la marche en avant.

### Quelle urgence ?

C'est évidemment à cet endroit que, dans un premier temps, ces urgences contemporaines concernent la psychanalyse, les psychanalystes, tributaires que nous sommes du discours de l'époque.

« Cela crée des besoins », c'est ainsi que la direction d'un SESSAD a justifié l'arrêt d'une supervision menée depuis plusieurs années. Étant donné qu'elle a bel et bien continué avec un technicien du comportement, ce n'est pas du côté du coût qu'elle situait le problème, mais du côté de la comptabilité, de la rentabilité du temps. « Les besoins » étaient en vérité le désir de cette équipe, désir de comprendre. Autrement dit : son refus de réduire l'expérience humaine à une histoire de petites croix qui cocheraient

vrai ou faux, sain ou malade, refus d'ignorer la valeur de vérité du symptôme comme vérité du sujet et qui dit ce qui ne peut se dire autrement. Seulement, pour cela il faut du temps.

Le temps de la causalité psychique est tout autre que celui de la causalité physique des neurosciences. Elles sont même arrivées à une perversion du temps en prétendant prévenir la « délinquance » chez les tout petits enfants à partir d'un catalogue de soi-disant facteurs prédictifs. Cynisme absolu de la fatalité génétique qui rend vain tout trajet d'une existence : que voulez-vous, ça ne pouvait être autrement ! Ou les cellules de soutien psychologique d'urgence qui se précipitent sur le lieu d'un accident, d'un attentat, avec des conséquences dramatiques que ces interventions, passages à l'acte plutôt, peuvent produire. Dans la hâte de faire, dans la fureur d'aider à tout prix, elles court-circuitent toute possibilité d'une élaboration après coup quant à la rencontre avec un événement hors sens, et poussent les sujets dans l'impasse du statut de victime. Je parle évidemment de l'idéologie aux commandes et non pas du travail remarquable que de nombreux psychologues y font malgré elle. L'homme pressé peut aussi trouver son bonheur sur le marché des innombrables offres de thérapies brèves, gestion du stress, relaxation et que sais-je encore, et qui, elles aussi dans la hâte – quel paradoxe –, prétendent lui redonner du temps ! Il s'agit de rendre fluide la circulation des hommes, des biens, des capitaux, vite et sans faire de bruit, et le désordre créé par le confinement en est la preuve. Il y en a évidemment qui y trouvent leur compte. Mais pour d'autres, épuisés par cette course effrénée, épuisés par les urgences du moi, il arrive que se fasse entendre un certain fracas : celui du symptôme. Il arrive aussi qu'un événement traumatique qui échappe à toute programmation vienne ébranler le fantasme. Est venu alors le temps pour passer de l'urgence de l'homme à celle du sujet, à son rapport à l'inconscient.

Nous voilà dans notre champ : l'urgence de l'enfant réveillé par un cauchemar, mis à l'épreuve du « fait d'exister comme corps <sup>7</sup> » face à une jouissance obscure, sans nom et hors sens. Et à cet irreprésentable il faudra donner un nom, l'araignée, le loup, le virus, peu importe, mais l'interpréter par la représentation signifiante et imaginaire. Le lendemain, vite une feuille et des crayons : ce corps de jouissance, il faut le dessiner. Ce n'est pas pour faire joli mais pour faire tenir un monde. L'urgence de l'artiste, qui, de son regard latéral sur le rapport intime qu'il entretient avec sa jouissance, revient inlassablement sur ce point de réel, se faisant un devoir de dire, de peindre, de chanter ce point encore et encore – ce à quoi la langue, elle, manque.

L'adolescent, ce sujet en urgence permanente, est convoqué à répondre en tant que corps sexué et désirant. L'éveil (du printemps) concernant le choix sexué infantile programme la hâte de conclure dans une mise en scène d'une temporalité d'après-coup, dit Freud<sup>8</sup>. Et que dire des vieux ? Je pense à ma grand-mère qui avait perdu la tête, disait-on à l'époque. Perdre la tête, cette machine à penser, c'est mieux, je trouve, que Alzheimer. Il fallait qu'elle rentre d'urgence à la maison, son père l'attendait. Alors elle sortait par l'arrière de la maison ; arrivée devant, elle disait : « C'est ici », et à peine rentrée elle recommençait. Comme si de sa marche elle dessinait le circuit de la pulsion, ridiculisant le chrono-maître et notre conception d'un temps linéaire, dont les physiciens disent d'ailleurs qu'elle est délirante. Je me demande s'il n'y a pas là, dans ce dépouillement absolu, la quintessence de ce que Freud appelait *die Not des Lebens*, traduit par « l'urgence de la vie ».

### Die Not des Lebens, urgence de la vie

Tout au long de son œuvre, Freud y revient sous des appellations différentes : la dureté de la vie (*die Schwere des Lebens*), la réalité cruelle (*die Grausame Wirklichkeit*), le pouvoir écrasant de la nature (*die Erdrückende Übermacht der Natur*), les grandes nécessités du destin (*die großen Schicksalsnotwendigkeiten*), la force obscure du destin (*die Dunkle Macht des Schicksals*). Il utilise souvent le mot grec *Ananké*, qui depuis la théogonie orphique est une des *protogenoi*, des premiers-nés, précurseurs des dieux. Elle est la déesse de l'inéluctable, de la contrainte et de la nécessité. Elle apparaît comme un être serpentiforme et aurait, avec son compagnon qui n'est autre que... Chronos, dieu du temps, créé le monde.

En ouvrant un dictionnaire à *die Not*, on trouve comme traduction la misère ou le besoin, la détresse, la nécessité. Un hébergement provisoire est ainsi *eine Notunterkunft*, le médecin urgentiste *ein Notarzt* et les besoins naturels *die Notdurft*. L'usage qu'en fait Freud couvre de multiples aspects, certains à première vue tout à fait banals comme les difficultés financières au début de sa carrière (*Sur les souvenirs-écrans*, 1899). Il suppose que l'homme contraint par *die Not* à un travail dur tombe moins souvent dans la névrose (*Les Écrits techniques, Le Début du traitement*, 1912). La première réalisation théorique des hommes fut la création des esprits, reconnaissance d'*Ananké* qui s'oppose au narcissisme (*Totem et tabou*, 1913). Et c'est à elle qu'est due notre mort, plutôt qu'au hasard, à la contingence, qu'on aurait peut-être pu éviter (*Au-delà du principe du plaisir*, 1920). La religion est cette illusion qui nous permet de supporter la dureté de la vie et sa fin inéluctable (*L'Avenir d'une illusion*, 1927). Tout comme l'art, ce narcotique

doux, fuite fugace en dehors de notre misère. Tout comme la recherche, y compris celle de l'enfant voulant savoir d'où viennent les bébés afin d'éviter, si possible, la venue d'un petit frère ou d'une petite sœur (*Des théories sexuelles infantiles*, 1908). L'urgence de la vie est ainsi la grande éducatrice de l'humanité au même titre que d'autres autorités comme les parents, les enseignants (*Le Problème économique du masochisme*, 1924), mais au prix du renoncement à la satisfaction pulsionnelle (*La Morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes*, 1908). En résultent névrose et psychose, expressions de la rébellion du ça contre le monde extérieur, autrement dit son incapacité à s'adapter à la *Not* (*La Perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose*, 1924).

Dans le *Court abrégé de psychanalyse* de 1924, Freud résume donc : « [...] le moteur capital de l'évolution de la civilisation humaine a été la nécessité réelle externe, qui refusait à l'homme la satisfaction confortable de ses besoins naturels et l'exposait à d'énormes dangers. Cette frustration venue de l'extérieur le contraignit au combat avec la réalité, qui débouchait pour une part sur une adaptation à celle-ci, pour une autre part sur sa maîtrise, mais le contraignit aussi à la communauté de travail et à la cohabitation avec ses semblables, ce à quoi était lié au départ un renoncement à toutes sortes de motions pulsionnelles impossibles à satisfaire socialement. Avec les progrès ultérieurs de la culture grandirent également les exigences du refoulement <sup>9</sup> ». Retenons qu'à cet endroit Freud précise : frustration venue de l'extérieur !

Il poursuit : « La psychanalyse a montré que ce sont en majorité, mais non exclusivement, des motions pulsionnelles sexuelles qui tombent sous le coup de cette répression culturelle. Une partie de celles-ci présente dès lors la précieuse propriété de se laisser détourner de leurs buts immédiats et ainsi en tant que tendances "sublimées" de mettre leur énergie à la disposition de l'évolution culturelle. Mais une autre partie demeure dans l'inconscient en tant que motion de désir insatisfaite et pousse [*drängt*] à la satisfaction, quelle qu'elle soit <sup>10</sup>. » Quelque chose pousse, Freud utilise le verbe *drängen*. Une deuxième incursion dans le dictionnaire nous est ici d'un grand secours. Car en allemand on dira *das ist dringend* pour « c'est urgent », et non pas *das ist nötig* (« c'est nécessaire »). On utilise le verbe *dringen* la plupart du temps avec différentes prépositions pour signifier pousser, traverser, pénétrer, parvenir jusqu'à, insister, exiger, presser. Ce verbe non seulement a la même racine que *drängen*, mais a été remplacé peu à peu par celui-ci – du moins dans sa forme transitive –, que l'on trouve donc notamment dans *die Verdrängung*. Question donc dans l'urgence : *Was drängt ?*, « qu'est-ce qui pousse ? »

Commençons par une question que Freud se pose, pose au lecteur dans la *Traumdeutung*, et qui passe souvent inaperçue : « Pourquoi, pendant le sommeil, l'inconscient ne peut proposer rien d'autre que la force motrice [*Triebkraft*] d'une réalisation d'un désir <sup>11</sup> ? » Pas de désirs ou fantasmes donc, mais une force motrice qui pulse, qui pousse. Freud reprend le fil de ses réflexions menées dès *l'Esquisse*. En 1895, il conçoit le psychique comme un appareil fonctionnant selon le principe de constance dont le but serait d'éviter l'augmentation de l'excitation afin de rester dans l'homéostasie. Et c'est la *Not* qui perturbe le système. Si une excitation interne constante augmente chez le nouveau-né, la faim tout d'abord, la décharge par la motilité ne suffit plus. Dans cette situation de pur besoin, la satisfaction lui est proposée de l'extérieur sans qu'il l'ait demandée et sans en avoir une représentation. Cette expérience laisse alors une trace mnésique qui lie l'apparition de l'excitation à la satisfaction et à son objet. C'est cette trace mnésique qui constitue la représentation du processus pulsionnel pour l'enfant. À partir de là, dit Freud, plus rien ne sera comme avant. Avant, après : Freud introduit expressément la dimension du temps ! Une sorte de Big Bang, l'heure zéro du sujet. À la prochaine apparition du besoin, il y aura grâce à ce lien une motion psychique qui investira à nouveau l'image mnésique de cette perception pour reconstituer la première satisfaction. Pour Freud, c'est ce que nous appelons un désir.

La première activité psychique vise donc une identité de perception, à savoir la répétition de la perception liée à la satisfaction. La réapparition devient ainsi le plus court chemin vers l'accomplissement du désir, au point que l'enfant, pendant un temps, a tendance à confondre l'image mnésique avec l'événement présent et à se satisfaire sur le mode hallucinatoire. Seulement, la satisfaction, réelle, et la jouissance qu'elle produit n'arrivent pas : c'est le corps, corps vivant, qui y objecte. Et si le petit d'homme ne veut pas mourir de faim, il faut que soit stoppée cette régression, qu'il soit chassé de ce lieu impossible d'un accomplissement hallucinatoire. Comment ? Dans *l'Esquisse*, Freud parle d'un *Realitätszeichen*, signe de la réalité, produit par le corps et qui freine le surinvestissement potentiellement fatal de la fantaisie hallucinatoire. L'énergie ainsi réorientée permet la distinction entre perception actuelle et remémoration. Expérience amère, dit Freud : entériner le caractère irréalisable du désir initial, entériner la différence, sans laquelle une répétition n'est pas identifiable comme telle, entériner la faille qu'ouvre la dimension du temps au fond de son être. Pour être, pour vivre tout court, l'enfant devra quitter ce lieu et ce temps primitifs. Dans la *Traumdeutung*, cette sortie par l'épreuve de réalité produit un second système qui permet la maîtrise de la motilité arbitraire, l'enfant criera, s'agitiera dans l'intention

de faire signe de son état de détresse. Chez Freud, l'urgence de la vie est toujours aussi *urgence à vivre*.

Revenons sur ces éléments à partir de la reprise et des développements de Lacan. Le désir n'a pas d'objet dans la réalité, il est lié à un manque, manque-à-être qu'aucun objet réel ne pourra combler. L'objet du désir et objet cause du désir à la fois, Lacan le désigne comme objet *a*. Le désir mobilise le sujet vers l'objet pulsionnel qui lui aussi ne peut être qu'un objet métonymique, ce qui distingue la pulsion du besoin. Car aucun objet du besoin ne peut satisfaire la pulsion, qui vise non pas le bout de pain mais le plaisir qui s'y rattache.

Cette différenciation en introduit une autre, celle entre besoin et demande. Car cette dernière, au-delà de la demande de satisfaction du besoin, se double d'un en-plus, qui est demande d'amour, qui, elle, est toujours demande d'être. Arrimée au corps, la demande noue désir et pulsion par le seul fait d'un dire. Les signes de l'enfant qui crie, qui s'agite, interprétés par l'autre, prennent sens, et sa réponse inscrit l'enfant dans le symbolique et le fera entrer dans le langage et le cycle des demandes. L'expérience de la toute première satisfaction est ainsi perdue à jamais. Les retrouvailles avec cette jouissance première non médiatisée par la demande seront dorénavant impossibles, jouissance innommable, sauf à l'appeler *das Ding*, la Chose. Cette césure, nous l'appelons castration symbolique. Et ce n'est que sur fond de ce manque que la pulsion est pensable, dit Marc Strauss, en tant que le manque pousse le sujet à chercher son complément justement dans cet Autre, cause de son manque. « Au fond, poursuit-il, la pulsion, c'est ce qui fait prendre l'initiative à l'effet du signifiant qu'est le sujet, c'est-à-dire lui fait prendre la parole, ou du moins le fait entrer dans le discours <sup>12</sup>. »

Dans le *Séminaire VII*, Lacan dit : « Ce qu'il y a dans *Das Ding*, c'est le secret véritable. [...] Si Freud parle de principe de réalité, c'est pour nous le montrer toujours par un certain côté tenu en échec, et n'aboutissant à se faire valoir que sur la marge, et par une sorte de pression dont on pourrait dire, si les choses n'allaient infiniment plus loin, que c'est ce que Freud appelle, non pas [...] les besoins vitaux, mais, dans le texte allemand, *die Not des Lebens*. Formule infiniment plus forte. Quelque chose qui veut. Le besoin et non pas *les* besoins. La pression, l'urgence. L'état de *Not*, c'est l'état d'urgence de la vie <sup>13</sup>. » C'est elle qui pousse, qui presse à travers la pulsion, et la pulsion, elle trouve toujours à se satisfaire. Même si le sujet peut s'en plaindre à l'occasion, il est toujours heureux au niveau de la pulsion, dit Lacan. Béatitude aussi silencieuse que précaire, car le symptôme, une mauvaise rencontre, l'imprévu peuvent faire du bruit, faire voler

en éclats les coordonnées routinières du temps et de l'espace et précipiter le sujet dans une autre temporalité dont l'angoisse est le signal.

### Urgence... à dire

Il me semble que ce qu'on appelle les « troubles », et notamment les addictions, témoignent particulièrement bien de cette possible émergence d'une urgence subjective et de ses coordonnées. Pourquoi ? La plupart du temps, ce n'est pas que l'addiction soit devenue un symptôme dont le sujet voudrait se débarrasser, mais c'est l'effraction du réel, l'imminence d'une perte, par exemple lorsque le partenaire menace de s'en aller, qui préside à un réveil, et le fait se précipiter éventuellement chez un analyste. Mariage heureux, disait Freud pour l'alcoolique et sa bouteille, façon de ne pas se confronter à l'absence du rapport sexuel. L'urgence, que j'ai appelée tout à l'heure celle du moi, est de pouvoir accéder sans cesse à une satisfaction immédiate, à une jouissance pure, mais qui n'apprend strictement rien sur ce que serait un désir lié à l'Autre. « Pour permettre à l'infinitude de la jouissance de condescendre au désir, il s'agit de la marquer d'une interdiction, ce qui implique un sacrifice : le choix du phallus et de la castration donne corps à la jouissance dans la dialectique du désir <sup>14</sup>. » L'addiction semble être ainsi le paradigme du discours du capitalisme. Ce qu'elle vise, c'est l'accumulation, une présence qui jamais ne fait défaut. Les expériences liées à l'addiction s'empilent sans qu'elles fassent répétition justement, hors temps, d'où l'absence de plaintes souvent. Car c'est une auto-jouissance qui ne demande rien à l'Autre, ayant comme partenaire le corps même du sujet. Pas d'aliénation au désir de l'Autre, au temps de l'Autre. Il faut que le fantasme vacille pour qu'un sujet en appelle à l'Autre, autrement dit, qu'il suppose que ce qui lui arrive doit avoir un sens. Et il faudra du temps pour passer de l'urgence des besoins qui commémorent cette jouissance d'un temps inaugural, à une autre : celle d'un besoin de « se dire ».

Il arrive souvent que les premiers entretiens soient marqués par un flot de mots ininterrompu, comme s'il n'y avait pas de temps à perdre. Mais curieusement, cela donne l'impression que le sujet n'est pas acteur mais comme agi par ce texte. Seule la fin de séance, vécue comme abrupte, coupe alors quelque peu le souffle. Comme si, dans ce temps éternel infini du langage – on peut toujours ajouter un mot, une phrase, et encore une... –, devient audible une autre temporalité, limitée, celle du corps parlant, nouage entre corps et *lalangue*, affecté de jouissance. Le « truc analytique », disait Brigitte Hatat au mois de mars à Rennes, tient du poétique, du bruissement de la langue, plutôt que du sens. J'ajouterais volontiers non pas du texte mais du tempo, des silences, des coupures qui introduisent à

un autre temps. Le texte satisfait aux besoins, mais l'urgence de la vie, en tant qu'elle tient de notre statut de parlêtre pour Freud et Lacan, vise au-delà. Elle se sert du texte, en quête de la vérité, le dernier mot qui dirait l'être. Peine perdue, le trou creusé par le réel dans la langue, à l'origine même de la course, la rend vaine. Ne reste-t-il pas alors que le chemin lui-même comme satisfaction de l'urgence d'un vouloir dire ? Avec la possibilité, non pas de retrouver le temps perdu à jamais, mais ce que chaque un, chaque une a de singulier pour se débrouiller du temps présent, réel. C'est vite dit, mais des fois ça dure... le temps qu'il faut.

*Mots-clés : temporalité, urgence à vivre, dire.*

---

\* ↑ Du pôle 9, Ouest.

\*\* ↑ Visioconférence prononcée à Reims le 7 novembre 2020.

1. ↑ Cf. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 572-573.
2. ↑ C. Bouton, *Le Temps de l'urgence*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013.
3. ↑ H. Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung*, Suhrkamp, Ffm, 2013.
4. ↑ S. Freud, « Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung », in *die Psychoanalyse* Nr. 31, *Studienausgabe* Bd. 1, Fischer, Ffm, 1997, p. 511, traduction A. R.
5. ↑ Cf. B. Nominé, « Le temps : un objet logique », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 7, *Le Temps dans la psychanalyse, la psychanalyse dans le temps*, Paris, EPFCL, 2009.
6. ↑ Cf. S. Freud, « Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung », art. cit.
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 74.
8. ↑ Cf. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, *Studienausgabe* Bd. 5, Fischer, Ffm, 1972, p. 137-138.
9. ↑ S. Freud, *Kurzer Abriss der Psychoanalyse, Gesammelte Werke* Bd. XIII, Fischer, Ffm, 1998, p. 424-425.
10. ↑ *Ibid.*
11. ↑ S. Freud, *Die Traumdeutung, Gesammelte Werke* Bd. II/III, Fischer, Ffm, 1987, p. 570.
12. ↑ M. Strauss, « Entre », *Revue des collègues cliniques du Champ lacanien*, n° 2, *Clinique des pulsions*, Paris, 2003, p. 198.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 58.
14. ↑ A. Izcovich, « Les paradoxes de l'effet d'écrit », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 16, *Les Paradoxes du désir*, Paris, EPFCL, 2015, p. 57.

## ET ENTRE-TEMPS...

---

## Bernard Nominé

### La valeur de la vie \*

En septembre dernier, j'étais invité à participer à un débat avec Carmen Gallano et Ana Maeso, à Madrid, à l'occasion de la séance d'inauguration du séminaire du Collège de psychanalyse. *La valeur de la vie*, tel était le thème choisi pour ce débat. Ce thème s'était sans doute imposé à nos collègues madrilènes dans les suites de ce qu'ils avaient vécu pendant la pandémie, qui a touché durement la capitale espagnole.

Je notais que, ces derniers temps, bon nombre d'États avaient dû affronter un choix difficile entre la santé de leur économie et celle de leurs citoyens. Il me semble que ce genre de choix, posé de façon explicite, est assez nouveau. Je ne crois pas qu'il se soit posé dans les grandes épidémies du passé. Je ne pense pas qu'à l'époque de la Grande Peste les gens se soient préoccupés de la santé de l'économie, chacun étant plutôt occupé à sauver sa peau.

Ce qui a changé depuis cette époque, c'est la mondialisation de l'économie. Le marché mondial, les affaires, le commerce, le travail des entreprises, l'emploi, tout cela renvoie la plupart d'entre nous à des questions cruciales. Nous nous retrouvons alors face à deux sortes de maladies : les maladies des corps et les maladies de leurs échanges, c'est-à-dire celles de leur économie. D'où le choix difficile entre la santé des corps et celle de l'économie.

J'en étais là de mes réflexions quand je vis un documentaire télévisé sur le prix des médicaments et les bénéfices énormes faits par l'industrie pharmaceutique et notamment par certains grands laboratoires. J'appris alors que le traitement d'une seule chimiothérapie anti-cancéreuse peut, dans certains cas, dépasser les trois cent mille euros. Comment justifient-ils un tel prix ? Non pas tellement par le prix de fabrication du produit, ni par la nécessité d'investir dans leurs recherches fondamentales, car elles ne se font plus dans ces grandes firmes mais à l'Université. Ils justifient ce prix par la loi du marché fondée sur la demande, très importante quand il s'agit de parer à une menace mortelle. C'est donc au nom de la valeur de la vie que ces grands groupes pharmaceutiques font des bénéfices énormes, qui ne

servent qu'à satisfaire leurs actionnaires et à assurer la santé de leur économie. Où l'on voit que la valeur de la vie pour chacun sert d'indice et de prétexte pour soutenir une économie cynique qui semble n'avoir pas de limites, ne pas se préoccuper de la santé des corps mais plutôt de la valeur de l'action en bourse.

On retrouve là le fameux couple freudien : pulsion de vie et pulsion de mort. L'une ne va pas sans l'autre, de telle sorte que, croyant miser sur la valeur de la vie, on peut alimenter la pulsion de mort.

Il me semble que c'est à une conclusion semblable que l'on arriverait si l'on se penchait sur ce nouveau courant que l'on nomme *transhumanisme*. Il s'agit d'un courant qui se félicite de ce que les nouvelles technologies, les robots, l'intelligence artificielle, permettent de repousser les limites de la vie et concourent ainsi à améliorer la race humaine. Les transhumanistes considèrent certains aspects de la condition humaine tels que le handicap, la souffrance, le vieillissement ou la mort comme indésirables. Ils rêvent de pouvoir augmenter le corps humain en y implantant toutes sortes d'appareillages, des prothèses, des puces intracérébrales pour obtenir une race humaine améliorée qui serait, disent-ils, la seule issue pour notre descendance plus ou moins lointaine.

Derrière ce mouvement qui se réjouit de voir que la science peut repousser les limites de la vie et qui prétend agir dans le sens d'en augmenter la valeur, on entrevoit sans trop de difficultés le mouvement contraire, c'est-à-dire une pente à la déshumanisation qui pourrait conduire au pire.

En somme, ces premières réflexions m'amènent à la conclusion simple que ce qui donne une valeur à la vie, c'est le fait qu'on puisse la perdre. Mais les efforts que l'on peut faire pour ne pas la perdre, pour ne pas courir ce risque, n'augmentent pas la valeur de la vie, ils la dévaloriseraient plutôt.

La première idée qui me soit venue en découvrant le thème que mes collègues madrilènes me proposaient fut de me dire qu'au niveau de l'évolution de notre civilisation la valeur de la vie semble avoir augmenté. Si l'on pense aux guerres de l'Antiquité ou à celles du Moyen Âge, si l'on pense à tous ceux qui acceptaient de mourir sur le champ de bataille, à toutes ces femmes et enfants qui mouraient lors de l'accouchement, on pourrait se dire qu'à première vue, la vie d'alors n'avait pas le prix qu'elle a aujourd'hui. De nos jours, quand une armée se lance dans la guerre, c'est en promettant le risque zéro pour ses soldats.

Il y a là un paradoxe. La valeur de la vie semble avoir augmenté au cours du développement de notre civilisation, mais ce n'est pas pour autant que l'on peut dire tranquillement que, pour nos ancêtres, la vie n'avait pas

autant de prix qu'elle en a aujourd'hui. S'il y avait quelque chose qu'ils minimisaient, ce n'était pas la vie mais plutôt la mort. Ils la considéraient comme un réel inévitable, ce qui ne pouvait que donner plus de sens à leur vie.

Aujourd'hui, on le voit notamment avec le transhumanisme, on veut gommer la mort comme limite de la vie. Dans notre quotidienneté, on s'efforce de cacher la mort ; les rituels funéraires disparaissent peu à peu. Et pourtant, me direz-vous, dernièrement, nos journaux nous abreuvaient chaque matin du nombre de décès survenus la veille du fait de l'épidémie. Oui, mais ce n'étaient que des chiffres et rien d'autre. Un chiffre indique une valeur mais cela ne suffit pas à donner du sens.

J'aborde ici un point qui me permettra, peut-être, de résoudre le paradoxe. La valeur, ce n'est pas le sens. C'est particulièrement flagrant quand il s'agit de la vie. Il ne faut pas confondre la valeur de la vie et son sens. C'est dans la fameuse conférence qu'il a donnée en Belgique que Lacan disait : « Hors du risque de la vie, il n'y a rien qui, à ladite vie, donne un sens <sup>1</sup>. » Cette formulation radicale a le mérite de souligner que, quelle que soit la valeur de la vie, ce qui peut lui donner un sens, c'est qu'on puisse se risquer à la perdre.

Parmi ceux qui viennent nous consulter – et sans doute plus particulièrement ces temps derniers –, nombreux sont ceux qui souffrent d'angoisse de mort. Mais, en exprimant leur peur de mourir, ils ne s'aperçoivent pas immédiatement que c'est la vie qui leur fait peur.

Cependant, il faudrait nuancer notre propos, car dire que seul le risque de perdre la vie peut lui donner du sens est sans doute un peu radical.

Ce n'était pas tout à fait l'idée de Freud. Pour lui, ce qui donne du sens à la vie, c'est la mort, bien sûr, mais c'est aussi la sexualité. Il en fait le thème essentiel de son étude du fameux oubli de nom que nous avons coutume d'appeler « le cas Signorelli ».

On se souvient que Freud, occupé à bavarder avec un compagnon de voyage, en était venu à parler de l'attitude de certains patients de culture balkanique pour lesquels le prix de la vie était à ce point lié à la sexualité qu'ils auraient préféré mourir plutôt que d'accepter une libido défaillante. Freud avoue que, arrivé à ce point, il avait dû censurer certains thèmes qui lui étaient venus à l'esprit. Il nous démontre alors que le sexe et la mort s'y nouent dans une sorte de trou noir qui attire à lui les signifiants de la chaîne pour peu qu'ils y résonnent.

C'est ainsi que, profitant de l'observation clinique de ces patients, Freud note que le sexe et la mort sont les deux pôles qui encadrent le prix et le

sens de la vie. Cela n'a rien de bien nouveau. Tout le monde sait cela depuis longtemps ; la vie commence par une rencontre sexuelle et finit par la mort. Mais le texte freudien va au-delà de cette thématique puisqu'il démontre que le sexe et la mort participent à un nœud à partir duquel se tisse l'inconscient. Il resterait donc à étudier la relation qui existe entre l'inconscient et le sens de la vie. On pense aussitôt, bien sûr, à la mélancolie et au rejet de l'inconscient qu'elle suppose.

Mais j'ai dû laisser la question en suspens pour aborder le dernier point que je voulais traiter ce soir-là.

Le prix de la vie est, en effet, l'indice à partir duquel se discriminent deux positions distinctes dans un discours qui a structuré bien des générations. Faut-il rappeler que dans ce discours il y a le maître, celui qui est prêt à risquer sa vie sur le champ de bataille, et l'esclave qui, lui, a préféré jouir de la vie ?

Jusqu'à la Révolution, la plus grande partie de l'aristocratie française était issue de la noblesse d'épée, c'est-à-dire qu'à celui qui s'était illustré par ses exploits sur le champ de bataille le roi attribuait un titre de noblesse, dont il pouvait faire hériter sa descendance. Je suppose que la chevalerie espagnole fonctionnait sur un principe similaire. Mais nous ne sommes plus à l'époque de la noblesse d'épée ni de la chevalerie. Mais alors, aurions-nous tous rejoint le rang des esclaves ? Très certainement et ce n'est pas forcément grave ; la vie de l'esclave est plus confortable que celle du maître.

Mais de qui sommes-nous les esclaves si les maîtres ont disparu ? De personne ! C'est bien là le problème. Nous sommes les esclaves d'un système, d'une économie qui se fonde sur notre jouissance, qui l'alimente et qui nous asservit un peu plus chaque jour. C'est au point qu'on a pu entendre dernièrement, ici ou là, une supplique émanant du chœur des esclaves : « Sauvez avant tout notre économie ! » Pour un peu, voilà que les esclaves prendraient des accents de maîtres, à leur corps défendant.

Me voici donc revenu à ma question de départ ; ce maudit virus confronte la politique à un choix difficile : santé des corps ou santé de l'économie ?

Pour la psychanalyse, si elle a une politique qui lui soit propre, le choix ne se pose pas en ces termes, car elle ne dissocie pas le corps du par-lêtre, qui n'a d'existence que par le discours qui l'attrape, de son environnement discursif. Sa politique est celle de renvoyer chacun au choix à faire entre l'économie pour maintenir sa jouissance ou les dépenses à assumer pour soutenir son désir, le choix à faire aussi entre les bénéfices de sa position narcissique et ceux de sa vie de relations.

*Mots-clés : corps, économie, dialectique hégélienne.*

---

\*  Texte rédigé en espagnol dans l'après-coup de la soirée d'inauguration du Collège de psychanalyse de Madrid, le 25 septembre 2020, et traduit en français par l'auteur.

1.  J. Lacan, « Conférence de Louvain, 13 octobre 1972 », *Quarto*, n° 3, 1981, p. 5-20.

## Colette Soler

### L'ennemi \*

De votre titre « Semblable-ennemi », j'ai extrait le mien qui est finalement « L'ennemi ». Votre thème est, je suppose, suscité par le climat des violences actuelles.

Freud avait mauvaise opinion des hommes : des loups, prêts à léser, dépouiller, exploiter, tuer. Il s'indignait du précepte chrétien « Aime ton prochain comme toi-même », car son prochain ne le méritait pas, pensait-il. Il dénonçait donc le trait d'égoïsme irréductible, mais celui-ci ne fait pas de l'autre un ennemi. Plutôt un moyen que l'on peut utiliser.

Votre question porte me semble-t-il sur ce qu'est un humain pour un autre humain. Or, la psychanalyse a subverti la définition de l'humain avec la découverte de l'inconscient par Freud puis sa reformulation comme un inconscient-langage par Lacan, langage puisqu'il se déchiffre non sans effets sur le parlant.

Freud ne parlait pas de semblable et je dis humain pour ne pas dire semblable. C'est Lacan qui en a introduit la notion de façon explicite dans la psychanalyse à partir de son stade du miroir <sup>1</sup>. Il visait alors à repenser ce que Freud avait introduit en 1914 avec « Pour introduire le narcissisme <sup>2</sup> ».

Il a souligné la composante d'agressivité dans le rapport à ce semblable, mais d'une part, ce n'est qu'une composante, et d'autre part surtout, l'agressivité, ça ne suffit pas pour faire un ennemi. Pour faire un ennemi d'un semblable, il faut bien autre chose. Plus généralement, le rapport au semblable est loin d'épuiser ce qui commande aux relations humaines. Il ne permet de rendre compte d'aucun des grands affects, des passions qui dirigent l'humanité, envie, rage, amour, haine, et surtout volonté de pouvoir : aucun d'eux ne s'explique fondamentalement par la relation au semblable, tous supposent ce que Lacan a interposé entre les semblables, à savoir l'Autre avec une majuscule. De fait, en tant qu'analyste, je n'analyse jamais un semblable, j'analyse des sujets qui ont des pulsions, c'est-à-dire des humains en tant qu'ils ne se réduisent pas à leur forme spéculaire, mais qu'ils parlent et s'en trouvent marqués, transformés au point d'avoir un

corps distinct de leur organisme. Un sujet, il n'a pas de semblable, il a des rêves qui ne sont qu'à lui, des actes manqués qui ne le sont pas moins, et en outre il rit des mots d'esprit. Il peut rencontrer d'autres sujets parlants, mais il est singulier dès lors qu'il a un inconscient qui lui est propre, jamais collectif.

Sorti de cette perspective, on peut être dans la psychothérapie mais pas dans la psychanalyse d'origine freudienne. Tels sont les présupposés à partir desquels je parle aujourd'hui.

Pour le psychanalyste, la question du rapport à l'autre humain se redouble de la question du rapport entre ce que Freud a appelé psychologie collective et psychologie individuelle en 1921<sup>3</sup> et que Lacan n'a pas cessé de retravailler au long de son enseignement.

On ne peut éviter cette question dans la psychanalyse. Nous traitons les sujets un par un, psychologie individuelle donc, mais premièrement nous constatons que ces individus que nous recevons ne sont ni hors temps, ni hors contexte. Ce pour quoi Lacan a parlé de la « subjectivité d'époque ». J'imagine que vingt ans plus tard il aurait dit des « parlants d'époque ». Et deuxièmement, la question de l'ennemi n'est rarement qu'au niveau individuel, elle structure au contraire le rapport entre les sociétés et les discours. La subjectivité, quant à elle, n'est pas le tout de l'homme, elle est ce qui, de l'individu, est représenté par ce qu'il dit, d'où la formule fondamentale « le signifiant représente le sujet, pour... d'autres signifiants ». Ça laisse de côté ce qui se présente par l'image et une image d'ailleurs déjà nommée et qualifiée dans le discours, spécifiquement quant au sexe, à l'âge, au statut social. Ce pour quoi Lacan dit que les premiers entretiens sont des rencontres de corps et qu'allonger le patient c'est opérer une coupe entre l'image et le sujet justement. Le statut de ce sujet dépend de ce qui se passe dans l'Autre majuscule : le lieu du langage et du discours, à la fois le discours commun, social d'un temps, et l'inconscient comme Autre, interne, « extime » dit Lacan, propre au sujet ; grande thèse princeps.

Pourtant, me direz-vous, ce qui du corps propre ou du corps de l'autre se présente comme image suscite des affects, plus même, des passions sur l'axe amour-haine, des passions narcissiques. Quelle est en effet la fonction de cet autre imaginaire pour le sujet ? Elle est connue depuis « Pour introduire le narcissisme », en 1914, c'est un objet, i(a). L'objet, il a un usage certes, mais va-t-on dire que l'objet est un ennemi ? Ce serait paradoxal.

Je reviens donc à l'Autre majuscule, le lieu dont le sujet dépend et dont la définition inclut le langage, la parole, et le discours effectivement tenu.

## L'Autre traumatique

Le sujet est constitué dès les premiers signifiants de la demande, et pour lui l'Autre est une hétéronomie. L'enfant le rencontre à l'origine et pour la première fois sous la forme des parents, avant les autres adultes et éducateurs. Les parents parlent à l'enfant et lui transmettent la langue, leur langage avec tous ses effets de structure et également leur discours, notamment à son sujet particulier. D'où la notion de « parent traumatique », *los padres traumaticos*.

Le parent au singulier, ce n'est pas le père ou la mère, c'est le parent en tant que tel, qui dans sa fonction d'être parent est traumatisant. On entend souvent dans les analyses des sujets qui, mécontents de leur relation avec les parents, se promettent de ne jamais faire comme eux. Et l'analyse atteste qu'inexorablement, tout en ne faisant pas la même chose, et parfois juste le contraire, ils font comme eux, leur progéniture subit le trauma, et se plaint d'eux. Ce n'est pas du tout en tant que semblable que l'on est traumatisant ou traumatisé, mais en tant que porteur du discours ou marqué par ce discours. C'est un trauma structural pour les parlants, c'est-à-dire pour tous, car il ne dépend pas des contingences de l'histoire, même si ses formes diffèrent.

Qu'est-ce qui fonde cet Autre comme traumatisant ? C'est d'abord qu'il impose ses mots, ses signifiants, et par nature le signifiant commande. Le discours, comme on sait, qualifie, impose des verdicts, « tu es... » ; nous entendons « mes parents disaient que ». Il exige aussi, « tu dois », il juge, « ça ne va pas ». Tout cela n'est cependant pas le pire. Le sujet en est aliéné mais peut s'en détacher dans une analyse. Le pire, c'est que l'Autre non seulement demande, mais désire également, et comme on ne sait pas quoi, il ne peut le dire, *troumatisme* dit Lacan. Opacité aussi. Le vrai traumatisme vient de là, et non de ce qu'il demande ou exige. Donc, pour tous, dès lors qu'ils parlent, on peut dire le parent traumatique, indépendamment des qualités propres des parents au pluriel, et des modèles de familles. C'est trans-individuel.

Plus largement, comme Freud l'a vu, l'Autre c'est le discours social, au-delà des parents qui eux-mêmes en dépendent. Disons le discours de l'époque, car dans la réalité sociale des relations signifiantes sont inscrites, *a priori* pour ceux qui s'y logent. Je souligne l'ambiguïté du terme discours, qui désigne ce qui se dit, pas sans le langage évidemment, mais aussi les arrangements des liens sociaux, un discours-lien social est un ordre.

Il règle la façon de faire cohabiter les corps dans une culture et ces liens sont historiques, divers aussi selon les lieux, les histoires, les religions.

Le capitalisme qui est maintenant partout tend à homogénéiser, certes, mais cependant nous ne vivons pas tous dans le même monde. Abou Dabi, Tel Aviv, Beyrouth, Kinshasa, Paris, São Paulo, Buenos Aires, ce n'est pas la même chose. C'est une évidence : chacun est né quelque part, à une époque donnée. Et par exemple trois individus nés en 1870, en 1914, en 2000, que partagent-ils concernant leurs positions existentielles sur les hommes et les femmes, sur la guerre, la nation, la religion, etc. ? Ces différences ne se situent pas seulement au niveau des pensées, mais des désirs et des attentes vitales. Comment ignorer par exemple que Jane Austen décrivant subtilement les subjectivités de son temps, produit, de ce fait, de vrais reportages sur les liens sociaux et les mœurs de son temps ?

Ce que la psychanalyse traite avec chaque analysant, ce sont ses malheurs propres, certains sont accidentels, contingents, mais les marques laissées par les parents sont toujours là, et elles incluent la dimension historique du discours où elles se sont constituées.

De là la notion de subjectivité d'époque. Elle récuse donc radicalement l'opposition entre les grands problèmes du temps, économiques, politiques, philosophiques, éthiques et religieux, etc., et les affaires privées, intimes. Ce fut une objection à la psychanalyse de la part des idéologies collectivistes et même de la sociologie du xx<sup>e</sup> siècle de ne s'occuper que du particulier, pas du collectif. Fausse objection.

### L'ennemi selon les discours

Maintenant il y a un problème pour les analystes : rejoindre la subjectivité de l'époque suppose une interprétation, une lecture de l'époque, savoir où « elle nous entraîne » dit Lacan. Pour nous aujourd'hui, il faudrait donc savoir lire où le capitalisme subordonné à la science entraîne, et ce que la faillite des signifiants maîtres fait des individus.

Nous recevons les sujets du capitalisme et nous sommes supposés en tant qu'analystes, du moins si le désir de l'analyste y est, ne pas opérer comme sujet... du capitalisme, mais autre.

Être sujet d'un discours, c'est lui emprunter en quelque sorte le désir qui l'anime, car il y a dans chaque discours un désir spécifique qui l'anime. L'idée était présente en d'autres termes chez Freud. Dès l'introduction à « Psychologie des foules et analyse du moi », il dit que la psychologie des groupes étudie « l'homme isolé <sup>4</sup> », indépendamment de ses objets libidinaux propres, elle l'étudie, je cite, « en tant que partie d'un agrégat humain qui s'organise en foule pour un temps donné dans un but déterminé <sup>5</sup> ». Partager un but c'est partager un désir.

Seulement, cette fabrique du collectif unifié est aussi une fabrique de... l'ennemi. Freud est catégorique sur ce point. Un discours comme ordre des jouissances entre en lutte contre les autres ordres. Les luttes pour l'appropriation des ressources et l'oppression des minorités sont ancestrales, pas d'exception dans l'histoire, avant comme après le capitalisme. Lacan le dit d'une formule, « racisme des discours en action <sup>6</sup> ». Les discours fabriquent les races qui ne sont pas de couleur, la couleur n'est que l'alibi, mais des manières de vivre, pour le dire simplement, et nous condons en disant des modalités de jouissance. L'histoire de ces luttes se répète sur les siècles, et se répète aussi le vœu « plus jamais ça ». Le xx<sup>e</sup> siècle a eu cette particularité qu'il a rêvé d'infléchir l'inexorable et ancestrale répétition historique. Il y a eu le rêve nazi d'éradiquer tout ce qui n'était pas l'aryen, la suppression de l'ennemi donc, et avec elle forcément celle des raisons de la lutte. Il y a eu le rêve communiste de justice distributive de l'homme nouveau, plus d'injustice après la « lutte finale », donc plus d'ennemi. On sait les atrocités qui en ont résulté.

On ne peut pas les attribuer au capitalisme qui, lui, est récent, sur trois siècles maintenant et qui en outre a évolué, d'où une question sur ce qu'il est en lui-même. Lacan a tenté d'y répondre en écrivant sa structure, elle indique que son seul carburant si je puis dire, la seule visée de son désir, ce sont les plus-de-jouir, comme seuls partenaires des sujets. À produire et à consommer.

Dans le discours du maître classique, la visée est que tous marchent du même pas – d'où la solidarité entre l'État et la police. Que tous donc partagent les mêmes conceptions, mêmes mœurs, même culture, religion. L'homme de ce discours est un homme d'ordre, il a « horreur de l'anarchie ». En ce sens, ses commandements incluent une violence. Serait-elle par nature traumatique ? Non, c'est le contraire, l'Autre du discours est plutôt une machine anti-traumatisme, il peut être violent, féroce, mais ses commandements bouchent le trou de l'Autre, car le discours établi, on sait ce qu'il veut, on sait les jouissances qui conviennent. Solution à l'opacité traumatique, et certitude existentielle, mais contre... l'ennemi, l'Autre de l'autre discours.

Le discours capitaliste, lui, il est indifférent à l'ordre social, même indifférent à tout sauf au profit en extension, qui est sa seule valeur, « plus-value » a dit Marx. De ce fait, pour lui chacun se réduit à ce qu'il est dans l'appareil de production. Les classes sociales selon Marx, conçues dans le capitalisme naissant, se sont définies par leurs fonctions dans l'appareil de production, les possédants des moyens de production, et les travailleurs, mais aujourd'hui avec l'évolution du capitalisme ce binarisme n'est plus.

Pourtant, la voix surmoïque du capitalisme dit toujours la même chose et pousse à la compétition dans le profit. Le paradoxe cependant, c'est que les formes consommables du plus-de-jouir satisfont si peu sur la durée, entretiennent tellement le non-sens du manque à jouir, qu'elles en deviennent jetables. D'où l'impératif de produire toujours du nouveau et, après le premier iPhone, le 5, le 7, le 11, etc. Course folle où production et consommation s'entretiennent. Ce sont des banalités maintenant. Mais quels sont les effets sur les subjectivités capitalistes ?

Il faudrait l'étudier de façon fine et exhaustive. Mais certains traits apparaissent déjà. Par exemple au niveau de ce dont se soutiennent les narcissismes, qui eux aussi sont séculaires. Aujourd'hui chacun se pose, se pense, s'estime lui-même d'abord en fonction de sa place dans l'appareil de production, qui est l'index majeur de l'identité sociale. Ce n'était pas le cas avant le capitalisme, par exemple au Moyen Âge avec les nobles. Et même au début du capitalisme, la féroce dictature des plus-de-jouir apparaissait peu. Au sein du vaste peuple des petites gens, les individus se distinguaient encore en fonction de certains semblants venus souvent de la religion et pas encore par le capital de plus-de-jouir.

Actuellement, si vous êtes en échec dans cette compétition, chômeur par exemple ou pauvre simplement, pas producteur donc, eh bien même si vous êtes sustenté par le biopouvoir et ses indemnités, même si le revenu universel existe, vous vous déprimez, vous vous percevez comme de moindre valeur, déshonoré, sans dignité – du moins en règle générale. Autrement dit, c'est la valeur argent qui, identique au capital de plus-de-jouir, fait la valeur de l'humain. Contraste frappant avec le noble pour qui c'était une honte de travailler pour gagner sa vie, comme on dit, aujourd'hui c'est une honte de ne pas travailler. À l'autre extrême de la compétition, il y a les triomphants de l'économie capitaliste, plutôt adonnés à l'inverse, la morgue.

Par ailleurs, on sait aujourd'hui que le travailleur ne travaille pas seulement pour renouveler sa force de travail, comme le crut Marx, il travaille aussi pour consommer ce que le marché lui offre. Les gadgets deviennent ainsi des insignes sociaux de son appartenance à la collectivité, et celui qui ne peut pas acheter se plaint, proteste, voire se déprime, jalouse, et hurle contre les inégalités de la fortune. Les enfants des familles nécessiteuses se débrouillent pour avoir leur iPhone ou leur Samsung et les parents ont le sentiment qu'ils le leur doivent pour qu'ils ne soient pas dévalorisés.

Chacun est poussé dans le régime de l'émulation et de la compétition, qui fonctionne comme une valeur. Il faut être un battant qui gagne et à ce niveau chacun est un ennemi potentiel, même les amis. Trahison à l'horizon.

C'est un changement dans les formes de l'ambition, au fond. Le psychanalyste doit en tenir compte car il reçoit des sujets du capitalisme. Il pourrait être en empathie puisqu'en tant que personne il est aussi un sujet du capitalisme, au désir près qui l'anime comme analyste. Avec ou sans empathie, lui aussi travaille avec le plus-de-jouir, puisque l'analyse soumet le sujet à la question du plus-de-jouir, ce qui permet à l'analysant de s'apercevoir qu'il y a d'autres plus-de-jouir, plus singuliers que ceux dont le capitalisme nous étouffe.

J'espère avoir indiqué que l'ennemi, quand il y a un ennemi car la notion est plus complexe qu'il n'y paraît, l'ennemi donc, il se fabrique entre les parlants animés de leurs gourmandises pulsionnelles, jamais entre les semblables car l'agressivité ne fait pas l'ennemi. Jamais entre les seuls semblables si du moins nous prenons le terme « semblable » comme l'a fait le seul qui l'ait introduit dans la psychanalyse, à savoir Jacques Lacan.

*Mots-clés : semblable, Autre traumatique, fabrique de l'ennemi.*

---

\*  Visioconférence à l'occasion des Journées à Montevideo de l'Association psychanalytique d'Uruguay intitulées « Semblable-ennemi », 5 septembre 2020.

1.  J. Lacan, dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 98.
2.  S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.
3.  S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.
4.  *Ibid.*, p. 138.
5.  *Ibid.*
6.  J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 462.

# ARTS ET PSYCHANALYSE

---

## Anne Meunier

### Quand le rideau se lève

En quête, depuis toujours, de ce « plaisir théâtral » dont parlait Claudel <sup>1</sup>, la spectatrice assidue est persuadée que « de l'art nous avons à prendre de la graine <sup>2</sup> » ainsi que l'indiquait Lacan.

Qu'attend le spectateur dans son attention frémissante, si ce n'est d'être surpris, d'éprouver l'émotion d'une rencontre attendue mais imprévue, toujours improbable, dont, si elle a lieu, il a bien de la peine à cerner la raison.

Dans « Personnages psychopathiques à la scène <sup>3</sup> », Freud décrivait en détail la finalité de l'éveil de la crainte, et de la pitié, et de la « purification des affects ». Comme avec le comique ou le mot d'esprit qui jaillissent de notre travail intellectuel, il s'agit « de faire jaillir de notre vie affective les sources du plaisir ou de la jouissance », rendues inaccessibles. « [...] le *déchaînement* des affects personnels, et la jouissance qui en résulte, correspond d'une part au soulagement par décharge efficace, d'autre part évidemment à l'excitation sexuelle concomitante [...] bénéfice annexe lors de tout éveil d'affect ». Le fait de participer au jeu du théâtre par le regard a la même fonction que le jeu pour l'enfant. Pour Freud, c'est parce que le spectateur ne vit rien de palpitant dans sa vie, qu'il « se sent comme "un misérable à qui rien de grand ne peut arriver" », qu'il a étouffé ses ambitions, qu'il n'est pas le centre de l'univers, qu'il vient au théâtre pour s'identifier, grâce aux acteurs-poètes, au héros : « Il veut sentir, agir, [...] bref être un héros. » Les personnages du drame sont autant d'incarnations des personnages intérieurs.

Exactement ce que fait répondre Claudel (dans *L'Échange*) à son personnage d'actrice, à la question de Marthe sur ce que les gens viennent voir le soir puisque tout est clos, fermé. Lechy Elbernon, elle, connaît le monde, d'un côté et de l'autre du rideau : « Attention ! Attention ! Il va arriver quelque chose ! Quelque chose de pas vrai comme si c'était vrai [...] Le vrai, tout le monde sent bien que c'est un rideau ! [...] Quelque chose qui fait prendre patience ! [...] Dans votre vie à vous, rien n'arrive... ça vaut la

peine d'aller au théâtre pour voir quelque chose qui arrive. Vous entendez ! Qui arrive pour de bon ! Qui commence et qui finisse ! » Et ce sont les spectateurs, « toutes ces âmes qui se forgent, qui se reforment à grands coups de marteau sur la mienne <sup>4</sup> ».

Ce qui est représenté me regarde au théâtre, ce qui est mis en scène dans le spectacle dit « vivant » me regarde. Et me regarde immédiatement, que les comédiens aient commencé à bouger sur le plateau ou qu'ils soient immobiles, puisqu'il n'est plus question des trois coups ni du lever de rideau. Les modalités de ce temps introductif ont changé.

Il y a parfois du texte ou pas de texte. Les acteurs se taisent, récitent, ne terminent pas leurs phrases, parlent tous en même temps, psalmodient. Interviennent des danseurs, des chanteurs, des musiciens, des animaux vivants ou empaillés, des enfants, des nains, de la fumée qui envahit la scène, ou un voilage. Se succèdent des déambulations, des jaculations, des monstrations, des déjections, des simulations de relations sexuelles et de masturbation. La cacophonie du monde mise en scène nationale.

Certains spectacles sont à la limite du supportable, mais la valeur de la monstratation produit un effet particulier : le spectateur ne peut plus en détacher son regard, il ne peut ni quitter la salle, ni s'endormir. Certaines mises en scène donnent à voir en même temps plusieurs tableaux, une projection sur écran. Pour s'intéresser à une des scènes, on perd les détails de ce qu'il se passe sur une autre partie de la scène ou sur l'écran, c'est un « dé-taillage ». C'est alors à partir de cette perte du regard qui se détache d'une des scènes représentées que prend corps le plus-de-jouir de la scène à soustraire qui vaut pour le tout. Ce serait une manière de mettre en évidence qu'on ne peut tout saisir. Dans ces scènes où l'on ne parle pas, c'est le corps de l'acteur qui est mis directement à contribution, déchet, marionnette, objet ravalé, ravalant.

Ainsi engagé, le spectateur subit quelque chose qui l'embarrasse, le gêne, le divise dans cette satisfaction brutale de sa pulsion scopique la plus intime, dans un espace public. Comme si l'art du théâtre, au-delà du masque, du voile, du rideau rouge disparu, ne consistait pas à laisser désirer, mais à prendre possession du regard brutalement, sans suggérer un au-delà. Claude Léger, dans sa *Chronique de l'immonde* <sup>5</sup>, se demandait si on s'imagine ainsi « avoir enfin franchi le mur, l'ultime rempart masquant l'horreur ».

Ce n'est plus dans une esthétique classique, mais dans une mise en valeur agalmatique du plus trash, du plus terrifiant. Il en est ainsi dans le spectacle *Inferno* de Romeo Castellucci en Avignon, capté pour la télévision. L'impact est fort, même sur le téléspectateur. Il a beau se dire que les vigiles

retiennent leurs pitbulls, que celui qui tourne autour de l'acteur, protégé par une combinaison noire rembourrée, est dressé, c'est en vrai, en « live » que c'est montré. On est affecté, effrayé, au sens de l'effroi, on frémit quand même, on ne peut demeurer neutre, insensible. On fuit, on zappe, ou on reste fasciné.

Cette actuelle esthétique de l'horreur, de l'abjection exhibée et non plus voilée par le beau dans les créations théâtrales, suscite angoisse et horreur, les affects types de l'éveil, de l'ébranlement par le réel.

Alors, en cette période de confinement imposé, déconfinement proposé, semi-reconfinement choisi, alors que la spectatrice assidue a déserté les salles de spectacle, c'est quelque chose de vrai qui arrive, digne des représentations de l'enfer. Il n'y a plus de rideau, de voilage, de barrières, de boucliers, de protections qui tiennent devant l'ébranlement par le réel d'une décapitation, devant l'effroyable.

Et sur un tout autre mode que celui du théâtre où parfois la scène proposée permet que surgisse ce qui, dans le monde, ne peut se dire. Lorsque, comme l'écrivait Claudel,

« voici qu'on voit par les fentes et par les trous de la porte et des fenêtres resplendir

“L'effroyable soleil intérieur <sup>6</sup>” ! »

Octobre 2020

*Mots-clés : plaisir théâtral, vrai/pas vrai, effroyable.*

1. ↑ P. Claudel, « Le plaisir théâtral », dans *Mes idées sur le théâtre*, Paris, Gallimard, 1966, article cité dans *Le Goût du théâtre*, ouvrage collectif, Paris, Mercure de France, 2009, p. 69.

2. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 9 avril 1974.

3. ↑ S. Freud, « Personnages psychopathiques à la scène », dans *Résultats, idées, problèmes*, t. I, Paris, PUF, 1984, p. 123-124.

4. ↑ P. Claudel, *L'Échange*, dans *Théâtre*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1960, p. 745-746.

5. ↑ C. Léger, « De la violence au théâtre », *Mensuel*, n° 22, Paris, EPFCL, février 2007, p. 52.

6. ↑ P. Claudel, « Le plaisir théâtral », art. cit., p. 791.

# HOMMAGE

---

## Moustaphan Safouan

### L'élaboration du concept de l'objet *a* à travers l'histoire des théories psychanalytiques \*

On sait que dans son *Interprétation des rêves*, Freud est parti d'une intuition comme on ne peut en avoir « deux fois dans une vie », celle de l'existence des processus qu'il a qualifiés de « primaires » par opposition aux « secondaires », ceux de la logique. Opposition qui, à elle seule, suggère qu'il s'agit des processus langagiers. En tout cas, Freud les considérait comme des processus significatifs. Ce qui s'y signifie c'est toujours ce que j'appellerais maladroitement l'absolu du désir, je veux dire le désir en tant qu'il préside à toute action ou affirmation, quelque chose qui correspond à ce que certains philosophes ont nommé « l'élément volontaire du jugement », celui qui fait qu'on accole un prédicat à un sujet. Cette précellence du désir entraîne une conséquence que je souligne dès maintenant : en dehors de la croyance, il n'y a pas pour la pensée un point de départ qui s'imposerait nécessairement grâce à son évidence ou son intelligibilité intrinsèque ; dans la science, le point de départ est le choix des axiomes.

Nous admettons aussi que dans le livre qu'il considérait comme son autre chef-d'œuvre, les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Freud est également parti d'une intuition qu'il a lui-même formulée en ces termes : « La signification réelle des *Trois essais* réside en ce qu'il accomplit une unification de la vie sexuelle normale, des perversions et de la névrose – autant dire dans le postulat d'un fonds (*Anlage*) polymorphe pervers indifférencié, à partir duquel se développent les formes diverses de la vie sexuelle sous l'influence des expériences vécues <sup>1</sup>. » Avant de poser la question de savoir quel est ce fonds, essayons de dégager les affirmations jamais entendues auparavant et qui ont révolutionné le champ de ladite théorie.

La première est celle selon laquelle la sexualité commence avec la naissance. Même si on ajoute qu'il s'agit d'une sexualité « étayée » sur la satisfaction des besoins, oral pour commencer, il n'en reste pas moins, comme nous le verrons à l'instant, qu'il s'agit dans la sexualité d'un mode de satisfaction nettement distinct de celui du besoin. Pour le moment,

notons que cette affirmation ne s'accorde apparemment pas avec une autre affirmation de Freud selon laquelle la sexualité s'introduit dans le psychisme avec le primat du phallus. Mais ce désaccord se résout sans doute si l'on prend en considération la temporalité rétroactive de l'effet traumatique. On dira alors que la sexualité orale ou anale est une sexualité « en soi » ou encore « en attente », comme dit Jean Laplanche, et que c'est l'entrée en jeu du « Seigneur phallus » qui lui donne sa signification pour le sujet et, du coup, engendre son effet traumatique ou « troumatique », pour reprendre ici le néologisme de Lacan.

La deuxième affirmation de Freud concerne justement le contraste entre les modes de satisfaction du besoin d'un côté, et de la sexualité de l'autre côté. Alors que la satisfaction du besoin réside dans le plaisir qu'apporte la réduction de l'excitation physiologique, celle du plaisir sexuel réside justement dans l'excitation même. Ce contraste nous incite à assigner à la sexualité une autre fin que celle du plaisir, au sens de la réduction de la tension, une fin pour laquelle conviendrait peut-être le terme de « jouissance ». De fait, on sait les complications doctrinales qu'a entraînées l'utilisation du même terme pour désigner deux phénomènes opposés. Premièrement, Freud a dû introduire une opposition entre un principe de plaisir et un principe de réalité qui requiert, lui, le maintien d'un certain taux de tension. Mais cette opposition n'en est pas une, puisque le principe de réalité, comme l'a remarqué Lacan, n'est qu'un détour sur le chemin vers la même fin, à savoir le plaisir. Quant à l'opposition entre les deux principes en tant que l'un, celui du plaisir, vise à l'identité de perception, alors que l'autre vise à l'identité de pensée, elle s'accorde mal avec la définition selon laquelle l'inconscient, qui est le domaine des processus primaires, consiste justement en des pensées, alors que les processus secondaires sont censés être ceux qui régissent l'action avec ce que cela comporte d'un réglage sur les perceptions. Une autre opposition introduite par Freud, toujours afin d'apprivoiser l'ambiguïté de la satisfaction, est celle entre les pulsions du moi ou de conservation et les pulsions sexuelles. Mais comme il s'est avéré que le moi est, lui aussi, un objet libidinalement investi, Freud a dû introduire une nouvelle opposition entre les pulsions de mort, qui visent à la réduction à zéro de toute tension selon le principe de Nirvana et qui œuvrent en silence, et les bruyantes pulsions de vie.

En fait, si nous faisons abstraction de ces distinguos, ultérieurement faits, pour revenir aux *Trois essais*, on n'aura guère de doute que ce que Freud y introduit de plus neuf est bien la notion de pulsion, laquelle, comme source *constante*, se démarque radicalement du caractère périodique du besoin. En effet, une excitation constante est du coup une excitation

rebelle à toute satisfaction qu'apporterait, comme c'est le cas pour le besoin, un objet spécifique. Je touche ici à la troisième, et sans doute la plus importante affirmation de Freud, celle qu'il formule en ces termes : « Ce qui est essentiel et constant dans la pulsion sexuelle, ce n'est pas l'objet mais quelque chose d'autre. » On voit comment, par une déduction verbale ou comme on dit analytique, on passe de *quelque chose d'autre* à *autre chose*, puis à *la Chose*, où nous reprenons enfin *l'Anlage*, le fonds auquel la vie sexuelle emprunte ses diverses formes.

Ce paradoxe d'une quête de la satisfaction qui s'aiguise de son impossibilité même, Freud l'étend à toute la sexualité infantile, qui est l'autre grande découverte concomitante avec celle de la pulsion. Cette sexualité est entièrement aimantée par ce que Freud appelle « l'expérience de la première satisfaction ». Or, ce dont il s'agit, c'est de retrouver cette première expérience « avec le poinçon de cette fois-là », comme s'exprime Lacan. Il y va donc d'une figure de l'impossibilité.

Pour autant que l'on pense particulièrement au sein comme objet du désir oral, Freud et les pionniers à sa suite n'ont pas tardé à reconnaître le caractère cannibalique de ce désir. Voici ce qu'Abraham écrit à ce sujet : « Il [le désir cannibalique] est menacé à jamais du destin de l'insatisfaction, jamais la zone buccale ne devra connaître cette satiété que désire l'inconscient. » En effet, nous savons par ailleurs que le sein n'est intéressé dans le désir que pour autant que le sujet en est sevré, comme d'une partie de lui-même. Il ne s'agit donc pas du sein qui allaite ou qui répond au besoin mais du sein dont le sujet est mutilé comme d'un organe sien. La libido orale est cet organe même, cette coupure ou cette « pièce détachée », pour reprendre une métaphore mécaniste de Lacan. D'ailleurs, même ce sein qui n'est en fin de compte que l'emblème d'une décomplétude organique dont la diversité est celle des zones érogènes (membranes buccale, anale, peau, sans oublier cet orifice qui ne se ferme pas qu'est l'oreille), même ce sein n'a pas d'intérêt en lui-même ; son intérêt réside dans le « plaisir d'organe » qu'il stimule, ce qui rend possible le retournement de la pulsion, *originellement objectale*, sur le corps propre, comme dans la succion du pouce, aussi bien que la création de l'objet si bien qualifié de « transitionnel » par Winnicott : transitoire parce que son importance n'est telle qu'elle assure sa pérennité, transitoire aussi parce qu'il appartient à un espace intermédiaire qui n'est ni intérieur ni extérieur, objet auquel l'enfant tient comme à une partie de lui-même, sinon la plus aimée de lui-même.

C'est justement pour rendre compte de ce caractère déviant, polymorphe, à la fois fixe et instable, non sans objet, pour ne pas dire

originellement objectal, et cependant insatiable, que Freud, pour qui la doctrine évolutionniste était le domaine de référence obligé auquel il empruntait ses axiomes, a dû faire appel à une spéculation mytho-biologique : la théorie de la pulsion est devenue notre mythologie, dit-il, et on se rappelle son mythe aristophanesque. Son exemple fut suivi ; par Ferenczi en premier.

« Je pense, écrit Ferenczi dans *Thalassa* <sup>2</sup>, que ce que nous appelons la génitalité est la somme des pulsions dites partielles et des excitations des zones érogènes. Chez l'enfant, tout organe et toute fonction d'organe sont, dans une large mesure, au service des tendances à la satisfaction du plaisir. La bouche, les orifices d'excrétion, la surface de la peau, l'activité des yeux et des muscles, etc., sont utilisés par l'enfant comme moyen d'autosatisfaction, qui longtemps ne reçoivent aucune "organisation" tangible, les auto-érotismes étant encore anarchiques. Plus tard, les tendances au plaisir se regroupent autour de certains foyers ; c'est par l'organisation dite orale et sadique-anale que le développement commence à sortir de son anarchie antérieure. J'ai alors tenté une étude plus approfondie de la période où cette unification arrive à maturité, la génitalité. »

On le voit. Si Ferenczi se propose cette étude, c'est que, pour lui, cette arrivée à maturité de la génitalité ne trouve pas *ipso facto* son objet naturel, à savoir, le partenaire requis pour la reproduction sexuelle. Le choix d'une femme par un homme ou d'un homme par une femme implique un motif qui dépasse ce service, même si ce service peut être invoqué comme raison du choix. Quel est ce motif ?

« Vous vous souvenez peut-être, dit Ferenczi <sup>3</sup>, que j'ai été amené à décrire le premier sommeil du nouveau-né comme une reproduction assez réussie de l'état de quiétude d'avant la naissance. J'ajoutais que cet état, comme d'ailleurs tout sommeil ultérieur, on pouvait l'interpréter comme satisfaction hallucinatoire du désir de ne pas être né. À l'état de veille, chez l'enfant, ce fut la satisfaction sur le mode oral (têter, sucer), puis plus tard sur le mode sadique-anal (plaisir de l'excrétion et de la maîtrise) qui servit de substitut réel à la sensation de béatitude intra-utérine. La génitalité elle-même est selon toute apparence le retour à cette tendance originaire, et à son assouvissement qui a lieu, cette fois, *simultanément sous la forme hallucinatoire, symbolique et dans la réalité.* »

Ferenczi n'en reste pas là. Sans doute en application du principe selon lequel l'ontogenèse récapitulait la phylogenèse, qui était l'un des axiomes empruntés par la psychanalyse à la biologie, il ajoute : « L'idée me vient que tout comme le rapport sexuel pourrait, au niveau hallucinatoire,

symbolique et réel, prendre aussi, d'une certaine façon, le sens de régression, du moins dans sa forme d'expression, à la période natale et prénatale, de même la naissance et l'existence antérieure, dans le liquide amniotique lui-même, pourraient être un symbole organique du souvenir de cette grande catastrophe géologique et des luttes pour l'adaptation que nos ancêtres, dans la lignée animale, durent vivre pour s'adapter à la vie terrestre et aérienne. Dans le rapport sexuel sont donc esquissées des traces mnésiques de cette catastrophe subie, et par l'individu et par l'espèce. »

Au fond, cette théorie, dont Ferenczi se demande s'il ne faut pas l'appeler « fantasmagorie », et bien d'autres du même acabit, sont comme autant de manières pour désigner l'ensemble vide. Je veux dire qu'il s'agit là de tentatives destinées à répondre à cette question : quel est l'objet mystérieux du désir là où on ne saurait invoquer nulle décomplétude organique, c'est-à-dire, justement, au niveau génital ? Si je devais poursuivre la métaphore mécaniste de la « pièce détachée », je dirais qu'à ce niveau les appareils sont là, il ne manque que l'emploi. Mais, comme un désir, c'est tout de même un manque, il fallait bien inventer un manque auquel rapporter le désir hétérosexuel au titre d'une régression. L'étonnant est que le problème se trouve ainsi biologiquement résolu sans passer par l'œdipe et sans que personne n'ait songé à interroger l'œdipe, alors que les écrits et les dits de Freud y invitaient. J'en veux pour preuve cette phrase émise au cours d'une des réunions de la Société Psychanalytique de Vienne <sup>4</sup> : « Les conditions préalables de l'amour nous démontrent que le fait de tomber amoureux consiste en ce qu'un vieil idéal, qui date de l'enfance, est réalisé dans une autre personne, et que cela fait donc sens de dire que "les mariages sont faits dans le ciel". Quiconque aime laisser libre cours à ses fantaisies cyniques aura beau jeu d'ajouter : "mais se déroulent sur terre". » Le point qui, toutefois, nous intéresse est que les pionniers ne se sont pas servi des indications tant explicites qu'implicites de Freud, afin de réviser l'œdipe à la lumière de ses thèses sur la phase phallique. Abraham moins que quiconque.

Abraham avait une connaissance clinique indéniable des formes régressives ou pré-génitales du désir. Le terme même d'« amour partiel », que nous lui devons, le prouve. Sous sa plume, ce terme est le plus souvent synonyme de celui de « désir ». C'est ainsi qu'il écrit, par exemple, que « les parties du corps de l'objet d'amour qui sollicitent le fétichiste sont les mêmes que les objets de "l'amour partiel" ». Seulement cette partie du corps, disons le pied ou le nez, qui sollicite l'amour partiel ou le désir du fétichiste, Abraham la tient pour la cause même de son désir, comme si nous ne savions pas que c'est pour sa valeur phallique que le fétichiste l'affectionne. À partir de quoi

il a pu opposer à l'amour partiel un amour de l'objet tout entier, et imaginer une maturation biologique dont la première étape serait l'étape orale précoce, celle qui s'atteste dans la succion et qui correspondrait à l'auto-érotisme, sans objet, alors que pour ma part je ne vois dans la succion qu'un retournement sur le corps d'une pulsion originellement objectale. L'étape qui couronne, selon Abraham, cette maturation est celle dite « génitale définitive », correspondant à l'amour objectal, post-ambivalent. Quant à l'étape phallique, elle est considérée comme une étape « génitale précoce », correspondant à un amour objectal excluant les organes génitaux. En bref, la phase phallique ne figure dans ce tableau qu'au titre d'une complication due à l'investissement narcissique naturellement excessif des organes génitaux, mais cet investissement est en principe surmontable du fait de la maturation. On se demande : pourquoi l'œdipe ?

L'erreur d'Abraham consiste en ce qu'il confond l'objet où réside l'énigme de la pulsion comme source constante et celui où il se retrouve – et du coup se perd, du fait de cette retrouvaille même. Disons pour fixer les idées, entre l'objet cause du désir et celui de la perception. Rien d'étonnant donc à ce que la doctrine d'Abraham ait marqué une nouvelle orientation de la psychanalyse dans le sens de ce qui s'appelle la « relation d'objet », que nous constatons tant chez Anna Freud que chez Mélanie Klein.

Anna Freud n'ignore pas la dépendance du moi à ses trois maîtres : le ça, le surmoi et le monde extérieur. Mieux, elle approfondit cette dépendance quand elle nous apprend que le moi ignore jusqu'à ses propres mécanismes de défense. Tout cela n'empêche pas que dans la conduite de la cure, l'analyste soit obligé, d'après elle, de s'appuyer sur ce même moi pour autant qu'il garde une certaine faculté d'auto-observation. Nous assistons là à la faille d'une perspective dont le vice fondamental réside dans l'assimilation du désir inconscient à un manque réel. De fait, ce n'est pas par hasard que la presque totalité des exemples cités par Anna Freud sont des exemples soit de l'agressivité soit de l'envie du pénis chez la fille ou de l'infériorité comparative chez le garçon.

Quant à Mélanie Klein, on peut dire qu'en faisant des relations fantasmatisques une étape, la première, du développement, elle assimile les objets des fantasmes aux objets de la perception, dont ils ne se distinguent pas autrement que comme l'interne de l'externe. Or, l'idée freudienne d'un refoulement originaire entraîne non seulement un bouleversement de la pathologie en général, pour ne pas dire de la « condition humaine », mais aussi un bouleversement non moins décisif du concept même de l'objet. En effet, un objet dont le refoulement n'est pas uniquement secondaire, est par

définition un objet qui sans être platonique, précède la connaissance et qui ne saurait y rentrer par je ne sais quelle réminiscence. Autrement dit, c'est un objet qui n'a jamais été situé dans le temps, auquel on ne saurait assigner une date. À plus forte raison on ne saurait le reconnaître en quoi que ce soit qui se présenterait devant nous, dans l'espace commun. S'il y apparaîtrait ou si son apparition s'y annonce, il donnera plutôt lieu à un sentiment d'étrangeté. Bref, c'est un objet non kantien. Et c'est donc le qualifier d'une façon impropre que de le dire « interne » par opposition à « externe », selon la tradition millénaire qui a dominé la théorie de la connaissance.

De ce que j'ai dit jusqu'à présent, on peut tirer trois conclusions :

1. Que les analystes se trouvaient depuis Abraham dans une position comparable à celle du névrosé, confondant désir et demande ;
2. Que la conceptualisation de l'objet du désir requiert une révision de l'esthétique transcendantale ;
3. Que le recours à la biologie ne fait qu'escamoter le problème du primat phallique ou du complexe de castration.

Ce sont les conclusions mêmes que Lacan a explicitement tirées dès le début de son enseignement.

Cet enseignement a commencé à un moment où, en raison de la redécouverte de Saussure et des travaux du cercle de Prague, l'intérêt pour le langage avait atteint un point culminant. Il était donc dans l'ordre des choses que Lacan se soit adressé à cette discipline, plutôt qu'à la biologie, pour y puiser ses axiomes. On sait la part qui revient dans sa théorisation à la notion du signifiant comme à celle de la barre, à laquelle il donne un sens opposé à celui qu'elle a, apparemment, dans le schéma saussurien. Il était également dans l'ordre des choses que, à l'encontre du slogan lancé par Daniel Lagache, « la psychanalyse est une analyse de conduite <sup>5</sup> », Lacan ait affirmé que « la psychanalyse est une expérience du discours ».

J'ai montré ailleurs comment ce point de départ devait conduire à une modification de notre conception même du langage (ne serait-ce que parce que la psychanalyse ne peut pas laisser de côté la dimension du sujet que la linguistique, elle, laisse de côté pour se constituer comme science) comme il devait conduire à une modification de la définition du réel.

On sait qu'Aristote s'attaque à la question de l'être en élaborant une doctrine des catégories, qui vise à faire de la substance l'être par excellence, celui dont tout le reste se dit. Cette doctrine repose sur deux postulats :

1. Que la proposition se compose d'un sujet et d'un attribut,

2. Que la vérité consiste dans « l'adéquation entre l'intellect et la chose ».

Ces prémisses ont été considérées pendant des siècles comme des évidences. Elles n'ont été remises en cause pour la première fois que par Frege grâce à sa décomposition de la proposition en fonction et argument. La fonction, symbolisée par la lettre *f*, désigne le prédicat. L'argument est symbolisé par la lettre *x*. Cette lettre, *x*, ne désigne pas l'inconnu d'une équation algébrique. Au fond, elle ne représente que la place vide, où vous pouvez mettre ce que vous voulez. Prenez, par exemple, le prédicat « intelligent » ; vous pouvez dire : cet enfant est intelligent, les éléphants sont intelligents, les anges ou les habitants de Mars sont intelligents, etc. Il en résulte que toute la fameuse problématique de l'*Ausersein* de Meinong tombe à côté. Le fait est que, malgré la prétention du langage à dire l'être, la référence est beaucoup plus vaste que le réel. Ce qui nous conduit à concevoir le langage avec Bentham comme étant plutôt un pouvoir de fiction. Mais alors, quoi du réel ? C'est ici qu'intervient la nouvelle définition : le réel est ce qui se découvre à l'intérieur d'un système symbolique comme étant ce que ce système met de côté, hors de sa saisie, pour pouvoir fonctionner. Considéré comme le système symbolique par excellence, celui dont tous les autres dérivent, le langage ne peut fonctionner qu'en mettant en dehors de ses possibilités d'articulation un certain objet, celui, justement, que Lacan désigne par la lettre *a*. Non sans raison : puisqu'il s'agit de l'objet requis pour que le langage puisse, *avant toute parole*, se mettre en marche. Mais alors, pourquoi la forme de coupure que revêt cet objet ?

Il faut noter que le fait de s'adresser à la linguistique ne signifie pas que Lacan se détournait complètement de la biologie. Seulement, ce qui lui paraissait digne d'intérêt, ce n'étaient pas les phénomènes du support biologique du vivant, mais du manque de support. Ce manque est particulièrement patent chez l'être humain, ne serait-ce que dans sa naissance prématurée, et l'on peut se demander si les effets du stade du miroir n'ont pas quelque rapport avec cette prématurité. Quoi qu'il en soit, le fait est que de par sa naissance, l'être humain est déjà dépossédé d'une partie de lui-même : ses enveloppes. Lorsque Lacan a parlé du placenta comme un objet *a*, son auditoire est resté incrédule. Mais l'importance de cette idée est de mettre fin à la mythologie que nous avons vue, celle du ventre maternel et du retour à ce ventre. Selon Lacan, les données biologiques montrent que la relation prénatale de l'enfant à sa mère est plutôt celle du parasitage. Ce n'est pas de sa mère que le nouveau-né est séparé, mais d'une partie de lui-même : encore une fois, ses enveloppes. Le sein prend le relais, comme on l'a vu, puis le trou fécal, qui est également une partie détachable du corps

propre. Le sujet, en somme, se sert des parties perdues de son corps pour en faire les signifiants et les supports d'un désir comme tel rebelle à l'univers du don et du contre-don, de la demande et de la contre-demande.

Il en est tout autrement du phallus dont même le petit garçon sait qu'il n'est pas détachable de son corps, et l'on sait les difficultés auxquelles succombe un sujet dont le désir reste structuré comme une demande et qui s' imagine qu'on va le lui prendre. Mais alors comment faire place pour un désir qui mérite d'être qualifié de génital, si l'on entend par là un désir qui ne saurait s'abriter dans les alibis du don : puisque, après tout, le phallus est là pour que le sujet en fasse usage.

Je rappelle la réponse de Lacan. Le phallus entre en jeu comme l'effet d'une substitution métaphorique créatrice d'un objet imaginaire tel que le corps propre en paraît mutilé, et qui fonctionne même comme un signifiant, celui du désir, auquel aucun signifié ne saurait répondre. Il y a lieu de rappeler ici que dans ses écrits sur la métaphore, Borges avait déjà souligné les vertus des métaphores comme créations d'objets imaginaires. Un tel objet, c'est par exemple « la pierre philosophale ». Cette pierre a été le signifiant d'un désir assez puissant pour qu'on se mette à la chercher pendant des siècles sans la trouver, évidemment. La mise en jeu de l'image phallique équivaut à marquer le sujet du sceau de la castration, qui se manifeste en ceci que l'image du corps propre apparaît marquée de ce que Lacan appelle une cassure. Quand la fille se regarde dans le miroir, elle voit un manque, le garçon, lui, y voit son insuffisance. L'image phallique, elle, n'apparaît pas ; elle n'est pas une image spéculaire. Il y a là, dans la confrontation au miroir, un manque de représentation que nous pouvons tout aussi bien tenir pour une représentation du manque. Réduire l'objet métaphorique qu'est l'image phallique à un décalque du pénis, c'est tomber dans l'erreur déjà signalée chez Mélanie Klein, celle aussi de l'homosexuel qui fait du pénis la condition de son choix d'objet, ou du névrosé qui se retient de crainte qu'on ne le lui prenne.

Je me limite à la considération des objets oral et anal, et de leur rapport au phallus, puisque c'est de ces objets-là et de ce rapport qu'il était notamment question chez les pionniers. On sait que Lacan a ajouté aux deux premiers objets deux autres : le regard et la voix. Étant donné l'importance de la référence au langage dans la théorisation de Lacan, il convient de dire quelques mots de la voix en raison de la part qu'elle joue dans la dernière théorie de Lacan, épinglée sous la dénomination de « lalangue ».

Il y a un proverbe anglais qui dit : « Prends soin du "penny", et les livres prendront soin d'elles-mêmes. » Lewis Carroll en a forgé un autre sur

le même modèle : « Prends soin du sens, et les sons prendront soin d'eux-mêmes. » Comme le remarque Mladen Dolan dans son excellent livre, *A Voice and Nothing More* <sup>6</sup>, la linguistique procède conformément au proverbe humoristique de Carroll : de toute la masse de sons qui sont à la portée de l'appareil phonatoire de l'être humain et dont on mesure la richesse dans la vaticination du nouveau-né, elle ne retient que les éléments déterminatifs du sens et dont chacun ne tire son être que de ne pas être ce que tous les autres sont, à savoir les phonèmes. Par une opération de forclusion nécessaire à ce qu'elle puisse se constituer comme une science, la linguistique laisse de côté la voix, et la considère uniquement comme le puits d'où elle tire les signifiants. Voix et signifiant restent ainsi pour elle à la fois opposés et extérieurs l'un à l'autre.

Cela ne veut pas dire que la voix n'existe pas. On peut même dire qu'elle est le réel de la linguistique. Mais son être s'atteste dans les onomatopées, les allitérations, les concordances chromatiques et phonétiques, la rime, le rythme, les parallélismes métriques, bref, dans tout ce qui intéresse les études relatives à la prosodie et à l'art poétique, où Roman Jakobson s'est particulièrement illustré. La linguistique retient donc la voix, oui, mais au titre d'un phénomène esthétique – ce qui est une façon de l'apprivoiser.

*Lalangue* est autre chose. D'abord ce néologisme est lui-même un jeu de mots, et Lacan l'a justement inventé pour désigner la langue maternelle, avec toutes les équivoques qui y sont possibles. À telle enseigne que lorsqu'on entend quelqu'un faire des mots d'esprit, ou lorsqu'on lit *Finnegans Wake* de Joyce, où la lettre fonctionne comme support de la voix bien plus que comme véhicule des significations communes, partagées, on peut se demander s'il s'agit pour le sujet de se libérer du parasite parolier ou si, au contraire, il se laisse envahir par la polyphonie de la parole. L'important, toutefois, est que c'est par le biais de l'ouïe, donc de la voix, que se fait entendre un effet que Lacan traduit par j'ouïs-sens, c'est-à-dire un sens suggéré, mais sans que l'imaginaire vienne donner bonne forme à ce sens.

Ici, il faut séparer la voix de la sonorité. La voix ne résonne pas dans un vide spatial, un simple tuyau. Même l'émission la plus simple de la voix, là où les sujets parlent à seule fin d'établir un contact entre eux, la voix résonne dans le vide de l'Autre comme tel, *ex nihilo* pour ainsi dire, et elle nous revient comme la pure altérité de ce qui se dit. Lacan oppose le dit et le dire. Ce dernier fait résonner la voix dans un vide où le sujet touche à ceci : que sa place est faite de sa non-place dans le langage. C'est à ce trou dans le symbolique que l'objet *a* donne forme. Sous cet angle, on peut dire que la pulsion est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire. En tant

qu'elle résonne dans l'espace où s'annonce le *che vuoi*, la voix, coupée du dit, est le signifiant d'un désir concomitant avec cet autre désir structuré comme une demande, qu'est le désir oral. Réel dont le surgissement menace d'effondrement le monde des significations faites du mariage du symbolique et de l'imaginaire.

Pour conclure, je dirai que la théorie de l'objet *a* donne une solution au problème soulevé par la découverte freudienne de l'objet de la pulsion et son caractère incommensurable avec les objets de la perception, qui fait que sa satisfaction se résout dans des ratages répétés ou dans une répétition du ratage – ce que Lacan traduit avec sa formule célèbre : « La jouissance est interdite à qui parle comme tel. » Cette solution, sans doute la seule possible, a requis un changement d'axiomes ou des idées directrices ainsi qu'une remise en question des postulats de la théorie de la connaissance.

Une théorie nouvelle apporte une nouvelle sensibilité ou une nouvelle direction de l'attention ou du sens de l'observation. Les pionniers étaient particulièrement sensibles au caractère frénétique, inéducable, pathologique de la sexualité humaine. En raison du caractère originairement objectal de la libido, et qui du coup fait tomber le soi-disant « miracle de l'investissement de l'objet », la théorie de Lacan nous rend tout aussi sensibles à « l'absence du corps ». Je crois d'ailleurs que cette expression est de Lacan lui-même. On se rappelle la description impressionnante que Freud, en quelques lignes, donne de la première identification et du rapport qui s'y établit de l'enfant à son père, qu'il veut remplacer et dévorer. C'est ce rut dévorateur qui, si mon souvenir est bon, a paru à Lacan l'indice de ce qu'il a appelé une absence du corps.

L'essentiel, toutefois, est qu'une nouvelle théorie apporte de nouvelles questions qui se posent dans les termes mêmes de cette théorie. En elle-même, la théorie de l'objet *a* tient. Ce n'est que lorsqu'on la prend conjointement avec celle du sujet et les formules relatives à la constitution des désirs masculin et féminin, avec la nouvelle remise sur le métier de la question du père, à laquelle ces formules invitent, sans oublier la révision qui s'impose de la question des rapports entre les logiques et le langage, ce n'est qu'alors que des questions surgissent, auxquelles, pour ma part, je ne vois pas de réponse jusqu'à présent.

Mais cela est une autre question.

22 juin 2006

---

\*  Texte prononcé le 22 juin 2006 à Paris lors d'un séminaire et déjà publié dans le *Mensuel*, n° 18, Paris, EPFL, septembre 2006, p. 115-126.

1.  S. Freud, *Minutes*, vol. II, p. 43.

2.  S. Ferenczi, *Œuvres complètes*, vol. 4, p. 67.

3.  *Ibid.*, p. 68.

4.  S. Freud, *Minutes*, vol. II, p. 257.

5.  D. Lagache, « La psychanalyse envisagée comme analyse de la conduite » (1948), dans *La Folle du logis, La Psychanalyse comme science exacte*, Paris, PUF, 1986, p. 287-306.

6.  M. Dolan, *A Voice and Nothing More*, The MIT Press, 2006, p. 147.

## FRAGMENTS

---

*Comme la science n'a aucune espèce d'idée de ce qu'elle fait, sauf à avoir une petite poussée d'angoisse comme ça, elle va quand même continuer un certain temps et, à cause de Freud probablement, personne n'a même songé à dire que c'était tout aussi impossible d'avoir une science, une science qui ait des résultats, que de gouverner, et d'éduquer. Mais si on peut en avoir quand même un petit soupçon, c'est par l'analyse, parce que l'analyse, elle, elle est vraiment là. L'analyse, je ne sais pas si vous êtes au courant, l'analyse s'occupe très spécialement de ce qui ne marche pas ; c'est une fonction encore plus impossible que les autres, mais grâce au fait qu'elle s'occupe de ce qui ne marche pas, elle s'occupe de cette chose qu'il faut bien appeler par son nom, et je dois dire que je suis le seul encore à l'avoir appelée comme ça, et qui s'appelle le réel.*

Jacques Lacan, « La troisième »

Conférence de presse au Centre culturel français à Rome, le 29 octobre 1974. Parue dans les *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975. Site Pas-tout Lacan.

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

---

# Bulletin d'abonnement

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

---

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version papier : 80 €

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

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

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

Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €

Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros : 25 €

Numéros spéciaux : 8 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

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

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

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

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

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

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €

Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

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