

# sommaire du n° 130, février 2019

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris	
« Transferts »	
Colette Sepel, De la résolution du transfert à la résolution du psychanalyste	6
Christophe Charles, Aux premières heures de la rencontre... Les conditions pour l'instauration du transfert : pas sans un dire de l'analyste ?	10
Jean-Jacques Gorog, Le bridge analytique et le maniement du transfert	14
Luis Izcovich, Semblant d'objet a	22
■ Séminaire Champ lacanien à Paris	
« Les ségrégations »	
David Bernard, La ségrégation, les sexes et le sens	28
Patrick Barillot, Sex-grégation	32
Adrien Klajnman, Le choix de la troisième	37
■ Entrée des artistes	
Muriel Mosconi, Y croire / La croire. La DŒSE et La femme selon <i>Le Bureau des légendes</i>	45
■ Les cartels de l'École	
Christine de Camy, Entre ce qui se dit, ce qui se lit et ce qui s'écrit	50
Marie-Claire Nominé, Lire, écrire, conter	57
■ Entre-champs	
Marie-José Latour, « Freud, du regard à l'écoute »	67
■ Connexion	
Dorothee Legrand, Responsables de la vérité	72

Directeur de la publication

**Radu Turcanu**

Responsable de la rédaction

**Claire Duguet**

Comité éditorial

**Anne-France Chatiliez-Porge**

**Dominique-Alice Decelle**

**Hélène Duteriez**

**Éphémia Fatouros**

**Camilo Gomez**

**Sybille Guilhem**

**Laure Hermand-Schebat**

**Christel Maisonnave**

**Patricia Martinez**

**Giselle Sanchez**

**Nathalie Tarbouriech**

**Jean-Luc Vallet**

**Lina Velez**

Maquette

**Jérôme Laffay et Céline Delatouche**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## Billet de la rédaction

Le *Mensuel* continue à venir nous visiter tous les mois, *via* la messagerie électronique ou la traditionnelle boîte aux lettres, il continue à nous proposer des interventions diverses témoignant des axes de travail de notre communauté, axes programmés ou plus individualisés selon des événements ou des thèmes habitant les pôles plus singulièrement...

Ainsi, les textes sur les transferts, les interventions dans le cadre du séminaire EPFCL à Paris de cette année, donnent chacun un point d'entrée dans cette vaste question, et rappellent ou font découvrir une élaboration précise, une idée ou une proposition qui viennent tout de suite faire résonance à un exemple clinique.

Christophe Charles nous amène aux premières heures de la mise en place du transfert, qui donne à l'analysant autant de responsabilité qu'à l'analyste. Le transfert est un préalable à la cure : l'instauration du sujet supposé savoir, la rencontre avec un dire qui prête à conséquence et le rappel de ce signifiant « bécotage » de l'inconscient avec le symptôme, invitant la jouissance dans la valse...

Colette Sepel, quant à elle, aborde cette question sous les aspects de la différence, et en rappelant ce point important que Lacan a soutenu durant toute son élaboration, ce « ne pas reculer » qu'il maintiendra devant la complexité de la structure psychotique, des conséquences là encore sur ce qui sera appelé le maniement du transfert...

Jean-Jacques Gorog va nous ravir le temps d'une partie de bridge ! La partie comme une métaphore de la cure analytique... sans oublier de formuler ce que Lacan précise : c'est l'analyste qui mène le jeu dans ce bridge analytique ! L'analyste doit toujours savoir ce qu'il y a dans la donne, pour déduire ce jeu de l'analysant et pour manier le transfert en fonction des structures et des symptômes.

Donc, ce que sait l'analyste sur sa propre jouissance et de ce que la donne aura pu lui révéler du « jeu » de l'analysant doit pouvoir lui permettre ce que Luis Izcovich va nous déplier, avec cette question de l'analyste en tant que

semblant d'objet *a*. L'analyste ne fait pas semblant mais est en place de semblant d'objet *a*. Cela n'est pas sans effet sur la fin de la cure, et même au-delà.

Ces quatre interventions à cette séance du séminaire École montrent bien une convergence des préoccupations dans la conception et la pratique analytiques, et dont cette question du transfert est centrale.

Le séminaire des Forums, quant à lui, continue ses explorations des différents pans des ségrégations, notamment la ségrégation des sexes, sous la formulation que Patrick Barillot propose avec *sex-grégation* : comment faire avec le « il n'y a pas de rapport sexuel » et l'opération qui permet tout de même un « couple des jouissances » ? La fonction phallique est toujours une donne sur laquelle la psychanalyse se soutient, mais les comportements proposent des changements qui viennent brouiller davantage les cartes.

Pour David Bernard, la ségrégation, qui relève du Tout, consiste toujours à forclore le pas tout. Dans cette veine, il s'intéresse à la façon dont les psychanalystes ont pensé le sens phallique pour recouvrir, plutôt forcer l'ab-sens premier du rapport sexuel.

Adrien Klajnman attrape le thème de la ségrégation à partir de la transgression comme dans l'histoire des trois coffrets. Une nécessité à « l'ouvrir », signifiant qu'il décline aussi dans le déroulement de la cure et qui ouvrirait à une rencontre possible, un nouvel amour.

Le travail des cartels de l'École se poursuit sur le thème « Entre ce qui se dit, ce qui se lit et ce qui s'écrit ». Christine de Camy parle de la « langue de l'impossible » avec la question toujours cruciale de ce que l'analyste peut entendre de cette langue étrangère, cette poésie, avec sa dimension « d'illisible et d'intraduisible ». Marie-Claire Nominé part de l'équivoque conter-compter dans une pratique d'apprentissage de la lecture et de l'écriture chez des enfants et des adultes. Elle montre l'intérêt des thèses psychanalytiques face au discours ambiant neurologique.

Ce *Mensuel* enfin nous invite ici et là à *croiser notre regard* de psychanalyste avec le discours d'autres champs. Ainsi, le texte de Muriel Mosconi fait écho à la ségrégation des sexes à partir d'un extrait d'une célèbre série télévisée, tandis que le texte de Marie-José Latour nous invite à l'exposition culturelle sur Freud à Paris, et que le travail de Dorothée Legrand interroge les vérités.

Autant de textes à lire maintenant, car la présentation n'est que sommaire et ils ne sont que les petites briques d'une construction en perpétuel mouvement.

Je souhaite donc à chacune et chacun une très bonne lecture.

Sybille Guilhem

# SÉMINAIRE EPFCL À PARIS

---

*Transferts*

## Colette Sepel

### De la résolution du transfert à la résolution du psychanalyste \*

J'ai entendu, dans le thème qui nous a été proposé, « différences symptomatiques » comme différences structurales et l'ai donc transformé en clinique du transfert dans la névrose et dans la psychose. Qu'il diffère essentiellement en ceci qu'il ne se résout pas de la même façon ne doit pas empêcher l'analyste d'agir. Le fameux « ne pas reculer devant la psychose <sup>1</sup> » lacanien va de pair avec son préalable implicite, le « ne pas reculer devant la névrose » freudien qui fonde la psychanalyse. D'où mon titre et l'intention de mon propos.

Ce n'est qu'à partir de ce qu'il aura tiré de sa cure et de la résolution de son transfert que celui qui aura décidé de passer du divan au fauteuil saura, résolument, ne pas reculer devant l'acte analytique. Voilà, rapidement résumé, ce que Lacan soutient dès le début de son enseignement, voilà le fil qu'il ne lâchera pas tout du long, quel que soit le style du progrès de sa recherche (la marche du crabe <sup>2</sup> ou le tourner en rond plus tardif évoqué lors de la première séance par Marie-Noëlle Jacob-Duvernet <sup>3</sup>), d'où la nécessité de son retour à Freud. Alors, faisons comme lui et revenons aux textes princeps concernant le transfert.

En 1905 <sup>4</sup>, Freud définit la psychanalyse comme la création puis la résolution d'une névrose de transfert, soit le réveil délibéré de toutes les tendances, même les plus hostiles. Le transfert est ainsi d'emblée amour et haine, et son versant amour s'avérera dès 1912 <sup>5</sup> lui-même double, agent nécessaire mais aussi résistance au traitement. Névrose de transfert résolument créée et dont la résolution par l'interprétation libérera le patient de sa névrose initiale. Transfert et interprétation sont intimement liés, mais nous ne nous occupons ici que du transfert. Sont d'abord ainsi exclus des indications du traitement ceux pour qui la névrose de transfert n'est pas envisageable, soit ceux que Freud appelle en 1913 <sup>6</sup> les paraphrènes, en 1938 les psychosés et que nous appelons les psychotiques, exclusion sur laquelle il ne va cesser de revenir. En 1933 <sup>7</sup>, c'est la composante pulsionnelle, trop

puissante comparée aux forces d'opposition que l'analyste pourrait mobiliser, qu'il invoque ; en 1938<sup>8</sup>, c'est le moi clivé sur lequel il ne pourrait s'appuyer. Cependant, il remarque que l'analyste reçoit de très nombreux névrosés gravement atteints pas si éloignés de la psychose et il mise sur les progrès techniques à venir. Un an auparavant<sup>9</sup>, il avait reconnu, dans les accès morbides présentés par celui qu'il avait cru guéri en 1914, non seulement une part de transfert non résolue mais un caractère clairement paranoïaque de ce transfert. *Exit* la névrose de transfert tandis que pointe la psychose de transfert transitoire.

En quoi donc le transfert des psychotiques diffère-t-il de celui des névrosés et que cela implique-t-il pour l'analyste qui s'engage à les recevoir, voire à les traiter ? La relecture par Lacan du transfert freudien permet de dépasser l'opposition binaire. Soulignons deux pas qui touchent non la technique mais la théorie, et donc secondairement la technique.

### Le premier pas

Le déploiement du transfert selon deux axes, imaginaire et symbolique, introduit dorénavant quatre protagonistes, le sujet, son moi, l'autre et l'Autre. Fort de son expérience transférentielle, l'analyste sait qu'il sera inévitablement mis par son analysant en position d'autre, mais qu'il doit se tenir sur l'axe symbolique, en place d'Autre, s'il veut l'amener à franchir la barrière des identifications imaginaires<sup>10</sup>. Cela vaut pour le névrosé. Mais pour le psychotique, parfois déclenché, la visée est différente, il s'agit au contraire de lui permettre de conserver ou de rétablir un lien imaginaire aux autres. L'analyste se tient alors dans le transfert sur un fil, entre Autre persécuteur et Autre idéal I. Mieux vaut pour lui le savoir et se rapprocher de I. Le transfert dans ces cas se résout-il ? Non, il s'éternise, mais il arrive qu'avec un certain tact, le psychotique trouve un stratagème qui ne réclame plus la présence effective de l'analyste. Tout dépend de la place que ce dernier occupe dans la métaphore délirante stabilisatrice. J'ai évoqué là les dix premières années de l'enseignement de Lacan. Avec l'avancée borroméenne, Lacan soulagera l'analyste de l'éternisation possible du transfert psychotique à condition qu'une solution sinthomatique advienne.

### Le deuxième pas

À la triple abstinence freudienne<sup>11</sup>, physique, affective et de jugement moral, Lacan substitue dans le séminaire qu'il consacre au transfert<sup>12</sup> (1960-1961) l'apathie et l'atopie. Si l'apathie renvoie encore à la personne de l'analyste, incarnée, l'atopie, qui renvoie à un lieu insituable, vide, à un

non-lieu, n'insiste que sur sa fonction. C'est de ce lieu vide où il se tient que pourra se faire l'opération qui mène de l'amour au désir. Cette opération est-elle possible quelle que soit la structure ? Ce point est à discuter...

Je conclus avec quelques remarques sur l'amour de transfert, pas toujours silencieux. Il arrive que ses manifestations déstabilisent l'analyste débutant, encore irrésolu (ou celui dont la résolution vient à défaillir). Tel fut mon cas. L'interprétation de l'analyste à qui je fis part de mon embarras reste pour moi mémorable, et toujours enseignante. La résistance ne se situait en effet pas du côté de l'analysant (mon interprétation de son amour comme résistance n'avait eu aucun effet) mais du mien. Mais il arrive aussi que les manifestations de l'amour de transfert, érotomaniaques, soient tonitruantes et difficiles à contourner. Il ne s'agira pas alors pour l'analyste de faire montre d'un quelconque héroïsme, inutile et surtout malvenu et dangereux, mais de manœuvrer au mieux, ce qui n'est pas toujours aisé. Avertie de sa structure, j'ai accepté de prendre place dans la double série des analystes incompetents et des amours toujours décevantes d'un sujet persécuté par l'amour mais qui croyait toujours en la psychanalyse. Son transfert amoureux, agent fort efficace dans un premier temps, devint obstacle un temps qui me parut désespérément long, jusqu'au jour où je répétai malgré moi, un peu différemment, le mot qu'il venait de prononcer. Scansion dont il s'empara aussitôt et qu'il considéra immédiatement comme une interprétation. Il n'avait pas tort. Cette injection par moi d'un signifiant nouveau lui fit produire plusieurs séries d'associations qu'il me dédia. De ce fait, je me déplaçais dans l'axe du transfert et devenais l'analyste enfin à la hauteur car détentricrice reconnue d'un savoir certain. Je pus ainsi et par sa « grâce » non seulement échapper à la persécution de son érotomanie transférentielle mais lui permettre de se mettre à ce que je pense pouvoir appeler une tâche analysante, c'est-à-dire de construction sous transfert, « paranoïa dirigée » dont il assurait la direction, ce que je me gardai bien de contrer. Ce « travail commun » cessa lorsqu'il décida de se consacrer à un autre champ de recherches.

*Mots-clés : retour à Freud, structure, acte.*

- 
- \* [↑](#) Intervention au séminaire EPFCL « Transferts » à Paris, le 6 décembre 2018.
1. [↑](#) J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, avril 1977, p. 12.
  2. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 335.
  3. [↑](#) M.-N. Jacob-Duvernet, « L'impossible ouverture », *Mensuel*, Paris, EPFCL, n° 128, décembre 2018.
  4. [↑](#) S. Freud, « Le cas Dora », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1975, p. 88.
  5. [↑](#) S. Freud, « La dynamique du transfert », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2005.
  6. [↑](#) S. Freud, « Le début du traitement », dans *La Technique psychanalytique, op. cit.*, p. 80.
  7. [↑](#) S. Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Folio Essais, 1996, XXXIV<sup>e</sup> leçon, p. 207.
  8. [↑](#) S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 2010, p. 41.
  9. [↑](#) S. Freud, « Analyse avec fin et analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 233.
  10. [↑](#) J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 680-682.
  11. [↑](#) S. Freud, « Observations sur l'amour de transfert », dans *La Technique psychanalytique, op. cit.*
  12. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991.

## Christophe Charles

### Aux premières heures de la rencontre... Les conditions pour l'instauration du transfert : pas sans un dire de l'analyste \* ?

Si le transfert « c'est de l'amour », ce n'est pas l'amour contingent qui transporte les amoureux. Il doit y avoir une élaboration et des remaniements subjectifs pour que la relation entre analysant et analyste puisse s'établir durablement. C'est un amour qui s'adresse au savoir, au savoir supposé à l'autre, supposé au déchiffrement de l'énigme des manifestations de l'inconscient. Pas de relation duelle donc, mais plutôt présence d'un lieu tiers, où le savoir peut s'interroger. L'enjeu alors est que l'analysant puisse mettre en place et faire fonctionner cette supposition de savoir adressée à l'autre et qu'il y croie. Qu'il croie à l'inconscient, qu'il s'y abonne.

« Y croire » est la condition minimale requise à l'entrée, pour que la supposition puisse être opérante. Cette condition de départ est-elle de la seule responsabilité de l'analysant ? Y a-t-il une contingence de la rencontre ? Peut-on faire une analyse avec n'importe quel quidam analyste ? Croire en n'importe qui ? S'il est parfois possible de repérer certains éléments signifiants qui peuvent favoriser, voire décider de la rencontre avec un analyste (un nom, une adresse, un élément de son histoire qu'on connaît...), cela suffit-il pour que le dispositif se mette en place et soit opérant ? Il semble bien que non. Pour que la tâche analysante puisse se faire, il faudra un peu y mettre du sien, mettre la gomme comme dit Lacan. Mais est-ce du côté d'un « faire », d'une technique ?

Lacan, dans la leçon du 10 janvier 1968 <sup>1</sup>, nous dit que l'acte d'entrée en analyse n'est pas du côté de l'analysant, mais *du côté de l'analyste*, qui pose l'inconscient et se prête à supporter la position du sujet supposé savoir.

Poser l'inconscient et supporter la supposition de savoir permet que le discours analytique puisse être mis en fonction. Le transfert opère sur la possibilité de changer de discours. Les rotations progressives, de quart de tour en quart de tour, délogent le patient d'un discours qui est du côté du

maître ou de l'universitaire – discours médical, scientisme de la « pleine conscience », psychothérapie cognitiviste –, pour obtenir un premier pas, pour qu'il s'hystérise et s'éprouve comme sujet divisé, condition nécessaire pour qu'il puisse y avoir ensuite de l'analyse. La plainte initiale, mauvais arrangement de l'Autre, devient symptôme à déchiffrer, la jouissance dont le sujet est affecté et concerné.

Y mettre la gomme évoque le désir de l'analyste qui vise à ce déplacement d'un discours à l'autre, ces changements de place et ces remaniements subjectifs qui concernent le savoir, la jouissance et la production d'un plus-de-jouir.

Dans le compte-rendu de son séminaire sur l'acte psychanalytique, Lacan écrit que dans son acte le sujet n'y est pas. Il ajoute que c'est « à ne pas penser qu'il opère <sup>2</sup> ».

On a l'idée alors que ce qui va pouvoir être mobilisé pour le futur analysant, ce qui va le décoller de la plainte et l'inciter à entrer dans le dispositif analytique, c'est une rencontre avec un dire qui est du côté de l'analyste, un dire sans sujet, un réel qui n'est pas sans rapport avec le désir de l'analyste. Un dire aux commandes, une rencontre « insue », mais pas sans effet, qui oriente la cure à partir des effets de ce réel rencontré.

Il ne s'agit donc pas uniquement de lui faire confiance, à l'analyste, pour que ça marche, il faut une rencontre avec un dire qui ébranle suffisamment et durablement, qui fasse effraction dans les arrangements de jouissance symptomatiques du sujet.

Cette rencontre inédite touche à l'intime du sujet, à son assurance qu'il tient de son fantasme face au réel et à sa modalité propre de jouir de son symptôme, il me semble que c'est avec ça que démarre véritablement l'analyse.

Donc, dans ces conditions, peut-on faire une analyse avec n'importe quel analyste, fût-il des mieux formés ? Le dire d'un tel vaut-il tout autant que le dire d'un autre, concernant cet intime qui doit être mobilisé dans les premiers entretiens ?

Pour développer un peu cette question, je reprends la définition du symptôme dans *R.S.I.*, en 1975, qui est « la façon dont chacun jouit de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine <sup>3</sup> ». Lacan dit qu'« il y a cohérence, il y a consistance entre le symptôme et l'inconscient <sup>4</sup> » et précise que « symptôme et inconscient se bécotent <sup>5</sup> ».

Il me semble que, si on en reste à la conception du symptôme métaphore d'un désir refoulé, on peut pratiquer une psychothérapie analytique

sans avoir à trop rectifier la conception du symptôme, telle que rencontrée dans le discours courant. Il y a déjà certes un progrès à déconsidérer la plainte comme mauvais arrangement provenant de l'Autre, pour favoriser l'émergence du symptôme en tant que métaphore, indice d'un désir inconscient refoulé, cause de jouissance.

Par contre, avec la conception des années 1975, symptôme et inconscient sont constitués de la même pâte, et le symptôme est défini à partir de « la façon dont le sujet a de jouir de son inconscient ». L'enjeu est donc « la façon », c'est-à-dire le particulier de chacun, avec ses modalités de jouir symptomatiquement de l'inconscient. « Symptôme et inconscient se bécotent » évoque la jouissance des amants.

Le futur analysant arrive avec ça, mais il n'en sait rien bien sûr ! Par contre, l'analyste est censé en savoir un bout – comment ça se bécote pour lui et fait consistance, poids de réel et de jouissance singulière de son propre symptôme. Il en sait un bout, et c'est avec ça qu'il opère en tant qu'analyste dans son acte et son interprétation.

Dans les conférences et entretiens dans les universités nord-américaines, de novembre et décembre 1975, Lacan parle de l'interprétation comme ce qui peut agir sur la fixité du symptôme, permettant au sujet de lâcher un bout sur sa jouissance. Il parle d'« émouvoir » l'inconscient pour « apprivoiser » le symptôme ; il faut, dit-il, *faire circularité* entre le symptôme et l'inconscient, donner plein exercice à ce que l'interprétation peut supporter, encourager, l'équivoque, seule arme contre le symptôme.

« Le sonore du dit de l'interprétation doit consonner avec ce qu'il en est de l'inconscient <sup>6</sup>. » Faire consonner, émouvoir, faire circularité, autant de signifiants qui indiquent « la façon » dont ça se bécote pour l'analyste, à sa façon qui est un dire du désir de l'analyste.

Mon idée est que l'analysant a à faire avec ça d'emblée, condition nécessaire pour la mise en place du dispositif analytique. L'interprétation initiale de l'analyste, qui est à l'origine de tout le processus ultérieur, doit toucher à un réel qui a à voir avec ce qui se bécote pour l'analysant entre symptôme et inconscient.

Pourra-t-il, bien des années plus tard, une fois l'aventure terminée, témoigner de ces premiers instants, de cette rencontre avec un réel de l'analyste, du côté d'un acte qui a décidé fondamentalement de la suite ? Témoigner de la façon dont ça a pu se bécoter pour lui, et de la façon dont l'analyste a pu être institué par lui comme symptôme et avec lequel il a pu jouer sa partie ?

*Mots-clés : premiers entretiens, transfert, dire de l'analyste, symptôme, jouir de son inconscient.*

---

\*  Intervention au séminaire EPFCL « Transferts », à Paris le 6 décembre 2018.

1.  J. Lacan, *L'Acte analytique*, séminaire inédit, leçon du 10 janvier 1968.

2.  J. Lacan, « L'acte analytique, compte-rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 377.

3.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 18 février 1975.

4.  *Ibid.*

5.  *Ibid.*, leçon du 21 janvier 1975.

6.  J. Lacan, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », novembre-décembre 1975, *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 5-63. Voir particulièrement celle du 1<sup>er</sup> décembre 1975.

## Jean-Jacques Gorog

### Le bridge analytique et le maniement du transfert \*

« Il n'est que de faire apparaître au terme logique des *autres* la moindre disparate pour qu'il s'en manifeste combien la vérité pour tous dépend de la rigueur de chacun, et même que la vérité, à être atteinte seulement par les uns, peut engendrer, sinon confirmer, l'erreur chez les autres. Et encore ceci que, si dans cette course à la vérité, on n'est que seul, si l'on n'est tous, à toucher au vrai, aucun n'y touche pourtant sinon par les autres.

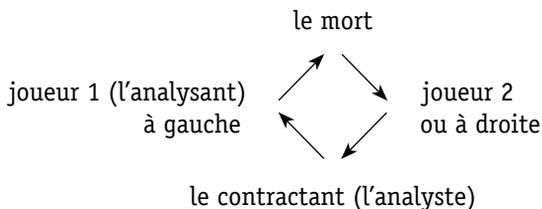
*Assurément ces formes trouvent facilement leur application dans la pratique à une table de bridge ou à une conférence diplomatique, voire dans la manœuvre du « complexe » en pratique psychanalytique.*

Mais nous voudrions indiquer leur apport à la notion logique de *collectivité*<sup>1</sup>. »

La première référence au bridge apparaît dans le temps logique comme application de ce qui se joue quant à la collectivité.

Je rappelle ce qu'est le bridge, moins présent aujourd'hui qu'à l'époque, et Lacan aurait sans doute pris un autre exemple, plus actuel. Il se joue à quatre, deux contre deux, les partenaires étant en face l'un de l'autre. Toutes les cartes sont distribuées, treize donc par joueur. Il y a deux moments, le premier est celui des annonces ou enchères. Dans la métaphore de Lacan, je crois qu'on pourra l'assimiler aux séances préliminaires, moment où chacun énonce ce qu'il a dans son jeu en fonction de la parole des autres, non sans « tromperie véridique ». En effet, ce n'est pas seulement l'analysant qui dit ce pour quoi il croit être là, ce dont il se plaint et ce qu'il en attend, mais aussi l'analyste, qui est censé donner sa position, les règles du jeu, etc. Ensuite, il y a le jeu proprement dit de la carte où il s'agit de réaliser le contrat annoncé, soit 6 levées plus ce qu'il a promis ; ainsi, 4 cœurs veut dire qu'il fera 10 levées sur 13. Le dernier qui a parlé, celui qui a fait l'annonce la plus haute, doit effectuer le contrat qu'il a annoncé : dans ce qui nous occupe, c'est, par définition, l'analyste, au titre de ce qu'il dirige la cure. C'est ainsi que parlant en dernier il décide que la cure peut être entreprise.

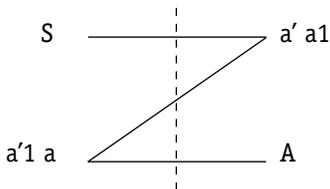
L'une des particularités de ce jeu est qu'après que le joueur à gauche de celui qui doit réaliser le contrat (joueur noté 1 sur le schéma ci-dessous) a fait l'attaque, appelée l'entame, le joueur en face du contractant (celui indiqué comme le mort) étale son jeu, qui devient visible pour les trois autres. C'est le contractant, celui qui mène le jeu, qui commande, qui va jouer les cartes du mort, son partenaire, et les siennes propres, en suivant le sens des aiguilles d'une montre.



« Pour revenir, quant à nous, à une vue plus dialectique de l'expérience, nous dirons que l'analyse consiste précisément à *distinguer la personne étendue sur le divan analytique de celle qui parle*. Ce qui fait déjà avec celle qui écoute trois personnes présentes dans la situation analytique, entre lesquelles il est de règle de se poser la question qui est de base en toute matière d'hystérie : où est le *moi* du sujet ? Ceci admis, il faut dire que la situation n'est pas à trois, mais bien à quatre, le rôle du mort comme au bridge étant toujours de la partie, et tellement qu'à n'en pas tenir compte il est impossible d'articuler quoi que ce soit qui ait un sens à l'endroit d'une *névrose obsessionnelle*.

Aussi bien est-ce par le médium de *cette structure où s'ordonne tout transfert*, qu'a pu se lire tout ce que nous savons de la structure des *névrosés* <sup>2</sup>. »

Cette deuxième référence au bridge est on le voit déjà conforme à l'idée qu'il convient de dédoubler chacun (analyste et analysant) pour arriver à quatre, ce que le schéma L montrera bientôt. Je rappelle que ce schéma comporte dans sa construction six termes et non pas quatre, dans la mesure où chacun des deux protagonistes comporte deux éléments opposés sur la diagonale imaginaire : le sujet S a une image spéculaire (a ou i(a)) et un moi (noté m ou a' ou encore i'(a)) et l'Autre A (a1 et a'1), lesquels se trouvent coïncider deux à deux, le moi de l'un avec l'image spéculaire de l'autre. Ce rappel de la construction, au départ symétrique, entre le sujet et l'Autre sera utile pour suivre les schémas du bridge qui suivent.



Mais il y a autre chose de plus précis dans cette description, c'est l'indication de la relation entre la mort, incarnée par le mort au bridge, et de la névrose obsessionnelle définie depuis l'Homme aux rats par la crainte que le père ne meure, à quoi il faut ajouter une définition renouvelée du transfert. Dans le bridge analytique <sup>3</sup>, on peut sans trop d'excès considérer que le père occupe la place du mort, place qu'il convient de ne pas trop ranimer, ainsi que Lacan nous l'explique à propos de l'erreur de Freud dans la cure de Dora.

Lacan va préciser le dispositif de la place de l'analyste dans la cure selon ce qu'il appelle le bridge analytique à deux reprises, d'abord dans « La direction de la cure », à la page 589 des *Écrits*, puis dans son séminaire *Le Transfert* aux pages 222 et 223 :

« On ne saurait raisonner de ce que l'analysé fait supporter de ses fantasmes à la personne de l'analyste, comme de ce qu'un joueur idéal suppose des intentions de son adversaire. *Sans doute y a-t-il aussi stratégie*, mais qu'on ne se trompe pas à la métaphore du miroir pour autant qu'elle convienne à la surface unie que présente au patient l'analyste. Visage clos et bouche cousue n'ont point ici le même but qu'au bridge. *Plutôt par là* l'analyste s'adjoint-il l'aide de ce qu'on appelle à ce jeu *le mort*, mais c'est pour faire surgir le quatrième qui de l'analysé va être ici le partenaire, et dont l'analyste va par ses coups s'efforcer de lui faire deviner la main : tel est le lien, disons d'abnégation, qu'impose à l'analyste l'enjeu de la partie dans l'analyse.

On pourrait poursuivre la métaphore en déduisant de là son *jeu selon qu'il se place "à droite" ou "à gauche" du patient*, c'est-à-dire en posture de jouer après ou avant le quatrième, c'est-à-dire de jouer avant ou après celui-ci avec le mort.

Mais ce qu'il y a de certain, c'est que *les sentiments de l'analyste n'ont qu'une place possible dans ce jeu, celle du mort* ; et qu'à le ranimer, le jeu se poursuit sans qu'on sache qui le conduit.

Voilà pourquoi l'analyste est moins libre en sa stratégie qu'en sa tactique <sup>4</sup>. »

Dans « La direction de la cure », Lacan renonce à développer cet abord du jeu, dans le sens de la théorie des jeux en logique, où chaque coup doit être le meilleur possible, après en avoir formulé l'amorce sous les espèces du « joueur idéal ». « Plutôt par là... » indique d'emblée une réserve quant

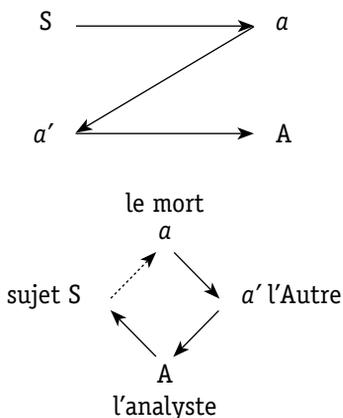
au modèle proposé. Nous sommes loin de la topologie du nœud qui serait la structure même, il s'agit seulement d'un appoint utile pour faire saisir ce que devrait être la position de l'analyste dans la cure.

Le premier point qui n'est pas pour surprendre le lecteur de « La direction de la cure » doit pourtant nous arrêter : l'analyste est le contractant, celui qui dirige le jeu, et doit effectuer ce qu'il a annoncé. On aurait pu imaginer que ce fût l'analysant : il n'en est rien, la direction de la cure est bien du ressort de l'analyste.

Le second point étonnera sans doute davantage : l'analyste joue à perdre, « à qui perd gagne » en somme, « l'analyste va par ses coups s'efforcer de lui faire deviner la main (de son partenaire) ». Il jouera donc de telle sorte que l'analysant connaisse la main de celui qui est désigné plus haut joueur 2, ou joueur 1 s'il est à droite de l'analyste. Lacan envisage d'ailleurs cette double possibilité sans doute en fonction de la clinique du cas, voire d'une clinique différentielle des névroses.

Quoi qu'il en soit, « les sentiments de l'analyste n'ont qu'une place possible dans ce jeu, celle du mort, qu'à le ranimer, le jeu se poursuit sans qu'on sache qui le conduit ». On le voit, une fois encore, insister sur la fonction de direction de l'analyste dans l'ordre symbolique, par opposition à ce qui doit s'effacer de ses sentiments dans le registre imaginaire.

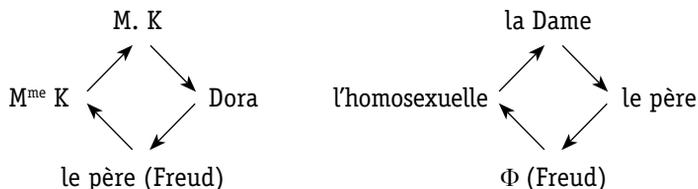
Un schéma peut s'en déduire, qui s'adapte au dispositif de la partie de cartes, et pour passer du schéma L à celui du bridge, il suffit de suivre les flèches du premier schéma :



Certes, a', le moi, est en face de S, mais ses cartes restent cachées pour le sujet. Il a par contre accès au moi de l'Autre, a1, l'analyste, qui se

confond avec sa propre image spéculaire, à cette différence près que le mort est aussi visible pour lui que pour tous.

Un autre schéma semblerait devoir répondre de la place du sujet à droite de l'analyste (à gauche du mort), mais il n'est pas nécessaire, ce même schéma y suffit, comme on le vérifie à prendre comme exemples les deux cas particulièrement développés par Lacan à l'aide du schéma L, dans le séminaire *La Relation d'objet*, de Dora et de la jeune homosexuelle de Freud :

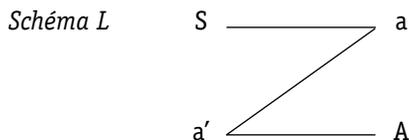


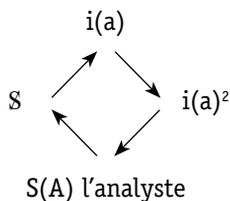
Venons-en à l'autre référence, dans le séminaire *Le Transfert*, contemporaine sans doute de la publication de « La direction de la cure » en 1961. En réalité cette reprise est nettement plus tardive si on la rapporte à la date de la conférence (juillet 1958).

Lacan reprend avec un soin particulier la position de l'analyste face à ce qui en répond chez les psychanalystes de l'Internationale, le contre-transfert. Il lui avait pourtant, semble-t-il depuis le début de son enseignement, réglé son compte grâce à la formule, censée en rendre raison, des préjugés de l'analyste.

Il s'en servira ici pour introduire sa construction du bridge analytique. Selon quelle modalité le rapport de l'analyste à la mort pourra-t-il être évoqué, sinon sous cette forme si bien illustrée par Ingmar Bergman dans *Le Septième Sceau*, où le héros joue aux échecs avec la mort. Pas n'importe comment ici, puisque le psychanalyste ne joue pas contre elle mais avec elle pour permettre la poursuite de la cure (admettons que ce soit le curé du Septième Sceau).

Cette fois, le schéma pour le bridge est clairement décrit. Il ne figure pas dans le séminaire édité, on ne sait pas pourquoi parce que sa description est très précise.





Il transforme le schéma L, en suivant les flèches du schéma mais avec quelques modifications d'écriture liées à la mise en place de l'objet (a) : il place d'abord  $i(a)$  – au lieu de  $a$  –, qui désigne le moi de l'analyste, et l'écrit ainsi parce que c'est aussi l'image spéculaire de l'analysé – ou analysant comme il le dira plus tard. Conformément au développement du schéma optique <sup>5</sup>, l'image de l'image spéculaire, celle qui se trouve cachée au regard du sujet, parce que du même côté que lui par rapport au miroir, s'écrira  $i(a)^2$  et désignera le moi de l'analysant. Parce que ce moi est caché, la tâche de l'analyste consiste à le lui faire découvrir, en jouant à « qui perd gagne », et la formule utilisée ici est l'« abnégation de l'analyste ».

Si l'on suit strictement cette référence au schéma optique <sup>6</sup>, et dont le schéma L est une réduction, il apparaît que l'analyste voit ce qui se trouve à sa droite, ce  $i(a)^2$ , image d'image pour l'analysé, mais image réelle pour lui. « Il doit toujours savoir ce qu'il y a dans la donne » veut dire qu'il s'intéresse à cette image réelle non pas pour son propre compte, à savoir pour découvrir son image d'image à lui, l'analyste, mais pour en déduire le jeu de S, l'analysant. En effet, que  $i(a)$  soit le mort, que l'analyste ne se complique pas la vie avec un partenaire, implique de le montrer. Est-ce là quelque chose qui lui est rendu possible par son analyse, de connaître son moi et de pouvoir l'étaler ainsi à la vue de l'analysant ? Sans doute suppose-t-on quelque intérêt, au-delà du « croire à l'inconscient », à l'analyse de l'analyste, seconde règle fondamentale pour Ferenczi. Mais on a toujours beaucoup de difficulté à en préciser la nécessité – Freud lui-même ne s'étant guère expliqué sur ce point.

Le bridge, comme dispositif, n'est en réalité rappelé ici par Lacan que pour aborder, avec son appui « métaphorique », les théories des psychanalystes de son temps centrées sur le « contre-transfert ». Les sentiments de l'analyste doivent-ils être dits ou non ? Ici l'analyste reste relativement libre, puisqu'on est dans le registre de la tactique. On s'apercevra que le débat pour Lacan ne se situe pas à ce niveau. Peu importe que le mort soit bien mort, peu importe en réalité que l'analyste dise ses sentiments ou non à son patient, pourvu qu'il en ait une idée claire. Dire son sentiment est bien différent de « se croire à la place de », c'est-à-dire faire quelque chose qui

fasse entrer le mort dans le jeu en tant que vivant, le ranimer. La confusion entre le contre-transfert et l'acte, entre le mort et l'analyste, entretient le malentendu sur la neutralité de l'analyste où, pour protéger de cette confusion, le psychanalyste sera tenu d'être de marbre dans le *setting*. Il va de soi que cette protection se révélera illusoire, tout l'enseignement de Lacan sera là pour le montrer.

J'ajoute enfin que Lacan y fait encore référence plus tard, mais toujours dans le même ordre d'idée, pour accentuer l'idée que l'analyste n'est pas là pour faire le mort, mais bien pour jouer avec le mort, profitant de l'occasion pour préciser la relation entre cette référence au bridge et la critique de la neutralité, ici dénommée « obsessionnalisation » :

« [...] c'est un des dangers bien connus, il y a longtemps que j'y ai mis l'accent : le versant d'obsessionnalisation qui s'offre à la pratique analytique. Je dois dire que cette référence au mort me paraît scabreuse ; *même quand j'ai évoqué la partie de bridge, je n'ai pas mis l'analyste à la place du mort. Il joue avec le jeu du mort ; ce n'est pas pareil* ». »

La différence de position quant aux places détermine le style que l'analyste doit adopter selon que le sujet s'offre sur la scène y méconnaissant sa fonction comme c'est le cas de Dora giflant M. K., ou que c'est l'homosexuelle qui met en scène la rencontre entre la Dame et le père, avec la catastrophe qui s'ensuit pour elle. Que Dora s'estime trompée par Freud parce qu'il sous-estime la fonction de M<sup>me</sup> K., ou bien que ce soit Freud qui s'estime trompé par l'homosexuelle qui rêve de devenir hétéro pour lui faire plaisir, doit relever d'une position subjective : tromper ou être trompé traduira la place où l'analyste, dans sa dimension symbolique (A), se situera à droite ou à gauche du patient, selon la métaphore du bridge, « c'est-à-dire en posture de jouer après ou avant le quatrième (partenaire du patient), c'est-à-dire de jouer avant ou après celui-ci avec le mort » (s'il joue de sa main après le patient, il jouera les cartes du mort avant celui-ci). Il suffira de penser que pour tromper il faut jouer avant, tandis qu'être trompé signifie jouer après : Freud trompe Dora en jouant le mort avant elle ; Freud est trompé par l'homosexuelle lorsqu'il s'imagine jouer après elle de la place du mort. Là où Freud décide de l'arrêt du jeu, Lacan considère que le jeu eût pu se poursuivre, pour peu que l'analyste attendît, pour répondre, l'effet de l'étalage de son être-mort, sur le moi, partenaire du sujet.

La question est celle de l'abord du symptôme selon la structure et grâce au transfert dans le discours de l'analyste. J'ajoute que l'entame dépend des annonces effectuées, ce que j'ai décrit comme correspondant aux séances préliminaires. Avec cette entame, le sujet J1 tente de répondre à ce que son partenaire J2 lui a fait savoir avec ses annonces. Le bridge

modifie quelque peu le schéma L non seulement dans la forme mais aussi dans le dispositif lui-même. Il s'ensuit deux gains. D'abord l'explicitation de la fonction du mort, et ensuite le maniement différencié du transfert selon la structure et le symptôme qu'elle commande.

L'hystérique à droite subit l'entame faite par M<sup>me</sup> K. à gauche et dispose du temps pour voir ce qui est étalé, le mort, lequel représente M. K. Dans le transfert, Freud s'intéresse à M. K. dont il prend le parti alors qu'il est déjà au vu de tous, au lieu de faire voir à Dora ce que représente M<sup>me</sup> K.

On pourrait produire le schéma qui convient pour l'obsessionnel, l'Homme aux rats par exemple, mais les places seraient celles de l'homosexuelle de Freud. C'est ainsi que l'obsessionnel, à gauche de l'analyste, fait l'entame sans voir le mort, qui est pourtant ce qui l'obsède. De ce fait, il perd un temps, c'est ce qui rend nécessaire ce qu'on appelle l'hystérisation. Il lui faut être mis en présence du mort de façon à pouvoir avoir accès à ce que Lacan nomme le moi de l'analysant. Où l'on retrouve la forme du symptôme : en somme, il maintient le mort comme question, comme susceptible de se réveiller, au lieu de s'occuper de ce qu'il redoute vraiment.

Le maniement du transfert tient compte de ces différences selon le symptôme. Le dévoilement du mort, à condition de l'observer, puisque c'est l'image spéculaire, permet d'affiner l'idée qu'on se fait du jeu du partenaire, dont je rappelle qu'il est le moi de l'analysant. L'analyste peut donc plus immédiatement et efficacement montrer ce qui anime l'hystérique et doit en revanche respecter le temps du jeu pour l'obsessionnel.

*Mots-clés : bridge, mort, transfert, jeu, symptôme.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « Transferts », à Paris le 6 décembre 2018.

1. ↑ J. Lacan, « Le temps logique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 212. Souligné par l'auteur.
2. ↑ J. Lacan, « Discours de Rome, réponses aux questions », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 145.
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 222.
4. ↑ J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 589.
5. ↑ *Ibid.*, p. 674.
6. ↑ *Ibid.*
7. ↑ Intervention sur l'exposé de P. Delaunay, 23 mai 1971. Souligné par l'auteur.

## Luis Izcovich

### Semblant d'objet $a$ \*

J'ai choisi de suivre un fil qui est de considérer la fonction de l'objet  $a$  dans le transfert et d'extraire quelques conséquences cliniques. Cela suppose qu'on aborde le transfert non pas uniquement comme un déplacement d'amour et qu'on examine en quoi diffère une clinique analytique quand elle prend appui sur le maniement de l'objet  $a$ . Le programme est vaste, je me limiterai à faire quelques remarques.

En ce qui concerne l'objet  $a$ , partons de la définition de Lacan qui le pose à partir du trait de la coupure, partie du corps donc, et qui désigne les objets partiels : mamelon, scybale, auxquels il ajoute la voix et le regard et parfois aussi le rien.

Lacan se sert de cette conception pour indiquer la place de l'analyste comme semblant d'objet  $a$ , notion qui est complexe car en même temps il affirme que « l'analyste ne fait pas semblant », aussi « nous ne sommes même pas semblant. Nous sommes à l'occasion ce qui peut en occuper la place et y faire régner quoi ? – l'objet  $a$  <sup>1</sup> ». Disons d'emblée que la définition du  $a$  comme semblant d'être désigne l'analyste.

Qu'est-ce que cela change par rapport au mathème du transfert que Lacan pose dans son texte sur le psychanalyste de l'École <sup>2</sup>, où il ordonne la cure en fonction de sa conception sur le sujet supposé savoir (SsS) ? Tout d'abord, posons une première différence : le semblant d'objet  $a$  concerne la position exigée de l'analyste, soit de promouvoir un discours où le  $a$  est à la place du semblant, tandis que le sujet supposé savoir ne concerne pas de façon directe l'analyste puisque c'est ce qui opère, à partir d'une position tierce, entre l'analyste et l'analysant. Qu'il y ait une différence n'implique pas que ces formulations s'opposent. Il y a donc un intérêt à reprendre les deux formulations de Lacan, celle du SsS et celle de semblant d' $a$ , pour mieux préciser leur articulation. Comment entendre que l'analyste ne fait pas semblant, mais qu'il est à la place du semblant d'objet  $a$  ?

La question porte sur le maniement du transfert. Une série de remarques de Lacan sont dans ce sens convergentes. Ainsi, on remarque qu'il se

sert logiquement du terme de manquement quant au transfert quand il énonce que « le transfert est une relation essentiellement liée au temps et à son manquement <sup>3</sup> » dans « Position de l'inconscient », puis quand il aborde la question cruciale du manquement de l'angoisse, et enfin quand il évoque le manquement de l'objet *a*. La première formulation, le transfert comme lié au temps, prépare les autres, car ce qui introduit la question du temps dans l'analyse est l'objet *a*.

Lacan est précis quand il met la fonction de la hâte en rapport avec l'objet *a*, mais aussi le fil qu'il suit dans le séminaire *L'Angoisse* est que l'objet *a* fait entrer le sujet dans la temporalité. Donc manquement de l'angoisse et manquement de l'objet ont une zone commune car l'angoisse suppose l'émergence de l'objet *a*. Dès lors, il faut distinguer deux dimensions dans l'analyste semblant d'objet *a*. Une dimension concerne l'objet du fantasme du sujet. Cela veut dire que l'analyste se loge à la place de l'objet du fantasme du sujet pour se faire la cause de son désir. L'analysant cède l'objet *a* à l'analyste le temps de la cure. L'autre dimension est l'objet *a* comme ce qui concentre la jouissance du sujet.

C'est net dans *D'un Autre à l'autre* : l'objet *a* comme lieu de capture de la jouissance et la proposition sur la fin d'analyse comme « évacuation de l'objet *a*, en tant qu'il représente la béance de cette vérité rejetée <sup>4</sup>. » Et Lacan ajoute que c'est cet objet évacué que lui-même, l'analyste, va représenter. Dans le même sens, dans le compte-rendu de *L'Acte analytique*, il définit l'objet *a* comme reste de la chose chue, en ajoutant que « le psychanalyste se fait produire de l'objet *a* <sup>5</sup> ». Autrement dit, la position de l'analyste est faite substantiellement de l'objet *a*. L'analyste qui vient à la place de l'objet du fantasme, c'est la dimension transférentielle. Cela veut dire que l'analyste est un partenaire qui s'inscrit dans la série d'objets érotiques du sujet au sens d'objets qui captent sa libido.

Cela soulève une question : si on admet que le fantasme se construit dans la cure, on admet par conséquent qu'à l'entrée en analyse, on ne le saisit pas forcément. Doit-on réserver l'expression « semblant d'objet *a* » au cas où on est assuré de l'usage du fantasme du sujet ? Il me semble qu'il s'agit juste d'une des dimensions de la formulation « semblant d'objet *a* ». La deuxième dimension, même si elle a un lien avec le fantasme, souligne essentiellement le rapport du sujet à l'objet sans la médiation du fantasme. Qu'est-ce que le rapport à l'objet sans le fantasme ? C'est l'angoisse, par exemple. C'est d'ailleurs la raison de l'angoisse de transfert écrite par le discours analytique. La partie supérieure du discours analytique écrit  $a \rightarrow S$ . Le *a* écrit la cause du désir, mais le *a* indique aussi l'émergence de l'objet qui provoque l'angoisse du sujet.

On peut trouver une connexion entre la proposition du SsS et le semblant d'objet dans l'écriture du discours analytique car, dans la partie gauche, l'objet *a* tient la place dominante du fait que le savoir fonctionne comme support de l'objet.

Or, le savoir en question n'est pas le savoir dont l'analyste dispose. Lacan a toujours maintenu l'idée que considérer chaque cas comme nouveau suppose que le savoir préalable serve à s'orienter sur la structure, mais en vue de la production d'un nouveau savoir. On peut soutenir que le semblant d'objet *a* ne tient sa place que si son point d'appui est celui d'une supposition de savoir.

Certes, on peut dire que, pour qu'il y ait supposition de savoir, il faut que le fantasme soit impliqué. La supposition de savoir nécessite en effet la participation du fantasme.

Remarquons à partir de là une distinction : semblant d'objet *a* désigne le fait que l'analyste se loge à la place de l'objet *a* de l'analysant, mais aussi que c'est à partir du semblant d'objet que se construit le fantasme. C'est cette perspective que je privilégie. Quel est l'intérêt de le souligner ? Il me semble qu'elle répond logiquement aux trois indications que j'ai données auparavant, à savoir celle du transfert comme notion essentiellement liée au temps, celle du maniement de l'angoisse et celle du maniement de l'objet *a*.

Au fond, ces trois indications de Lacan démontrent que la formule de semblant d'objet *a* complète celle du SsS. SsS indique la condition de possibilité d'une analyse. Semblant d'objet *a* est davantage ce qui est requis de l'analyste. Ainsi, semblant d'objet *a* peut à l'occasion être la cause de la production du SsS.

Tirons-en quelques conséquences pour l'analyse.

Si on retient que le semblant d'objet *a* renvoie seulement à la place de l'analyste en tant qu'il se logeait dans le fantasme du sujet, nécessairement la conception qu'on doit se faire du maniement de l'objet *a* est de procéder à un maniement du transfert en vue de se faire identique à *a* et de s'offrir comme point de mire à la place de la cause du désir pour l'analysant.

Autre chose est de considérer que le semblant d'objet *a* inclut la dimension de l'objet comme plus-de-jouir, ce qui fait de l'analyse le lieu d'une supposition sur la jouissance. Je développe ce point. La supposition de savoir est toujours supposition de savoir sur la jouissance. Quand Lacan pose qu'au terme d'une analyse, l'analysant accède à un savoir-faire avec son symptôme, qu'est-ce d'autre qu'un savoir-faire avec sa propre jouissance ?

Donc le semblant d'objet *a* inclut, selon moi, la dimension de se loger dans le fantasme de l'Autre, mais également celle d'un objet dont on se sert, le temps qu'il faut, pour obtenir un savoir sur la jouissance, afin d'accéder à une invention concernant le savoir-faire sur la jouissance.

On pourrait encore se servir d'un autre exemple. Quand Lacan aborde, dans le texte « L'Étourdit », le devenir de l'analyste à la fin de l'expérience, il reprend la notion de transfert pour objecter à l'idée qu'il existe une liquidation du transfert concomitante à la chute du sujet supposé savoir<sup>6</sup>. Si l'analyse prend son départ dans l'institution du sujet supposé savoir, sa conclusion ne coïncide pas avec sa destitution. Lacan est explicite : au-delà de la chute de la supposition de savoir, il y a l'analyste comme objet. Deux options se présentent à nous.

La première serait que l'analyste devient objet uniquement à partir du moment où s'est produite la chute du sujet supposé savoir. Cette option n'est pas à exclure, car on perçoit que plus on s'approche du terme de l'expérience, moins il est question de demande de déchiffrement de l'inconscient, et plus il y a une demande implicite qui concerne l'analyste juste comme partenaire même si ce n'est pas un sujet partenaire.

La deuxième option serait que l'analyste, tout au long de la cure, est à la place d'objet au sens d'une coupure dans le temps et dans l'espace, objet qui localise une jouissance. C'est ce qui définit l'objet *a* comme plus-de-jouir.

Cette deuxième option permet d'élucider ce que Lacan disait sur le maniement de l'objet *a* en ajoutant que ce n'est pas de son séminaire qu'on pouvait extraire ce savoir-faire. Autrement dit, c'est un maniement qui relève de la propre expérience analytique. Le maniement de l'objet ne concerne pas uniquement la phase finale de l'analyse, ce temps que Lacan a défini comme celui du deuil de l'objet. Si on est rigoureux, il faudrait appliquer ici, à cette phrase sur le deuil de l'objet, ce qu'il affirme sur le deuil dans le séminaire *L'Angoisse*, à savoir qu'on n'est pas en deuil pour n'importe quelle perte d'objet mais seulement pour celui pour qui on était sa castration<sup>7</sup>. Alors évidemment, le deuil de l'analysant relatif à la séparation d'avec l'analyste, qui est un deuil transférentiel, en tant qu'il se produit dans la cure, est l'effet du fantasme de l'analysant ne concernant pas seulement la place que l'analyste occupait pour lui, mais aussi celle qu'il croyait occuper pour ce dernier.

Or il faut remarquer que là, Lacan évoque le fait que l'analyste prend fonction de se situer du semblant d'objet *a*, puis il aborde la phase finale de

l'analyse, celle du deuil transférentiel qui survient quand l'analysant a enfin réduit l'analyste à être objet *a*. Il s'ensuit le temps du deuil de l'objet.

On en déduit donc que l'analyse fait trou dans les semblants du sujet, puis fait en sorte que se dévoilent les semblants de l'objet *a* qu'incarnait l'analyste. Or, ce que Lacan pose, c'est que, pendant ce temps de deuil, l'analyste continue à causer le désir. Il y a donc un transfert au-delà du semblant. C'est une dimension essentielle. L'analyste soutient cette place jusqu'au moment où se produit la chute de l'objet pour le sujet. L'analyste comme *désêtre* est l'effet de cette chute.

À mon sens, c'est à cette condition, soit à ne pas avoir fait de l'analyse seulement un lieu de déchiffrement, mais le lieu où la jouissance s'élabore afin de produire un savoir-faire sur celle-ci, qu'il est possible de s'extraire comme analyste d'une possible interférence de son propre inconscient au moment où le fantasme d'un analysant peut résonner avec son propre fantasme. On sait que souvent cela donne lieu à des manifestations symptomatiques de l'analyste, comme angoisse et *acting out*, et donc ouvre à un ratage de l'acte analytique. Je pense donc que la véritable vérification du désir de l'analyste nécessite la démonstration d'un savoir-faire avec sa propre jouissance comme effet de la traversée de l'épreuve de jouissance d'une analyse. C'est de là qu'il sera possible, pour l'analyste, de faire le juste silence, celui que Lacan appelait semblant de déchet.

*Mots-clés : semblant, objet a, transfert.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « Transferts » à Paris le 6 décembre 2018.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 88.
2. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 248.
3. ↑ J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 844.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 348.
5. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 379.
6. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 487.
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 132.

# SÉMINAIRE CHAMP LACANIEN À PARIS

---

*Les ségrégations*

## David Bernard

### La ségrégation, les sexes et le sens \*

Dans leur abord de la différence sexuelle, les psychanalystes n'auront pas échappé à la grande espérance de pouvoir définir deux universels : une moi-tié <sup>1</sup> homme et une moi-tié femme. Ils auront alors pris pour cela, commente Lacan dans « L'étourdit », ce qui valait *pourtous* les hommes, le phallus, espérant en faire aussi la référence *pourtoutes* les femmes. Il y a ceux qui auraient le phallus, et il y a celles qui se désespéreraient de ne pas l'avoir. Autrement dit, ainsi que le remarquait Jacques Derrida, nous trouvons ici un abord de la différence sexuelle qui fonctionne par opposition et qui, à ne prendre ainsi pour référence que le phallus, loin de faire place à l'altérité, « efface les différences et reconduit à l'homogène <sup>2</sup> ». Une première conclusion s'impose déjà : ladite différence sexuelle n'en était pas une.

Je propose à présent de m'arrêter sur la structure de cette tentative d'universalisation phallique, pour montrer en quoi la ségrégation procède par la voie du sens, et concerne le dire. Premièrement, qu'est-ce qui définit selon Lacan ce qu'il nommera ici, pas pour rien, ces races d'hommes <sup>3</sup> ? Un « lieu <sup>4</sup> », au sens me semble-t-il d'Heidegger, soit ce qui permettrait « un rassemblement de l'être <sup>5</sup> ». La question devient alors : comment ce lieu pourrait-il assurer une substance d'être ? Réponse de Lacan : ces lieux se « repèrent de faire sens du semblant <sup>6</sup> ». La race des hommes procède d'un effet de discours par lequel le phallus sera élevé au rang de « signifiant m'être <sup>7</sup> », pour promettre un gain ontologique, au bout de quoi il serait possible d'être vraiment homme, aussi bien que vraiment femme. Dans ce discours, voilà donc ce que, le phallus, écrit Lacan, « on lui fait dire <sup>8</sup> » : un mensonge. À cela, nous savons ce qu'il opposera : il n'y aura que semblants d'hommes et semblants de femmes.

Il y a donc au principe de la race des hommes ce que Lacan nommera alors une « décence établie <sup>9</sup> ». La décence, dans son équivoque même, est à entendre ici dans son rapport au sens. Il s'agira d'une décence à l'endroit du semblant phallique, ménageant son effet de voile et de mensonge, de *fake news* dirait Nicolas Bendrihen, et entendant imposer ce semblant *pourtous*

et *pourtoutes*. Bien d'autres métaphores de Lacan, au ton de plaisanteries, seront ainsi venues subtilement épingler cette décence à l'égard du semblant, la révélant au fondement de ces tout p'tits mondes ségrégants, quels qu'ils soient. La « Mondanité <sup>10</sup> », lira-t-on, fera leur essence. Qu'il serait doux alors de se promener en ce lieu de L'homme, le long de ses « allées élégantes <sup>11</sup> », s'amuse Lacan. Ajoutons : avec le petit sifflotement de celui qui, mains jointes derrière le dos, feint d'ignorer le réel.

Face à ces égards mondains, dira-t-il ailleurs, l'inconscient quant à lui n'apportera que des « rires peu décents <sup>12</sup> ». Tâchons alors de préciser ce qu'une telle décence entendait rejeter, voire ségréguer. Je reprends pour cela les termes exacts par lesquels Lacan relève et interprète la façon dont les analystes auront voulu reporter sur la moitié femme ce qui valait pour la moitié homme. « Ce report sur l'autre, écrit-il, démontre assez ce qu'il en est de l'ab-sens du rapport sexuel. Mais c'est plutôt, cet ab-sens, le forcer <sup>13</sup>. » Il s'est donc opéré dans ce report un forçage de l'ab-sens premier du rapport sexuel. « La hiérarchie ne se soutient que de gérer le sens <sup>14</sup> », écrira-t-il plus tard. J'ajoute : la hiérarchie, aussi bien que la ségrégation en tant qu'elle s'opérera à partir de ce forçage de l'ab-sens premier. Le phallus sera ainsi élevé au rang de signifiant m'êtré, pour mieux rejeter ce qui fait « le scandale du discours psychanalytique <sup>15</sup> » : le non-rapport. La décence de L'homme avait donc quelque chose d'une fausse pudeur, d'un Chut ! visant à voiler l'ab-sens, et à tenter d'imposer *pourtoutes* les femmes le sens phallique, que l'on voulait commun.

Au regard de cette décence de L'homme et du silence qu'elle impose, j'en viens alors à ce que Lacan situera du côté des femmes, « l'impudence du dire <sup>16</sup> ». Une parole impudente désigne une parole qui ne ménage pas les semblants et qui osera dé-voiler une vérité. De cette impudence, Lacan donnera les raisons de jouissance. Il avait ailleurs souligné comment pour les hommes, « l'amour ça va sans dire <sup>17</sup> », du fait de leur rapport à la jouissance phallique. Il en ira autrement pour les femmes. « Si pour l'homme ça va sans dire parce que la jouissance couvre tout, [...] la jouissance de la femme, elle, ne va pas sans dire, c'est à dire sans le dire de la vérité <sup>18</sup> », celui du non-rapport.

Il faut ajouter à cela que ce dire de vérité ne se réduit pas aux dits d'une femme, quoiqu'il puisse de ceux-là se déduire. Soulignons plutôt que, prenant son origine du pas tout, ce dire restera un mi-dire. Il y a certes dans ce mi-dire un effet de voile, mais qui ne relève pas du voile phallique, plutôt de ce « dé-voilement <sup>19</sup> » dont parlait Heidegger à propos de la pudeur et de la vérité. J'en déduis que la ségrégation à l'endroit des femmes

se portera justement à l'endroit de ce dire d'une femme, impudent à dévoiler ce qui devait être tu : le manque du dernier mot. Nier la logique du *pour-tout*, dira-t-il ainsi, cela « ne se fait pas <sup>20</sup> ». Plus généralement, j'en conclus que la ségrégation, relevant d'une logique du Tout, consiste toujours dans la volonté de forclure le pas tout, quelle que soit son incarnation : une femme, l'étranger, l'homosexuel, la jeunesse. À l'impossible à dire, elle substitue son mot d'ordre, voulant en faire *pour tous* et *pour toutes* le dernier mot, identitaire.

Il s'éclaire alors à partir de là en quoi il pourra être reproché à une femme d'échapper à l'universalisation du phallus, de ne pas se ranger dans la race des hommes, semblables entre eux à l'appui du semblant phallique. Je note d'ailleurs que si, pour Lacan, il y a un lieu de L'homme, il n'y a justement pas un lieu de La femme, raison pour laquelle la ségrégation entre les sexes en sera souvent passée par la volonté d'assigner toutes les femmes à résidence, celle de L'homme. En cela, le racisme, dans son rapport à l'espace, ne serait-il pas aussi la volonté furieuse de situer ce qui ne peut pas « avoir lieu <sup>21</sup> » ? « S'il n'y a pas de rapport sexuel, en conclut Lacan, c'est que l'Autre est d'une autre race <sup>22</sup>. » Il se pourrait dès lors que la montée du racisme, que conditionne le discours capitaliste, s'accompagne aussi de la montée d'une ségrégation à l'endroit des femmes.

Je conclus sur une dernière remarque : au terme de ce développement, il apparaît que, contrairement à bien des analystes, Lacan aura su prendre son départ concernant la différence entre les sexes non de L'homme, mais des femmes.

*Mots-clés : ségrégation des sexes, phallus, race des hommes, dire des femmes, ab-sens du rapport sexuel.*

---

\*↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations » à Paris, le 20 décembre 2018.

1.↑ « Moitié dit en français que c'est une affaire de moi », écrit Lacan dans « L'étourdit » (dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 456).

2.↑ J. Derrida, *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1990, p. 193.

3.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 463.
4.  *Ibid.*, p. 460.
5.  Ainsi, écrit le philosophe, « le lieu rassemble. Le rassemblement conduit le rassemblé à son être et l'y abrite », M. Heidegger, « Bâtir, habiter, penser », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 182. Cf. aussi la traduction proposée dans M. Heidegger, « Contribution à la question de l'être », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 200. Cf. aussi sur ce point F. Dastur, *Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 222-225.
6.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 460.
7.  *Ibid.*, p. 473.
8.  *Ibid.*, p. 461.
9.  *Ibid.*, p. 460.
10.  *Ibid.*, p. 479.
11.  *Ibid.*, p. 460.
12.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 439.
13.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 463.
14.  J. Lacan, « Dissolution », 18 mars 1980.
15.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 463.
16.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 11 juin 1974.
17.  *Ibid.*, séance du 12 février 1974.
18.  *Ibid.*
19.  M. Heidegger, « Alèthéia », dans *Essais et conférences, op. cit.*, p. 328. Cf. aussi du même auteur, « Logos », dans *Essais et conférences, op. cit.*, p. 267, et *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1977, p. 277.
20.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 465.
21.  J. Lacan, « Joyce le symptôme », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 566.
22.  Version orale de *Télévision*, consultable sur le site Staferla.

## Patrick Barillot

### Sex-grégation \*

Je me suis donné comme finalité pour notre soirée sur la ségrégation des sexes de commenter cette thèse de Lacan, qui commence maintenant à nous être familière et que l'on trouve dans *Encore* <sup>1</sup>, affirmant qu'« il n'y a de femme qu'exclue par la nature des choses qui est la nature des mots ». Comme Colette Soler l'a beaucoup étudiée dans son cours de l'année dernière, je vais aborder le thème différemment.

Je commence par revenir sur ce dont il a beaucoup été question concernant la ségrégation urinaire, expression de Lacan employée dans son « Instance de la lettre » afin de montrer l'incidence du signifiant dans la réalité par-delà sa signification. On l'évoque comme s'il s'agissait d'une discrimination sociale des femmes assignées, pour satisfaire leurs besoins les plus naturels, en un lieu qui leur est propre. Mais il est patent qu'il en va de même pour les hommes, contraints de ne fréquenter que l'espace qui s'ouvre sous le signifiant qui les représente. D'ailleurs, nulle revendication, enfin très peu, à ce que cela change et il suffit de voir l'air de réprobation qui accueille l'homme qui s'aventure dans l'espace qui lui est interdit.

Avant de matérialiser des espaces distincts, ces deux signifiants différencient les hommes et les femmes en les identifiant à priori comme les détenteurs du phallus pour les uns et pour les autres comme celles qui ne l'ont pas. Premier dommage pour les femmes que d'être privées de ce phallus. Fait de structure, lié à la significantisation du pénis, réel biologique, et à la structure différentielle du signifiant qui ne représente un sujet que pour un autre signifiant.

Cependant, la discrimination, la sex-grégation des femmes à posteriori de cette première différenciation homme-femme est bien réelle et même en recrudescence dans certaines régions du monde ou certains territoires sous l'effet conjugué des discours politiques des nouveaux populismes et des radicalismes religieux.

C'est là que la thèse lacanienne rend compte de ces exclusions dans le champ social ordonné par les discours. Le sort des femmes serait donc

d'exclusion puisque, les mots ne présidant qu'à la seule jouissance phallique, les femmes sont donc exclues des discours. Leur jouissance Autre, non phallique, n'étant associée à aucun signifiant, elle est forclosée de tout discours établi.

Je laisse les incidences sociales de cette exclusion pour m'interroger sur ce à quoi le psychanalyste a affaire au quotidien dans sa pratique. Celle qui touche au « champ clos du désir », c'est-à-dire les rapports hommes-femmes non plus dans le social, mais dans l'acte sexuel, où les semblants ne sont pas d'un grand secours. À savoir ce qui préside à ce que ces deux moitiés « ne s'embrouillent pas trop dans la coïtération quand [elles] y arrivent », comme Lacan s'exprime dans « L'étourdit <sup>2</sup> ».

Ne pas s'embrouiller dans la coïtération, que cela désigne-t-il et pourquoi ne faudrait-il pas s'embrouiller en la matière ? Le pourquoi touche certainement à la survie de l'espèce par la nécessité de sa reproduction. L'embrouille sexuelle me semble être la conséquence du maintien, dans le registre dominé par les identifications, de ce qui détermine les rapports homme-femme au niveau de l'acte sexuel et qui ne s'y confond pas <sup>3</sup>.

C'est pour dépasser l'identification des sexes que Lacan met la fonction phallique au chef de l'être ou avoir le phallus. Le nouveau répartitionnaire sexuel se fait en fonction du mode que chacun choisit d'y faire argument. Choix de jouissance donc, soit tout dans la fonction, soit *pastout*. Cela revient à passer des discours qui ordonnent les rapports sociaux entre hommes et femmes, les moitiés, à ce qui relève de la structure qui règle la coïtération puisqu'il n'y a pas de discours du sexe qui l'ordonne.

Ne pas s'embrouiller dans la coïtération quand on y arrive marque bien qu'on n'y arrive pas à tout coup. La façon d'y arriver, c'est-à-dire parvenir à la jouissance prise dans l'acte sexuel, prise au corps de l'autre, ne peut donc pas s'aborder sans la fonction phallique. D'où vient-elle, cette jouissance, alors qu'il n'y a pas de rapport sexuel et que la fonction phallique est ce qui y supplée, puisque c'est elle qui assure les relations entre les sexes ? C'est ce qu'il s'agit de débrouiller en posant les coordonnées de ce qui opère pour faire couple des jouissances.

Du côté de la moitié dite homme, avoir le phallus n'est pas suffisant pour jouir du corps d'une femme. Il y faut la castration, qui est seconde par rapport à la fonction phallique. Sans le non à la fonction phallique des formules de la sexualité, aucune chance qu'un homme ait la jouissance du corps de la femme, autrement dit lui fasse l'amour, dit Lacan dans *Encore* <sup>4</sup>. Ce qui n'empêche pas qu'il puisse la désirer et lui faire des choses qui ressemblent étonnamment à l'amour, ajoute-t-il.

Pas moyen de s'y retrouver si on ne distingue pas les deux types de castration en jeu dans l'affaire. Il y a la primaire, celle qui affecte tout être parlant, homme comme femme, et qui donne la jouissance phallique, castrée, incomplète, morcelée, discontinuée comme l'est la structure du signifiant. Puis il y a celle nécessaire à l'homme pour jouir du corps d'une femme, castration qui lui soustrait ce phallus.

Sinon, de quoi l'homme jouit-il ? La réponse est qu'il jouit de son organe parce que précisément la jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas à jouir du corps de la femme. Pour y parvenir, il y faut la privation du phallus dont il a été doté, pour libérer chez lui le désir. Lequel l'oriente vers un objet qui répond à sa castration, en l'occurrence ici une femme, objet produit de l'objet *a* dans le fantasme et par les signifiants de son inconscient.

Cliniquement, comment cela se manifeste-t-il ? Pour les hommes qui ne font pas d'une femme un symptôme et qui choisissent comme partenaire un autre homme ou bien la masturbation comme exutoire sexuel, c'est sensible. Mais quels sont ceux qui la désirent, lui font des choses qui ressemblent à l'amour comme acte, mais n'en jouissent pas ? Je laisse la question ouverte, mais Lacan nous indique déjà que la jouissance sexuelle prise dans l'acte n'est pas réglée par le désir.

Du côté de l'autre moitié, il serait évidemment illusoire de chercher une condition qui vaille pour toutes les femmes à la jouissance prise par elles avec le corps d'un homme, puisqu'il n'y a pas de tout des femmes. Cependant, Lacan nous donne des indications sur ce qui opère du désir dans leur choix d'objet et la jouissance que vise ce désir. En 1960, dans ses « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », il insiste sur la dissymétrie quant aux modalités du choix d'objet qui diffèrent « de toute la distance qui sépare la forme fétichiste de la forme érotomaniaque de l'amour <sup>5</sup>. »

Pour l'homme, on a vu que l'objet est choisi sur l'axe du désir, comme substitut à l'objet *a*. Ce pour quoi il en fait un tenant du désir.

Du côté femme, le choix se fait sur l'axe de l'amour. Pour la part de sa jouissance orientée phalliquement, elle trouve le signifiant de son désir dans le corps de l'homme à qui s'adresse sa demande d'amour et dont elle chérit les attributs, pour reprendre des formules de « La signification du phallus <sup>6</sup> ». Les appelants du sexe, dit Lacan. L'autre part, celle de sa jouissance supplémentaire, est en rapport avec ce lieu dit  $S(A)$ .

Est-elle sans le concours d'un homme, comme on peut le lire ? Il y a certes des manifestations de cette Autre jouissance avec certaines mystiques,

mais ce à quoi nous avons affaire est une jouissance qui en passe par l'acte sexuel. Pas sans l'homme en tout cas si on suit ce que Lacan dit de ce à quoi peut servir de mieux un homme pour la femme dont il veut jouir. À savoir qu'au-delà de satisfaire à l'exigence de l'amour, c'est de lui rendre cette jouissance sienne qui ne la fait « pas toute » à lui <sup>7</sup>.

« L'étourdit » réaffirme donc cette prédominance de l'exigence de l'amour. Tout cela est bien connu.

Ces considérations qui font que pour une femme il y a conjonction du désir, de l'amour et de la jouissance sur un même homme, sont-elles toujours autant d'actualité ? Cette conjonction est-elle toujours aussi valable, aussi généralisable depuis l'émancipation féminine sur le plan de la sexualité ?

Aujourd'hui, la différence entre amour et jouissance est très courante et cela de façon assez précoce, souvent dès l'adolescence. Est-ce donc toujours autant l'amour qui préside au choix d'objet ? Il est évident que de plus en plus de femmes se choisissent des partenaires comme objets pour la jouissance sans que l'amour entre en jeu.

Ne serait-ce pas la mise au jour de ce dédoublement entre l'Autre de l'amour et celui du désir, présent aussi chez l'homme, que Lacan signalait déjà dans « La signification du phallus <sup>8</sup> », mais masqué jusqu'alors et qu'il reprendra sous le terme de duplicité dans ses « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine <sup>9</sup> » ?

La clinique le montre et le développement de certaines applications de rencontre confirme cette tendance. « J'adopte un mec », où les hommes sont traités comme des objets de consommation sexuelle à mettre dans son Caddie, l'illustre assez bien, comme l'application concurrente de Tinder, Bumble, où ce sont les femmes qui sont à la manœuvre. Plus généralement, les femmes hésitent beaucoup moins à dédoubler leurs objets d'investissement libidinal de façon centrifuge, comme le dit Lacan pour les hommes. L'amour avec son mari, parfois le père de ses enfants, et la sexualité en dehors avec un autre.

Mais quand même, je me demande si la demande d'amour n'est pas malgré tout en embuscade, car, comme le résumait fort bien une femme adepte des sites de rencontre, « Tu vas sur Tinder pour baiser et tu tombes amoureuse. Tu vas sur Meetic pour trouver l'amour et tu te retrouves dans un plan cul. » Seulement, celle qui s'exprime ainsi dans une forme contemporaine du malentendu entre les sexes est une déçue de l'amour. Mais les autres qui ne le sont pas, que disent-elles ?

*Mots-clés : ségrégation des sexes, fonction phallique, phallus, amour.*

\*  Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations » à Paris, le 20 décembre 2018.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 68.

2.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 456 : « C'est à partir de là qu'il nous faut obtenir deux universels, deux *tous* suffisamment consistants pour séparer chez des parlants – qui, d'être des, se croient des êtres –, deux moitiés telles qu'elles ne s'embrouillent pas trop dans la coïtération quand ils y arrivent. »

3.  *Ibid.*, p. 457 : « Encore fallait-il que fût venue au jour la distinction du symbolique, de l'imaginaire et du réel : ceci pour que l'identification à la moitié homme et à la moitié femme, où je viens d'évoquer que l'affaire du moi domine, ne fût pas avec leur rapport confondue. Il suffit que l'affaire de moi, comme l'affaire de phallus où l'on a bien voulu me suivre à l'instinct, s'articulent dans le langage, pour devenir affaire de sujet [S ◇ a] et n'être plus du seul ressort de l'imaginaire. »

4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 67.

5.  J. Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 733.

6.  J. Lacan, « La signification du phallus », dans *Écrits, op. cit.*, p. 694, texte écrit en 1958 : « C'est pour ce qu'elle n'est pas [le phallus] qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée. Mais son désir à elle, elle en trouve le signifiant dans le corps de celui à qui s'adresse sa demande d'amour [...] [valeur de fétiche de l'organe]. Mais le résultat pour la femme reste que convergent sur le même objet une expérience d'amour [...] et un désir qui y trouve son signifiant. »

7.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 466 : « Mais c'est encore où se saisit ce qu'on y a à apprendre, à savoir qu'y satisfait-on à l'exigence de l'amour, la jouissance qu'on a d'une femme la divise, lui faisant de sa solitude partenaire, tandis que l'union reste au seuil.

Car à quoi l'homme s'avouerait-il servir de mieux pour la femme dont il veut jouir, qu'à lui rendre cette jouissance sienne qui ne la fait pas toute à lui : d'en elle la re-susciter. »

8.  J. Lacan, « La signification du phallus », dans *Écrits, op. cit.*, p. 694 : « Il ne faut pas croire pour autant que la sorte d'infidélité qui apparaîtrait là constitutive de la fonction masculine, lui soit propre. Car si l'on y regarde de près le même dédoublement se retrouve chez la femme, à ceci près que l'Autre de l'Amour comme tel, c'est-à-dire en tant qu'il est privé de ce qu'il donne, s'aperçoit mal dans le recul où il se substitue à l'être du même homme dont elle hérite les attributs. »

9.  J. Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits, op. cit.*, p. 733 : « Après quoi s'ouvre la question de savoir si le pénis réel, d'appartenir à son partenaire sexuel, voue la femme à un attachement sans duplicité, à la réduction près du désir incestueux dont le procédé serait ici naturel.

On prendra le problème à revers en le tenant pour résolu.

4. Pourquoi ne pas admettre en effet que, s'il n'est pas de virilité que la castration ne consacre, c'est un amant châtré ou un homme mort (voire les deux en un), qui pour la femme se cache derrière le voile pour y appeler son adoration, – soit du même lieu au-delà du semblable maternel d'où lui est venue la menace d'une castration qui ne la concerne pas réellement.

Dès lors c'est de cet incubé idéal qu'une réceptivité d'étreinte a à se reporter en sensibilité de gaine sur le pénis. »

## Adrien Klajnman

### Le choix de la troisième \*

#### L'ouvrir

C'est une première prise de parole. Voilà ce que je me suis dit lorsqu'on m'a offert de la prendre ce soir. De la reprendre, oserais-je dire d'abord, dans un écho lointain avec le début de l'analyse. Ouvrir sa gueule, même en lisant un texte, voilà une tentative ou tentation bien analysante. Un vrai péché de gourmandise qui met en appétit. Mais aux confins de la bataille avec le désir impossible, au moment tournant de suivre son désir, d'y assentir et de le vouloir, ça peut être effrayant, encore, d'ouvrir sa gueule. Un peu comme si vous adressiez une bafouille au grand Autre et que, alléchée par cette adresse, la gueule ouverte de la vie ne demandait qu'à se refermer : parce que c'est vous qui l'êtes, le signifiant à croquer, le morceau de choix du livre qui va être mangé. Pour ne pas l'être, pour se barrer de cette jouissance du signifiant que vous êtes dans le fantasme, et pour s'offrir une petite traversée – avec d'autres et pas contre tous, parce que ce serait se frapper soi-même –, il y a un truc à dire. Un mot de passe pourrait ressembler à ça. Je me propose donc de le dire, ce qui aura peut-être chance de coincer la mâchoire dévorante du crocodile. En plus, si on révèle son manque en le voilant avec du croco, ça peut même être sexy !

Le plus rassurant, c'est que je me suis aperçu que cette première prise de parole n'est même pas la deuxième, celle de l'entrée en analyse, réitérée peut-être à chaque séance. Mais en fait la troisième. Pourquoi la troisième ? J'ai trouvé une réponse dans Freud, dans « Le motif du choix des coffrets <sup>1</sup> ». Pas tout à fait par hasard. Je cherchais un texte de Freud pour éclairer le motif du crime des sœurs Papin, dont parle Lacan dans sa vie antérieure, en 1933 <sup>2</sup>. Je me demandais comment il est possible d'interroger « l'énigme humaine du sexe », la castration, le côté sectionné et mal foutu du sexuel en châtrant carrément, comme le font les bacchantes.

Enfermées et collées dans leur délire, les sœurs Papin taillaient les chairs, arrachent les yeux et exhibent les sexes. Comment un îlot d'âmes siamoises, véritable hydre à deux têtes d'une folie à deux engendrée dans un

nid de paranoïaques, pouvait-il ressurgir dans le réel d'une scène de crime ? Par quelle opération signifiante ce qui a été forclos dans une famille décompletée, fermée au reste de la société, pouvait-il être aspiré dans un trou et ressurgir à ciel ouvert ? Voilà en tout cas un bel exemple de ségrégation massive, qui est loin d'être seulement sociale. Mais n'est pas fou qui veut. Je n'ai donc pas suivi cette piste et me suis fixé en 1913, sur le troisième coffret freudien : celui qui renferme une femme si singulière, et qui s'impose.

Je me sers du coup de Freud, du père de la psychanalyse, du père de la névrose si finement dessiné par Lacan dans « Les complexes familiaux <sup>3</sup> » : le père interdit, préside au destin, mais offre aussi l'exemple de son propre désir, d'une transgression pour lui-même. C'est ce second aspect, ce père du désir, qui retient toute l'attention de Lacan. Il est vrai que même Freud a un père. Et une mère aussi d'ailleurs... Il est donc certain que Freud naît dans le bain d'une tradition, dans les eaux du jeu talmudique. Peut-être même en tire-t-il un destin de ségrégation pour et par le mouvement psychanalytique, après lui. Après Freud, la psychanalyse est peut-être un déluge réservé à certains et interdit à d'autres, programmé par Freud lui-même. Quel exemple de transgression pourtant ! J'en conclus qu'il y a certainement un naturel philosophe, mais qu'on ne naît pas analyste. L'ascèse analytique nous enseigne que ce n'est pas si facile, l'analyse, et que cette difficulté est pour tous. Le bébé de Freud et l'eau du bain, c'est quand même pas pareil ! C'est pourquoi rappeler que Freud est laïque, comme l'a fait récemment C. Soler <sup>4</sup>, s'impose bien sûr, une fois soulignée son affinité avec le déchiffrement des interprètes de l'Écriture et avec la lettre, inscrite hors sens par les Phéniciens sur les lots de marchandises pour faciliter le commerce. C'est dans *Encore* et dans la conférence « Introduction aux Noms-du-Père », sur laquelle je reviendrai.

### Ouvrir le troisième coffret

Freud transgresse donc. Il l'ouvre. Sur l'inconscient. Sur la « réalité sexuelle » et sa « mise en acte », d'après la formule reprise dans *Les Quatre Concepts* <sup>5</sup>. Précisément là où, du côté de Yahvé, l'ignorance sur le sexe est une passion vraiment féroce, selon *L'Envers de la psychanalyse* <sup>6</sup>. Précisément là où la religion ne cesse pas de ne pas crever, de couvrir par ses rituels ce vide central du sexe qui n'est qu'à respecter, suivant *L'Éthique de la psychanalyse* <sup>7</sup> : si on le respecte, ce vide, si on n'y répond que par le respect, on n'en use pas. « Le motif du choix des coffrets » ne parle de rien d'autre : de l'oracle d'un coffret qu'il n'y aurait pas à respecter, mais à ouvrir. C'est au cœur de notre question commune : « coffret », signifiant de la ségrégation des sexes en effet. Un homme doit choisir un coffret entre trois. Dans

chacun, une femme, une déesse est enfermée, avec sa jouissance. Et Freud interroge : Pourquoi ? Pourquoi, à tous les coups, est-ce la troisième qu'il faut choisir ?

Un homme peut-il espérer, par l'analyse, passer de la ségrégation des sexes à une rencontre, un nouvel amour, qui serait le choix obligé de la troisième ? Ce choix du troisième coffret, où une femme est à prendre, est le choix de la parole, mais aussi du destin, de l'assomption de la mort et de l'amour. De quoi s'agit-il ? Le troisième coffret est toujours le point d'arrivée d'un devoir. C'est donc cette version du *Wo es war soll Ich werden* – là où ça est je dois advenir – que j'interroge ici. Devoir, advenir, destin : ces signifiants sont repérés par Freud dans la figure mythique de la Parque enfermée dans le troisième coffret. J'ai dit « coffret », signifiant de la ségrégation des sexes : quelle ouverture nouvelle est donc possible pour la prise de la parole adressée à une femme ?

La femme secrète du troisième coffret ne fait que chuchoter. Mutique comme le désir qui fait parler, elle invite à parler celui-là même qui s'apprête à l'ouvrir. Il y va du désir et de l'amour d'une femme. On entend ça souvent, la contingence de la rencontre permise par l'analyse : ça peut être la même, une autre... Suspens. Joker ! Je me rabats donc sur une question : comment l'analyse en crée-t-elle les conditions à partir de ce qui fait butée sur le mur du langage et de l'Un tout seul qui advient de cette butée ?

Les femmes, on les diffame et les enferme. Plus comme au temps de Freud, certes, mais ça arrive encore. Tels des oiseaux dans des cages, des perles ou des bijoux dans des coffres. Autant d'enfermements que certains bâtissent en miroir de leurs propres forteresses intérieures, qui les ferment au désir. Un nouvel espoir est-il permis, d'ouvrir ces édifices à la Vauban et d'abattre des murs ? Que se passe-t-il donc lorsqu'un homme ne désire plus le manque inaccessible, indéfiniment reculé au-delà d'une limite à ne sur-tout pas franchir ? Et qu'il en passe par le choix d'ouvrir un des coffrets ?

Qu'il s'agisse de Portia retenue par son père dans *Le Marchand de Venise*, du choix de Paris, de Cendrillon, de Psyché d'Apulée, c'est à chaque fois le coffret de plomb, le métal le moins précieux, la troisième femme simple et cachée, qui porte bonheur et satisfait le prétendant. Si on suit Freud, le mutisme de la troisième représente la mort, la déesse de la mort. Des trois Parques ou Moires, des trois déesses du destin, la troisième est Atropos, l'Inexorable. Freud l'associe au devenir, *werden*, au devoir, *soll*, et au chuchotement, inclus dans les variantes germaniques de la déesse de l'Inexorable. Le choix du prétendant à l'amour tombe donc sur la mort. Celle que pourtant personne ne choisit. C'est le paradoxe. Paradoxe qui,

pour Freud, signe l'inconscient, la substitution inconsciente de la déesse de la mort par la déesse de l'amour.

Telle serait la protestation de l'homme par la métaphore de l'amour : l'homme assume la mort lorsqu'il transforme l'inexorable en choix de l'amour, en choix de la femme qu'il faut. Un choix à la place de la nécessité. On arrive donc droit au roc de la castration, au point de butée freudien de la fin de l'analyse. À la statue du Commandeur. À la protestation virile contre l'assujettissement à un homme plus fort et à la mort qui menace.

D'où ma question : faut-il y voir un message inversé sur le choix de l'amour, en lieu et place de l'inexorable absence du rapport sexuel ?

### L'amour ouvert au désir

La formule est dans *Encore* : « Ce qui supplée au rapport sexuel, c'est précisément l'amour <sup>8</sup>. » On ne veut rien savoir du savoir inconscient et c'est quand ce je n'en veux rien savoir « apparaît suffisant que vous pouvez [...] vous détacher normalement de votre analyse <sup>9</sup> ». Mais qu'est-ce qui fait que ça satisfait, que c'est assez ? Répondre l'amour est insuffisant. Il y est dans le transfert. C'est donc un autre quart de tour du discours analytique, au sein de ce discours, qui peut représenter un nouvel amour. Amour adressé cette fois-ci au-delà de la coïncidence de l'analyste avec le sujet supposé savoir et la cause du désir. Deuil de l'amour donc, comme condition d'un nouvel amour. Deuil de l'amour que l'oracle du choix du troisième coffret inverse, dans la substitution du choix de la mort par le choix de l'amour. C'est vers un autre, un ailleurs, un troisième coffret, que conduit la supposition d'un sujet au savoir et d'une cause au désir. Comparé par Alcibiade à une statue de Silène enfermant elle aussi un dieu ou un objet précieux, Socrate renvoie Alcibiade à Agathon donc à son propre désir, pour qu'il s'en soucie. Je ne vois dans ce renvoi que l'amour du désir <sup>10</sup>.

Cela dit, le hoquet d'Aristophane n'est jamais loin de se faire entendre dès qu'on parle d'amour, surtout quand la littérature se charge de nous faire croire qu'on peut en crever. Benjamin Constant fait ça très bien dans *Adolphe*, écrit avec le souvenir de sa liaison avec Madame de Staël : on pleurait à chaudes larmes, paraît-il, lorsqu'on lisait en public la mort d'Ellénore <sup>11</sup>. Pourtant ça tombe un peu des mains à la fin et on n'est pas loin de sourire. Mais l'amour ne serait pas seulement l'autre série, jusqu'au comique, à côté du désir. Ce serait aussi un autre amour, celui qui introduit un nouveau rapport au désir : à chaque quart de tour, un nouvel amour d'après *Encore*.

À l'adolescence, à l'âge où on lit *Adolphe* justement, il y en a un joli, de quart de tour. Il réactive une première suppléance au trauma infantile,

tout en orchestrant la rencontre avec le corps de l'autre. C'est une deuxième prise de parole, un écho à l'entrée de l'enfant dans le langage, à la fois parlé, parlant et lieu où les signifiants viennent se loger, imprimer leur marque de jouissance, d'après la conférence sur le symptôme<sup>12</sup>. L'éveil du désir adolescent n'est plus le corps-à-corps où l'enfant naît au désir en introduisant l'objet du besoin dans l'appel au désir de la mère. Mais les premières expériences de plaisir sexuel ne révèlent pas l'Un d'une jouissance fusionnelle : plutôt la solitude des jouissances, du trop, entamé par le désir d'un nouveau manque. Donc désir de désir à l'horizon de l'angoisse, du manque de manque.

Lacan évoque cela dans la conférence « Introduction aux Noms-du-Père » que j'ai déjà évoquée : « L'orgasme est en lui-même angoisse, pour autant que le désir est à jamais séparé de la jouissance par une faille centrale<sup>13</sup>. » Que sont alors les moments de « paix », de « fusion », où on est « content » de l'autre ? Verdict de Lacan : « L'alibi phallique par lequel une femme se sublime, en quelque sorte, dans sa fonction de gaine, mais où quelque chose qui va plus loin reste infiniment au dehors<sup>14</sup>. » L'alibi, c'est le semblant, l'aspect de discours amoureux, qui opère pour la convenance des corps.

Si on suit cette conférence, se faire de l'œil entre amoureux n'est pas sans danger. Avec l'objet *a* au niveau scopique, le sujet reste captif de la fonction du désir : le sujet croit désirer en se voyant désiré, mais ne voit pas que l'Autre veut lui arracher son regard. Les sœurs Papin n'ont pu faire autrement : tenter de résoudre « l'énigme humaine du sexe » en arrachant la solution, les yeux, au corps de l'Autre. L'œil est à castrer dans le mythe d'Œdipe. Et quand l'image de l'Autre apparaît privée de son regard, c'est « l'angoisse la plus basale », avec une pente mortelle, jusqu'au passage à l'acte. L'objet agalmatique est donc un leurre : « Tu poursuis ton image, fais ton deuil de cet objet, qui n'est pas de visée mais de cause mortelle<sup>15</sup>. »

### S'ouvrir d'une faille

Quant à la voix, le troisième coffret d'une femme mutique, c'est « le sujet d'avant la question », dit Lacan, avec l'Autre comme lieu où ça parle<sup>16</sup>. Et, de la voix, je reviens à la question adressée au père de la névrose, par qui s'inscrit le symbolique. Il y a ce mythe de la jouissance du père primordial, où reste voilée la question de son désir. La névrose se définit donc comme « fuite devant le désir du père, auquel le sujet substitue sa demande<sup>17</sup> ». En effet, la faute du père, dans la fleur de son péché, sur une scène primitive qu'il n'y a pas, est tant de fois recouverte et remise en jeu.

C'est un peu désespérant à la longue. On peut croire que cette faute du père, si elle existe, est une faute d'honneur : baisser la tête sur le trottoir, comme le père de Freud, forcer je ne sais quel coffre-fort, transgresser les normes de l'échange de paroles, de femmes et de biens. Or ce n'est qu'une faute contre son propre désir. Le vœu de mort, si souvent recouvert lui aussi par l'amour, vient recouvrir à son tour la même faute : celle de frapper son propre désir en frappant le père, déjà en dette avec le désir qui est le sien. Père, ne vois-tu pas que je brûle ? Telle est la reprise de dette qui forge la névrose et qui, aperçue, ouvre vers un autre désir, un autre devoir, un choix de la troisième.

Dans l'analyse, on parle avec le corps. Les mots qui y sont pris sont descellés et adressés, en traversant la voix. Comment une nouvelle prise de parole pourrait-elle permettre l'éprise, la rencontre, la contingence ? Cela ne peut opérer comme dans l'analyse. Convoqué dans les entretiens préliminaires, le corps annonce ensuite le défilé des signifiants. Mais sous une espèce de sublimation. La cascade des signifiants liés au corps peut rejoindre une jouissance de la voix, un corps-à-corps hors sens dans la *motérialité* sonore. La distance obsessionnelle ne peut qu'être surprise de cet éveil des mots arrachés au corps. Puis du corps-à-corps avec la voix de l'analyste. Aucune chance de s'endormir, même allongé. Surtout quand la découverte de l'équivoque a pu introduire la petite faille, l'ouverture à partir de laquelle le château fort se craquelle pas à pas. Au point qu'il est possible de découvrir que c'est cette faille qui est la cause précieuse. Cause à partir de laquelle se tenir dans l'existence. Cause d'où les murs et autres rideaux de fer peuvent être abattus.

Y a-t-il là une ouverture vers le désir de l'analyste ? Lacan ne manque pas de nous rappeler dans *L'Envers* que c'est à l'analyste, et à lui seulement, que s'adresse le *Wo es war soll Ich werden* <sup>18</sup>.

Un *joke* pour finir à défaut de *joker*, qui est une variante du choix des coffrets, passé à la moulinette de l'humour juif.

Question :

Quelle est la différence entre un non-juif, un ashkénaze et un séfarade ?

Réponse :

Un non-juif a une maîtresse, une femme, et il préfère sa maîtresse.

Un ashkénaze a une maîtresse, une femme, et il préfère sa femme.

Un séfarade a une maîtresse, une femme, et il préfère sa mère.

Voilà de quoi désangoisser un peu celui qui se demande s'il a fait le bon choix ! Présenté ainsi, aucun choix n'est possible... Faut-il en déduire que l'oracle du choix de la troisième n'est qu'un mythe de plus ? Un petit rien sur lequel serait bâti tout mon texte ? On peut bien se dire qu'il n'y en a pas, de troisième... Qu'il y aurait seulement, peut-être, la rencontre contingente avec une, avec laquelle l'amour de son inconscient a chance de résonner. Cela dit, pour s'en apercevoir, il faut quand même l'ouvrir, le troisième coffret !

*Mots-clés : déségrégation, castration, nouvel amour, fin d'analyse, contingence.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations » à Paris le 20 décembre 2018.

1. ↑ S. Freud, « Le motif du choix des coffrets » (1913), dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2003, p. 61-81.

2. ↑ J. Lacan, « Motif du crime paranoïaque : le crime des sœurs Papin », *Le Minotaure*, n° 3-4, Paris, A. Skira, 1933-1934, p. 11.

3. ↑ J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » (1938), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 23-84.

4. ↑ C. Soler, « Comment Lacan parlait-il de la ségrégation ? », *Mensuel*, n° 128, EPFCL, Paris, décembre 2018, p. 20-30.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 133.

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 155-163.

7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 155.

8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 44.

9. ↑ *Ibid.*, p. 9.

10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 215.

11. ↑ B. Constant, *Adolphe* (1816), Paris, Les classiques de poche, 1988.

12. ↑ J. Lacan, Conférence « Le symptôme », centre Raymond de Saussure, Genève, 1975.

13. ↑ J. Lacan, « Introduction aux Noms-du-Père » (1963), dans *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 80.

14. ↑ *Ibid.*, p. 80.

15. ↑ *Ibid.*, p. 83.

16. ↑ *Ibid.*, p. 86.

17. ↑ *Ibid.*, p. 90.

18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 59.

## ENTRÉE DES ARTISTES

---

## Muriel Mosconi

### Y croire / La croire

### La DŒSE et La femme selon *Le Bureau des légendes*

Le 21 janvier 1975, lors du séminaire *R.S.I.*, Lacan définit, « pour qui est encombré du phallus », une femme comme un symptôme.

Or, il n’y a pas de garant réel de la jouissance du corps de l’Autre féminin. Ce trou, ce mur entre les sexes se supporte, du point de vue homme, de l’objet *a*, cause du désir, dont une femme se masque pour lui, mais il s’agit d’une maldonne, d’une confusion.

La voie d’une femme-symptôme a d’autres conséquences. Les points de suspension interrogatifs du symptôme vis-à-vis du non-rapport sexuel, par lesquels celui-ci se bécote avec l’inconscient, font que l’on y croit, l’on croit que le symptôme peut dire quelque chose, que, dans son rapport à l’inconscient, il est déchiffable. Il en est de même d’une femme pour un homme, à ceci près que pour y croire, on la croit. On croit ce qu’elle dit.

« C’est ce qui s’appelle l’amour, dit Lacan. Et c’est en quoi c’est un sentiment que j’ai qualifié à l’occasion de comique. C’est le comique bien connu, le comique de la psychose ; c’est pour ça qu’on nous dit couramment que l’amour est une folie. La différence est pourtant manifeste entre y croire, au symptôme, ou *la croire*. C’est ce qui fait la différence entre la névrose et la psychose. Dans la psychose, les voix, tout est là, ils y croient. Non seulement ils y croient, mais ils les croient. Or, tout est là, dans cette limite.

La croire est un état, Dieu merci ! répandu, parce que quand même, ça fait de la compagnie ! On n’est plus tout seul. Et c’est en ça que l’amour est précieux [...] C’est essentiellement de cette fracture du mur où on ne peut se faire qu’une bosse au front qu’il s’agit ; s’il n’y a pas de rapport sexuel, il est certain que l’amour [...] l’amour majeur, c’est celui qui est fondé sur ceci, c’est qu’on *la croit*, qu’on *la croit* parce qu’on n’a jamais eu de preuve qu’elle ne soit pas absolument authentique. Mais ce *la croire* est tout de même ce quelque chose sur quoi on s’aveugle totalement, qui sert de bouchon [...] Car croire qu’il y en a une, Dieu sait où ça vous entraîne, ça vous entraîne jusqu’à croire qu’il y a *La*, *La* qui est tout à fait une croyance fallacieuse <sup>1</sup>. »

En effet, La femme n'existe pas, du fait du rapport singulier de chaque femme, une par une, à la jouissance *pastoute* phallique.

L'amour a donc deux conséquences : croire à une femme-symptôme, croire qu'elle peut dire, ce qui entraîne que l'on croit ce qu'elle dit, et croire qu'il y a La femme.

En somme, le comique de l'amour et le comique de la psychose se rencontrent dans le fait qu'on croit ce que dit une femme-symptôme comme ce que disent les voix dans la psychose, et qu'on croit à son essence de femme, et le fait d'y croire entraîne à croire à La femme comme à en être certain dans la psychose, où La femme confine à la Chose.

La série d'Éric Rochant *Le Bureau des légendes*, très documentée sur et par la DGSE (Direction générale de la sécurité extérieure), nous montre, au début du dernier épisode de sa saison 4, un interrogatoire orienté par cette question.

Comment faire craquer un terroriste pour qu'il donne des informations sur un attentat imminent ?

Jonas Maury, de la DGSE, joué par Artus, choisit une voie qui évoque la problématique analytique de La femme pour que Quentin Garnier, « Abu Ahmad », un « officier » français de l'organisation « État islamique », joué par Oscar Copp, lui donne les moyens de connaître le lieu de réunion de terroristes juste avant un attentat dont il est l'organisateur.

Campons les personnages de cet interrogatoire.

Quentin Garnier est vraisemblablement un converti à l'islam. Il apparaît de manière sporadique durant la saison 3. C'est lui qui tourne la vidéo où « Malotru », en tenue orange, présente une demande de rançon et c'est lui aussi qui commande le petit groupe de djihadistes qui reprend « Malotru » après son évasion. « On ne quitte pas le Cham, on meurt au Cham », lui dit-il à cette occasion. Toute une partie de la saison 4 est consacrée à sa traque, à travers le Moyen-Orient puis la Tunisie, en tant que dangereux terroriste, organisateur d'attentats en France. Lors de l'avant-dernier épisode de la saison 4, il se retrouve à Ben Gardane, en Tunisie, dans la même voiture que Jonas, empêché de se faire exploser avec lui par une hésitation que Jonas exploitera durant l'interrogatoire, hésitation qui permet à un gaz neurotoxique de le paralyser.

Jonas Maury, lui, est analyste Syrie à la DGSE. Il traque « Abu Ahmad », dont il ne sait pas au départ qu'il s'agit de Quentin Garnier, à Mossoul, Rakka ou Damas, à travers un Moyen-Orient en ruines, jusqu'à l'arrêter en Tunisie. Dans sa quête, il rencontre l'amour, Heza, jouée par Roxy Faridany,

une combattante yézidie, qui a la même carrure imposante que lui. Heza, comme ses compagnes de combat, a été capturée par l'EI, réduite en esclavage, violée, torturée à tel point qu'elle en est muette. Au combat, elle est d'un courage exceptionnel. Alors qu'elle s'est allongée auprès de Jonas pour la nuit, elle s'ouvre les veines et il la trouve morte contre lui au matin. Après sa mort, Jonas portera son foulard noué autour du cou, comme un chevalier les couleurs de sa Dame.

Heza n'est pas sans évoquer la Troisième freudienne, celle dont le coffret de plomb du silence renferme la vérité, Atropos, sans les tropes du langage, la Moire implacable, où Freud reconnaît le nœud du désir et de la Mort, dans son côté castration symbolique <sup>2</sup>.

Jonas, lui, est présenté comme un obsessionnel soumis à divers rites. Il doit, par exemple, dans des moments de forte émotion, répéter vingt et une fois la phrase « Je vais faire une otite. C'est sûr et certain. » Très freudiennement, il dit qu'il s'agit d'une prière, qui évoque d'ailleurs l'empoisonnement par l'oreille du père d'Hamlet et ses résonnances œdipiennes.

C'est justement cette litanie qu'il répète avant et au début de l'interrogatoire qui nous occupe. Il le commence par une tirade époustouflante :

« Tu crois qu'on est différents ? On est pareils. Je suis comme toi, j'ai peur des femmes. Elles me terrorisent, mais vraiment. Dès qu'il y en a une dans la même pièce, je suis mal, je n'arrive pas à respirer, j'ai mal au ventre. Est-ce que tu as déjà vu une femme jouir ? C'est effrayant en fait, ça ne s'arrête pas, c'est terrible. La première fois que j'ai vu cela j'étais sidéré. Parce que, nous, à peine ça a commencé, c'est déjà terminé, alors que les femmes ça ne finit jamais, c'est dingue... Je vous comprends. Vous, vous les voilez de la tête aux pieds, ça fait beaucoup moins peur comme ça... On est pareils, on a peur de deux choses : les femmes et le chaos et on fait tout pour les éviter. Toi, tu as construit un monde pour t'en protéger. Respect absolu ! Nous, les lâches, on comptait sur vous...

– Mais tu es un grand malade toi ! », lui répond Quentin Garnier.

Puis, l'estocade :

« Mais en fait, tu es un lâche... Tu ne nous as pas fait sauter à Ben Gardane... Nous allons faire savoir ta lâcheté aux djihadistes avec qui tu seras emprisonné. Tu deviendras "Quentin le lâche", "Quentin la honte", et c'est un autre qui héritera de la gloire de l'attentat que tu as organisé... »

Et le terroriste donne le logisticien du groupe, ce qui permet d'arrêter les djihadistes à Aulnay, juste avant l'attentat.

Est-ce son amour pour une femme au mutisme de pierre, La femme comme version du Père statue du Commandeur <sup>3</sup>, qui a permis à Jonas de rejoindre Quentin Garnier sur la problématique de La femme, Autre à jamais

dans sa jouissance infinie, Quentin Garnier à qui son éventuelle psychose donnerait la certitude de la jouissance de l'Autre ? Retrouvons-nous là, en conjonction avec la femme mutique, la présence de la voix silencieuse dont témoignent certains psychotiques ? Lacan, commentant le tableau de Munch *Le Cri*, montre comment le cri impose le silence <sup>4</sup>. Avec sa voix en silence, la psychose dénude ce primordial cri silencieux, que présentifie Heza.

Jonas pressent-il, de manière plus générale, la corrélation du retour du passé funeste de Dieu, que Lacan prophétisait dans *Télévision* <sup>5</sup>, à l'Autre absolu, à l'Autre côté du sexe et à son Autre jouissance supposée inextinguible, nécessaire à situer notre propre jouissance précaire ? Lacan corrélait le racisme à ce retour funeste : « S'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est que l'Autre – l'Autre côté du sexe – est d'une autre race <sup>6</sup>. »

Les scénaristes de cet épisode, Éric Rochant et Olivier Dujols, se sont-ils appuyés sur le savoir de la DGSE ? Il serait réconfortant qu'une clinique analytique, au plus proche du réel, l'inspire, plutôt que l'océan de fausse science psychologique dont nous sommes submergés.

*Mots-clés : croire, La Femme, violence, psychose, amour.*

---

1.  J. Lacan, *R.S.I.*, séance du 21 janvier 1975, version AFI.

2.  Cf. S. Freud, « Le thème des trois coffrets », 1913, dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Idées », 1971, p. 87-103.

3.  Cf. J. Lacan, « Préface à *L'éveil du printemps* de Frank Wedekind », 1<sup>er</sup> septembre 1974, dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 561.

4.  J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 17 mars 1965, version AFI.

5.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 53-54.

6.  J. Lacan, *Télévision*, entretien télévisé diffusé par l'ORTF le 16 mars 1974, partie « Racisme », citation inédite dans la version du Seuil.

# LES CARTELS DE L'ÉCOLE

---

## Christine de Camy

### Entre ce qui se dit, ce qui se lit et ce qui s'écrit \*

Dans la cure, qu'est-ce qu'on entend dans ce qui se dit ? Et comment touche-t-on au symptôme par la langue ? Qu'est-ce qui s'en écrit ?

Tout au long de son enseignement, Lacan soutient que parole et symptôme sont de même nature. Il interroge d'abord cela du côté du désir, désir à l'œuvre dans le symptôme et dans la parole, désir qu'on peut en partie déchiffrer. Puis il questionne symptôme et parole du côté de la jouissance. Cet ordre n'est chronologique que dans notre lecture de l'enseignement de Lacan. Désir et jouissance n'ont pas à être hiérarchisés. Ils sont à l'œuvre l'un et l'autre dans le symptôme.

Le symptôme, il s'agit d'en entendre quelque chose à partir de ce qui se dit. *Kekchose*, comme dit Jacques Roubaud <sup>1</sup>. Soit ce que la poésie dit et qui ne peut se dire. Je le cite : « *Kekchose* est l'ombre de la poésie prise dans le poème <sup>2</sup>. »

Aujourd'hui, j'essaierai d'avancer sur deux points qui sont deux citations de Lacan. La première se trouve dans un séminaire fait à Caracas : « *Lalangue* n'est efficace que de passer à l'écrit <sup>3</sup>. » La deuxième citation est dans le séminaire *Le Sinthome* : « Le possible c'est *ce qui cesse*, virgule, *de s'écrire* <sup>4</sup> », soit ce qui, parce que ça s'écrit, cesse.

#### Première citation

« *Lalangue n'est efficace que de passer à l'écrit* »

À l'époque de « Lituraterre <sup>5</sup> » et du séminaire *Encore* <sup>6</sup>, l'écriture dont parle Lacan est liée à la parole. Ce n'est pas le cas dans ses derniers séminaires, où il est question aussi d'écriture, celle des nœuds. Ces deux écritures sont à prendre en compte autant l'une que l'autre.

Dans « Lituraterre », ce n'est plus le versant métaphorique de l'écriture, celle des formations de l'inconscient, qui intéresse en premier lieu Lacan. Mais une écriture où se dépose le signifiant phonique. Cette écriture

« ne décalque pas le signifiant mais ses effets de langue, ce qui s'en forge par qui la parle <sup>7</sup> ».

L'analyste doit tenir compte du versant réel des dits, soit ce qui con-sonne avec l'inconscient <sup>8</sup>.

Lacan renvoie l'analyste du côté du poète. Pas pour qu'il l'imite. L'analyste n'opère pas comme un poète. Et si toutefois il l'est par ailleurs, il sait d'autant plus qu'il ne l'est pas là.

Qu'est-ce que l'analyste a à apprendre du poète ? Sans doute le rapport singulier que celui-ci a à la langue.

La poésie invente. Elle fait sonner autre chose que le sens. Elle unit le son et le sens. Lacan, dans le séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* <sup>9</sup>, lors d'une leçon centrale sur la question de l'écriture, remarque que c'est à partir du non-sens que la poésie opère. Elle produit un effet de sens et un effet de trou. C'est à partir du trou qu'elle s'écrit et c'est dans une conjonction de sonorités qu'elle fait émerger un sens nouveau.

Mais pas toute poésie. Un point est à préciser : la poésie qui intéresse Lacan est celle qu'extrait Roubaud : « la poésie prise dans le poème <sup>10</sup> », soit ce *Kekchose* qui, lui, ne se déchiffre pas.

Georges Bataille écrit, en 1947, *La Haine de la poésie* <sup>11</sup>. Pourquoi parle-t-il de haine à propos de poésie alors qu'il a lui-même toujours écrit des poèmes ? Georges Bataille veut combattre une certaine poésie contre une autre. La poésie qu'il soutient, c'est celle qui va à l'encontre du discours courant. Celle qui fait violence à l'usage courant de la langue. Celle qui contredit le sens et qui est à la limite du possible.

La haine de Bataille pour une certaine poésie, c'est la haine d'une poésie qui s'écrit avec le moi. Le poète, pour Bataille, doit être poète du réel. Il changera plus tard le titre de 1947 pour celui de *L'impossible*. La poésie, c'est la langue de l'impossible. C'est à partir de l'impossible que cette poésie s'écrit.

Heidegger va dans la même direction. Dans *Pourquoi des poètes dans un temps de détresse* <sup>12</sup>, Heidegger défend Hölderlin contre Rilke. L'écriture de Rainer Maria Rilke est celle d'un poète. Évidemment. Mais Hölderlin écrit « pour le dire <sup>13</sup> ». Il écrit à partir du trou. De l'abîme. Depuis la détresse du monde. Hölderlin attaque la langue. Sans abri. L'imaginaire ne l'encombre pas. On peut même dire qu'il en est complètement détaché. Détaché et donc pas protégé (par l'imaginaire). Comme Celan. Comme Artaud.

Ce n'est pas le cas de Rilke. En effet, Rilke tel qu'en parle Heidegger n'est pas dans le même rapport au « temps de détresse », et sa façon de penser l'impensable, au cœur de sa poésie, n'est pas celle d'Hölderlin.

Il ne s'agit donc pas pour nous de dire que l'un est poète, l'autre pas. Les deux le sont. Ce sont de grands poètes. Mais la poésie qui, dans la cure, nous intéresse, celle prise dans le poème, celle dont parle Lacan dans son dernier enseignement, c'est celle-là qu'il nous faut entendre dans la langue de chaque analysant. Et celle-là se fiche du beau. Et de l'imaginaire. C'est ce qu'Yves Bonnefoy appelle « l'autre langue à portée de voix ». Et on peut le suivre quand il situe le poète « au contact des mots, dans la faille entre leur matérialité et leur sens <sup>14</sup> ».

Hélène Cixous insiste aussi là-dessus. Ses écrits en témoignent : il faut, dit-elle, arriver à l'extrémité du souffle. Il faut que le français « s'étrange <sup>15</sup> ». C'est ça, la fonction poétique de la parole. La région poétique d'une langue. La première, celle entendue de l'Autre, qui se révèle sous forme de bévue. Peut-elle se lire ? Et jusqu'où ?

Qu'est-ce qui de cette langue demeure illisible ? Quel irréductible, singulier, pas à déchiffrer ? Comme l'est cette écriture, à la fin du rêve de Freud de « l'injection faite à Irma <sup>16</sup> », écriture d'un mot qui surgit à la place de la vision horrifiante et innommable du fond de la gorge d'Irma. Un irréductible propre à chacun.

Un mot sur S., une adolescente qui était, quand je l'ai rencontrée, enfermée, mutique, à l'écart du monde. Paroles marmonnées dans les séances. Lire et écrire, deux opérations pour elle terrorisantes. Elle ne voyait pas les mots comme ils étaient. Elle devait les relire plusieurs fois pour les comprendre. Personne ne comprenait ce qu'elle écrivait. Elle seule pouvait se relire. Je suis *illisable*, me dit-elle. Je pris ce mot, forgé par elle et clairement énoncé, comme une invitation à ne pas me décourager et à essayer d'entendre sa langue, aussi étrangère fût-elle.

Mais au fond, n'est-ce pas toujours le cas, pour l'analyste, d'avoir à entendre une langue étrangère ? Lacan ne dit-il pas <sup>17</sup> que l'analysant fait de la poésie ? La poésie avec son illisible. Son intraduisible.

Comment traduit-on la poésie ? Comment peut-on être le passeur d'un poète dont l'écriture est un enchaînement de sons et de rythmes ? De significations également, mais pas seulement. Pas prioritairement.

La neige tombe-t-elle semblablement dans toutes les langues ? questionne Yves Bonnefoy.

Henri Meschonnic<sup>18</sup>, dans sa *Poétique du traduire*, dit que la traduction est une invention de discours. André Markowicz, grand traducteur de Dostoïevski, Pouchkine, Tchekhov et de W. Withman, a bousculé les traducteurs : « Il faut oublier ce qu'on a appris à l'école », dit-il, « il faut entendre le souffle et les sonorités d'une langue, il faut entendre dans cette langue ce qu'elle a d'impur et de singulier. Il faut utiliser "sa position d'étranger", quand on traduit de la poésie. Il faut inventer ».

C'est sur ces chemins qu'est amené le lecteur de *Finnegans Wake*<sup>19</sup>. Faut-il essayer de comprendre *Finnegans Wake* ?

Lacan rappelle dans sa conférence « Joyce le symptôme<sup>20</sup> » que l'analyste n'a pas à jouer les universitaires. *Finnegans Wake* n'est pas pour nous à lire pour ce qu'il pourrait signifier. Joyce nous montre à partir de quoi un écrit opère. Il est révolutionnaire dans l'usage qu'il fait de la langue.

Ce qui importe à Joyce quand il écrit ce livre, c'est la lecture qu'en font les écrivains. Bien avant les universitaires. Il les questionne tout au long de l'écriture de *Finnegans Wake*. Il envoie des extraits à Ezra Pound, à H. G. Wells... mais les retours sont le plus souvent mauvais. Tous lui renvoient leur incompréhension.

Jusqu'à miss Weaver, précieuse lectrice et éditrice fidèle de Joyce. Elle a publié le *Portrait de l'artiste en jeune homme* quand personne ne voulait l'éditer. Elle a cherché des éditeurs à l'étranger pour *Ulysse*, son manuscrit étant partout refusé. Elle a toujours soutenu Joyce. Mais devant *Finnegans Wake*, elle est plus que réticente. Ce qui atteint Joyce. Il lui écrit : « Si quelqu'un ne comprend pas un passage, il n'a qu'à le lire à voix haute. » Joyce s'éclaire parfois à être lu effectivement à voix haute, en anglais. Ses phrases alors peuvent se révéler être un canular, mais pas seulement.

« Je suis allé jusqu'au bout de l'anglais », écrit Joyce à propos de *Finnegans Wake*. L'écriture de *Finnegans Wake* démantèle la langue en introduisant soixante-cinq autres langues, en emboîtant des signifiants, en équivoquant sans cesse.

On peut dire avec Lacan que Joyce « coupe le souffle du rêve<sup>21</sup> » avec *Finnegans Wake*. Ce n'est pas une écriture qui accroche notre inconscient, dit encore Lacan. Même si on en salue la force.

Ajoutons : *Finnegans Wake* ne trouve pas de fin. Un poème se termine. Condensation et fin. Il tranche. Comme l'analyste. *Finnegans Wake* ne semble pas avoir de fin. Le dernier mot du livre ne finit rien. Il laisse la phrase suspendue sur un *the*, mot choisi par Joyce pour amener le lecteur à la continuer en revenant au début, à la première phrase. Circularité du livre. Quatre parties. Une roue carrée, dit Joyce.

Pourriez-vous équarrir la roue ? lui demande miss Weaver. Et en faire un carré roulant ?

Le point d'arrêt vient peut-être avec la publication.

### Deuxième citation

#### « ce qui cesse, de s'écrire »

Ce qui cesse, parce que ça s'écrit. Parce que ça se noue autrement.

Revenons à S., cette adolescente *illisible*. Deux solutions, dont elle témoignera en séance, vont lui permettre d'ordonner le monde.

La première est l'arrivée d'un enfant, on pourrait dire plutôt l'irruption d'un enfant, moment pour elle d'abord incompréhensible puis organisateur. L'enfant lui donne une place parmi ses pairs et dans sa famille. L'enfant devient une boussole. S. commence alors à se fabriquer des vêtements. L'enfant lui donne un corps.

La deuxième est la constitution d'un savoir-faire. La couture dans laquelle elle excelle devient une orientation scolaire et, malgré des difficultés majeures d'apprentissage, un métier. Prix et reconnaissance certaine.

Deux solutions, l'une n'allant pas sans l'autre, pour tenir debout, s'inscrivant, dans leur construction, dans une relation transférentielle.

Et Joyce ? On a déjà eu l'occasion d'en parler. Je voudrais juste ajouter à ce qui a pu être dit dans les rencontres précédentes que l'écriture de *Finnegans Wake* me semble indissociable de la place de Lucia, sa fille, pour Joyce.

L'écriture de *Finnegans Wake* représente un travail colossal. S'agit-il alors pour Joyce de se libérer du parasite de la parole ou, au contraire, de se laisser envahir par la polyphonie de la parole ? C'est ce qu'interroge Lacan <sup>22</sup>.

Durant ces dix-sept ans au cours desquels il écrit *Finnegans Wake*, Joyce ne cesse de s'inquiéter pour Lucia. Il est le seul à comprendre ses crises de fureur. Il est le seul à la supporter. À la porter. Il cherche des médecins qui contrediraient le diagnostic de psychose posé sur elle et qui lui proposeraient un abri.

Il l'encourage à peindre. Il publie avec elle deux recueils dont elle fait les enluminures. « Ma prose : agréable à entendre, écrit-il à Lucia. Tes dessins, agréables à l'œil. Cela suffit, il me semble. »

Que Lucia soit le prolongement de Joyce, c'est une hypothèse de Lacan. Il la pose après une présentation de malade, celle de Gérard Primeau. Celui-ci traite l'envahissement de paroles imposées et leurs effets de jouissance en découpant les mots. Notamment son nom : Geai, l'oiseau, Rare, la

rareté, Primeau, premier au. Ce patient explique à Lacan que ces paroles imposées marchent avec la certitude que tout le monde connaît ses pensées. Paroles imposées donc et télépathie associée. Lacan constate que Joyce semble avoir affaire essentiellement à des paroles imposées.

C'est Lucia qui est télépathe. Elle le dit. Joyce la croit. Il essaie même de le démontrer. Cette télépathie de Lucia vient en prolongement des paroles imposées de Joyce. Joyce et Lucia semblent indissociables. Jung appelait Lucia l'« anima inspirante » de son père.

Richard Ellmann, dans sa biographie consacrée à Joyce <sup>23</sup>, note que ce dernier espérait que, lorsqu'il sortirait de la longue nuit de *Finnegans Wake*, « sa fille elle aussi sortirait des ténèbres ».

L'écriture du livre et Lucia, associées, dans leurs fonctions respectives, permettraient à Joyce que là où c'était dénoué, cela se noue autrement, s'écrive donc.

*Mots-clés : symptôme, lalangue, poésie, traduction, sinthome.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire de Pau animé par le cartel « Entre ce qui se dit, ce qui se lit et ce qui s'écrit », mai 2018.

1. ↑ J. Roubaud, poète et mathématicien, membre éminent de l'Oulipo et théoricien du vers.
2. ↑ J. Roubaud, *Poésie, etcetera : ménage*, Paris, Stock, 1995.
3. ↑ J. Lacan, *Le séminaire de Caracas, Almanach de la dissolution*, Paris, Seuil, 1986.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 13.
5. ↑ J. Lacan, « Literatorre », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.
7. ↑ J. Lacan, « Literatorre », art. cit.
8. ↑ J. Lacan, *R.S.I., 1974-1975*, séminaire inédit.
9. ↑ J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre, 1976-1977*, séminaire inédit.
10. ↑ J. Roubaud, *Poésie, etcetera : ménage, op. cit.*
11. ↑ G. Bataille, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1971.
12. ↑ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
13. ↑ *Ibid.*

14.  Y. Bonnefoy, *L'Autre Langue à portée de voix*, Paris, Seuil, 2013.
15.  H. Cixous, *Une autobiographie allemande*, Paris, Christian Bourgois, 2016.
16.  S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1973.
17.  J. Lacan, *Le Moment de conclure, 1977-1978*, inédit.
18.  H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Paris, Verdier Poche, 2012.
19.  J. Joyce, *Finnegans Wake*, Paris, Folio, 1997.
20.  J. Lacan, « Joyce le symptôme », dans *Autres écrits*, op. cit.
21.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit.
22.  *Ibid.*
23.  R. Ellmann, *Joyce*, Paris, Gallimard, 1987.

## Marie-Claire Nominé

### Lire, écrire, conter \*

Notre thème de réflexion de l'année : « Ce qui se dit, ce qui se lit et ce qui s'écrit » m'a fait associer sur ce qu'on appelle dans l'Éducation nationale « les apprentissages fondamentaux », à savoir lire, écrire et compter. Car il se trouve que depuis quelques années je donne des cours de lecture-écriture à des migrants qui n'ont pas été scolarisés dans leur pays d'origine et sont donc analphabètes. Je me suis demandé dans quelle mesure il serait productif de rechercher des ponts – il a souvent été question de ponts dans ce séminaire – entre ces deux chantiers, pour rester dans la métaphore...

D'emblée il me semble qu'il ne serait pas pertinent de faire correspondre terme à terme ces différents signifiants. Bien sûr, entre « ce qui se lit » et « lire » ainsi qu'entre « ce qui s'écrit » et « écrire » le rapprochement s'impose. Mais au cours de ce séminaire on a compris que la lecture et l'écriture dont il est question en psychanalyse sont bien autre chose que ce qui s'apprend à l'école.

Quant à établir un lien entre « ce qui se dit » et « compter », à première vue il n'y a pas beaucoup de rapport. Encore que, si on écrit « conter » au lieu de « compter », un rapprochement se fait jour : que fait d'autre l'analysant que de conter sa vie tout en comptant les tours qui le rapprochent de sa vérité, sans jamais l'atteindre puisque « arrivé au bout du circuit il se sera nécessairement trompé de 1 dans le compte », comme nous l'a rappelé Corinne Philippe en janvier dernier <sup>1</sup>.

Mais je ne m'attarderai pas sur l'apprentissage du calcul si ce n'est juste pour vous apprendre, si vous ne le savez déjà, qu'il est maintenant prouvé que les enfants, et même les bébés, ont des capacités et des intuitions mathématiques très précoces. Mais cette capacité a apparemment été très mal exploitée jusqu'alors puisque les personnes qui se disent « nulles en math » restent légion.

Il serait sûrement intéressant d'étudier ce domaine de plus près, mais je vais ici me contenter de vous faire part de mes réflexions sur les liens que

j'ai pu faire entre la lecture et l'écriture dans le champ psychanalytique et dans celui des apprentissages.

Savoir lire, c'est être capable de trouver le sens caché dans une série de lettres. Je ne crois pas me tromper en disant que pour tous les êtres humains c'est une évidence qu'une écriture, quelle qu'elle soit, est porteuse d'un sens à déchiffrer.

J'en veux notamment pour témoignage cette jeune femme que j'ai accompagnée pendant plusieurs années dans un foyer pour adultes. Sourde de naissance et atteinte d'une maladie neurologique qui provoquait chez elle une hypertonie, elle était également muette et ne pratiquait pas la langue des signes. N'avait-elle bénéficié d'aucune rééducation, était-elle dans l'incapacité de prononcer ? Je n'en sais rien. Elle était très expressive, attachante, mais n'était pas dans le langage, ni même dans la représentation puisqu'elle n'a jamais dessiné, représenté ni un objet ni un être vivant, malgré mes tentatives. Par contre, ses dessins avaient plutôt l'allure de nouages, d'entrelacs, de sortes de filets. Elle venait me voir chaque semaine et, durant ces séances, elle s'est mise rapidement à « écrire » fébrilement des pages et des pages, c'est-à-dire qu'elle remplissait des pages de lignes de graffitis incompréhensibles. Est-ce que, ce qu'elle ne pouvait pas dire, elle l'écrivait à sa façon en pensant peut-être que je pourrais la lire ? Qui sait ? Mais comment les pensées s'articulaient-elles dans sa tête ? Sans langage, c'est difficile de l'imaginer. Une pensée devient consciente si la représentation de chose se noue à la représentation de mot.

Pour pouvoir lire, la condition première est donc de savoir parler, c'est-à-dire avoir dans la tête la correspondance entre un objet et un mot, qui peut être un signe pour les sourds. Ensuite, il s'agit pour le cerveau de pouvoir accéder par la vision (de ce qui est écrit) aux aires neuronales du langage parlé (entendu). Le cerveau va donc créer des réseaux qui vont permettre de substituer une séquence de graphèmes en phonèmes et ainsi de transformer les marques sur le papier en sons.

Il se trouve que le point de départ de ce circuit neuronal, la zone de la vision, est une zone dont la fonction première est la reconnaissance des visages et des objets. Progressivement, avec l'apprentissage de la lecture, cette zone va se transformer pour devenir une aire de reconnaissance de la forme visuelle des mots écrits. Cela va permettre au lecteur d'intégrer la similitude entre une lettre majuscule et une lettre minuscule, qu'elle soit écrite en script ou en cursive (R, r). Ce circuit va également être à l'origine de la capacité qu'ont les lecteurs à lire un mot immédiatement (le temps de la lecture d'un mot ne dépend pas du nombre de lettres qu'il contient).

Ce faisant, cette zone va perdre en grande partie sa capacité de reconnaissance des visages, capacité qui va migrer dans l'hémisphère droit du cerveau pour laisser la place au circuit de la lecture dans l'hémisphère gauche. L'apprentissage de la lecture réorganise donc différemment les circuits neuronaux et notamment le système visuel.

Alors, pour préparer les enfants et les adultes analphabètes à cet apprentissage, on leur apprend les lettres de l'alphabet : A, B, C, D, qui se retiennent facilement comme une chanson et quelques fois à l'aide d'une chanson, mais c'est une ritournelle qui n'a aucun sens. En réalité, ce n'est pas une très bonne idée d'enseigner la lecture de cette façon, car ce n'est pas la connaissance des lettres qui va permettre le déchiffrement du sens. Lacan disait qu'il faut lire autrement qu'en *s'alphabetissant*<sup>2</sup>, c'est-à-dire en étant moins bête. L'alphabet est bête.

Pour pouvoir lire, il faut oublier les lettres et connaître les sons. B fait b pour que BA fasse « ba » et non « béa », et puis « ON » fait « on », « OI » fait « oua », « PH » fait « f », etc. Impossible de lire si vous n'avez pas intégré tous les sons de la langue.

Il faut aussi que le cerveau apprenne à se détacher, à oublier les images en miroir qui l'encombrent. En effet, nous apprenons à lire avec l'aire cérébrale qui reconnaît le mieux les images en miroir, ce qui explique que les enfants et les adultes analphabètes ne voient pas la différence entre un « b » et un « d » ou entre un « p » et un « q » et qu'ils peuvent sans état d'âme écrire indifféremment de droite à gauche ou de gauche à droite.

Il s'agit donc d'enseigner explicitement aux enfants et aux adultes qui apprennent à lire la correspondance entre les graphèmes et les phonèmes, car ça ne s'invente pas et, évidemment, c'est différent dans chaque langue.

Mais ce n'est pas tout. Ces fameux graphèmes, il va aussi falloir les écrire.

Habituellement on enseigne aux débutants dans ce domaine à écrire en majuscules d'imprimerie (l'écriture « bâton », comme disent les enfants). Là encore c'est une approche qui n'est pas bien appropriée à l'apprentissage de l'écriture. Naturellement le geste du bras est plutôt un geste rond. Donnez une feuille de papier à un petit enfant, il va gribouiller de façon circulaire. Tracer des traits horizontaux et verticaux demande des capacités motrices et inhibitrices que les enfants n'ont pas à cet âge. Et puis, lorsqu'ils arriveront au cours préparatoire, on va exiger d'eux qu'ils abandonnent les bâtons péniblement acquis pour passer à l'écriture cursive ou scripte.

De nos jours, le geste graphique ne s'enseigne plus beaucoup. Qui saurait encore écrire avec une plume et de l'encre pour calligraphier des

pleins et des déliés ? Et pourtant cet exercice qui, pour les plus âgés d'entre nous, laisse des souvenirs mitigés faits d'efforts, de ratures mais aussi de fierté, avait certainement des vertus. En tout cas vous allez voir l'usage qu'en fait Lacan.

Toujours est-il que l'apprentissage de la correspondance entre les caractères d'imprimerie et l'écriture manuscrite est laborieux.

Dans le champ de la psychanalyse, notre recherche cette année consiste à partir de ce qui est dit par un sujet, donc de ce que l'on entend, pour en faire une lecture et ensuite une écriture : « Ce qui se dit, ce qui se lit, ce qui s'écrit ». En réalité, c'est le sujet lui-même qui produit cette écriture, même si nous nous y intéressons ici. Ce qu'il écrit, ce sont les conditions de sa jouissance, la façon dont il a organisé son existence, « son mode d'emploi ».

Mais l'écriture dont il est question ici n'est pas faite de graphèmes qui répondraient à des phonèmes. On ne l'entend pas dans la tête si on veut la lire. Et si on veut la transcrire noir sur blanc, ce sera au moyen de petites lettres, comme nous l'a enseigné Lacan, ce qui présente l'avantage de laisser l'imagination de côté. Le processus est donc en quelque sorte inversé : on part de ce qu'on entend pour écrire et non plus de ce qu'on voit, pour le nouer à un son qui permettra de trouver un sens à lire.

Alors, peut-on faire des rapprochements entre ces deux « apprentissages » qui semblent si éloignés mais qui utilisent pourtant les mêmes outils que sont les lettres ? L'apprentissage de la lecture-écriture peut-il nourrir notre recherche dans le champ lacanien, et réciproquement ? Comme c'est souvent le cas, ce sont sans doute les ratures qui vont nous éclairer.

Une des pierres d'achoppement de l'apprentissage de la lecture est la précipitation. L'apprenti lecteur a beaucoup de mal à faire confiance tranquillement à ses sens : il veut aller trop vite. Il a reconnu la première lettre d'un mot, il trouve immédiatement un sens à ce mot, même si le contexte ne s'y prête pas. En cela il agit tout à fait comme le psychanalyste qui comprend toujours trop vite.

Pour apprendre à lire, il faut accepter de se plier à la mécanique des lettres sans se poser de question. Il en est de même pour la lecture du nœud borroméen : « Pour opérer avec ce nœud d'une façon qui convienne, il faut que vous en usiez bêtement », disait Lacan dans le séminaire *R.S.I.* <sup>3</sup>.

Pourquoi cette précipitation ? Bien sûr on sait que la quête du sens répond au principe de plaisir. Mais il me semble que d'autres facteurs viennent amplifier ce mécanisme : l'urgence à répondre à la demande de l'Autre, la peur du vide, de la mort, de l'impossible rapport sexuel ?

Mais une autre difficulté me semble plus proche encore de nos préoccupations. C'est la problématique que l'on pourrait nommer : « liaisons/déliaisons », pour reprendre le titre d'une des dernières revues du Champ lacanien <sup>4</sup>, ou encore « attaché/détaché ».

Il existe différentes écritures manuscrites. Les Anglo-Saxons écrivent en script, les Latins écrivent plutôt en cursive. Le débat entre les deux écoles se poursuit. L'important est de distinguer les mots les uns des autres, de savoir où se trouve la frontière entre eux. Sinon il n'y a pas de compréhension possible. C'est l'intérêt justement de l'écriture cursive : les lettres d'un mot sont attachées entre elles et on distingue ainsi aisément les mots.

C'est quelque chose que j'ai beaucoup de mal à faire comprendre aux analphabètes avec qui je travaille. Lorsque je leur propose d'écrire en « cursive », elles ne savent pas où mettre la coupure. Mais sans césure, un texte n'a pas de sens.

Quelle est la raison pour laquelle elles (ou ils) ne distinguent pas cette frontière entre les mots, que j'essaie pourtant de séparer clairement en énonçant la phrase ? Pour le moment je n'ai pas la réponse à cette question. Même si elles ont bien compris le sens à l'oral, quelque chose se perd dans l'écriture. À quel endroit les lettres doivent-elles cesser d'être liées entre elles ?

Cette question m'a fait associer sur la façon dont Lacan évoque le *littoral* et me plonger dans le chapitre qui s'intitule « Literatorre » du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* <sup>5</sup>, dont je vais essayer de vous parler ce soir.

Lacan dit à sa façon ce que je vous ai exposé précédemment : l'écriture, c'est des représentations de mots. Représentation de mots, ça veut dire que le mot est déjà là, avant que vous en fassiez la représentation écrite. Le mot entendu donc.

Alors, ce chapitre commence pour moi par une petite énigme. Peut-être que ça vous parlera plus qu'à moi. Lacan dit : « Ce n'est pas pour rien que quand vous apprenez une langue étrangère, vous mettez la première consonne de ce que vous avez entendu la seconde, et la seconde, la première <sup>6</sup>. » En tout cas, cela laisse déjà présager que les lettres d'un mot peuvent assez facilement changer de place. En témoignent les lapsus notamment.

Ensuite, il est question de la frontière entre *Innenwelt* et *Umwelt* <sup>7</sup>, entre le monde intérieur et le monde extérieur. Pour Descartes, souvent cité par Lacan, le corps et l'âme sont deux substances de nature radicalement différente. Le corps est une chose purement physique, qu'il nomme une

« étendue » (*res extensa*) : « L'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue l'essence de la substance corporelle <sup>8</sup>. » La nature de l'esprit est d'être consciente (*res cogitans*). C'est au cœur de l'homme qu'une division existe. La frontière dont il est question, pour Lacan, n'est pas une frontière entre deux territoires de même nature, ce qui est le plus souvent le cas dans la géographie. C'est pourquoi il utilise le terme de littoral, qui distingue deux espaces de nature différente qui n'ont rien en commun. Et il considère que la lettre fait littoral parce qu'elle appartient autant au savoir, produit de l'esprit (*res cogitans*), qu'à la jouissance, liée au corps (*res extensa*), comme le littoral qui sépare la terre de la mer fait partie des deux entités. Il dit que la lettre dessine le bord du trou dans le savoir, le trou fait par l'irruption de la jouissance. « Entre la jouissance et le savoir, la lettre ferait le littoral <sup>9</sup>. »

Cela m'évoque le beau livre de Nathaniel Hawthorne, *La Lettre écarlate* <sup>10</sup>. Dans l'Amérique au puritanisme obsessionnel de l'époque coloniale, Hester Prynne, qui a mis au monde une petite fille née d'une union illégale, doit porter sur son vêtement la marque de son infamie, qui n'est autre que la lettre A. A comme adultère sans doute mais qui n'est évidemment pas sans évoquer pour nous le petit (a), résidu de jouissance comme nous l'a enseigné Lacan. Particulièrement habile de ses mains, elle a choisi de broder de la façon la plus artistique la fameuse lettre. De la même façon, elle va s'employer à vêtir chaque jour sa petite fille, objet du délit, de la façon la plus colorée et la plus raffinée. Entre son savoir et sa jouissance, la lettre fait littoral. Hester a utilisé son don de brodeuse, son savoir-faire, pour habiller le petit (a) de sa jouissance interdite d'une image i(a) beaucoup plus supportable. Jusqu'au bout elle assumera sa lettre de jouissance, malgré la honte que la société entière cherche à lui faire porter. Par contre, l'auteur du « crime », un jeune pasteur rongé par le remords, terminera ses jours dans la plus grande détresse.

Je poursuis avec Lacan qui pose cette question : mais comment l'inconscient commande-t-il cette fonction de la lettre comme bordure (broderie) de la jouissance ?

Il ne veut pas retenir la métaphore de l'impression pour l'écriture qu'a utilisée Freud avec le bloc-notes magique, mais voudrait essayer dans cette leçon de montrer que la lettre est habitée par celui qui parle. C'est ce que j'ai cru comprendre dans cette phrase compliquée : « Je vais donc essayer, pour vous aujourd'hui, d'indiquer le vif de ce qui nous paraît produire la lettre comme conséquence, et du langage, précisément de ce que je dis, que l'habite qui parle <sup>11</sup>. » Et il embraye là sur son récent voyage au Japon,

parce qu'il lui est apparu que ce qui fait la langue japonaise c'est l'écriture, langue et écriture japonaises étant étroitement liées, notamment dans la calligraphie.

La calligraphie se spécifie d'être une écriture manuscrite et qui plus est à l'aide d'un pinceau, ce qui évidemment laisse la porte ouverte à toutes les ratures. On sait que l'écriture manuscrite est toujours le reflet du sujet qui l'a produite, ce qui fait l'outil de travail des graphologues, mais c'est sans doute particulièrement vrai dans la calligraphie. « Produire la rature, c'est ça l'exploit de la calligraphie <sup>12</sup> », dit Lacan.

Il dit que, dans la cursive (l'écriture manuscrite), le singulier écrase l'universel, que le singulier apporte une dit-mension supplémentaire, celle du sujet, de sa jouissance, qu'il nomme : le « hun-en-peluce <sup>13</sup> » (néologisme dans lequel j'entends le cumul de la jouissance à laquelle nous renvoie ce peuple envahisseur qu'étaient les Huns et celle infantile du câlin avec l'objet en peluche).

Il me semble que ce qui a retenu Lacan dans cette écriture japonaise est le fait qu'elle s'écrive verticalement de haut en bas. Les lettres sont donc séparées les unes des autres, ce qui permet à Lacan de distinguer la lettre (l'écriture), dont il dit que c'est du réel, du signifiant, qu'il classe dans le registre du symbolique. (Bien que le signifiant soit constitué de lettres, qui font donc partie des deux registres comme le littoral.)

Le signifiant est le semblant par excellence, dit-il. Alors, lorsque le signifiant se rompt et dégouline en pluie de lettres, apparaît le signifié qui parle du sujet et du réel de sa jouissance. « C'est là vous définir par quoi l'écriture peut être dite dans le réel le ravinement du signifié, soit ce qui a plu du semblant en tant que c'est ça qui fait le signifié. L'écriture ne décalque pas le signifiant <sup>14</sup>. »

Dans la peinture japonaise, la rupture des signifiants fait pleuvoir, en lignes verticales, des lettres qui semblent se déposer sur des scènes, souvent érotiques, qui se déroulent dans le sens horizontal (makemono).

« Le discours qui ne serait pas du semblant » (titre de ce séminaire) serait constitué, non pas de signifiants ou de signifiés, mais des lettres de jouissance qui forment le littoral autour du trou creusé dans le savoir. « Est-il possible en somme du littoral de constituer tel discours qui se caractérise, comme j'en pose la question cette année, de ne pas s'émettre du semblant <sup>15</sup>. »

Que m'apporte cette lecture dans le cadre de l'alphabétisation ?

Pour les adultes que je rencontre, le plus souvent des femmes, on a considéré que l'école était inutile. Sous leur voile, c'est comme si on avait tatoué sur leur crâne qu'elles ne doivent pas savoir. Mais quel est ce savoir qu'elles ne devraient pas acquérir ? Sans doute un savoir sur la jouissance, un savoir qui risquerait de leur donner le pouvoir. Alors je comprends mieux la difficulté qu'elles rencontrent lorsqu'il s'agit de relier ou non les lettres entre elles, ces lettres encore mal tracées qui forment des mots dont elles n'ont pas encore la maîtrise. L'enjeu est de taille puisqu'il ne s'agit rien de moins que de tracer la ligne de crête, entre savoir et jouissance...

Donner aux analphabètes la possibilité d'entrer dans ces apprentissages, c'est espérer que l'écriture sera justement la possibilité de faire cesser l'obscurantisme dont elles sont victimes, obscurantisme qui cessera, peut-être, de s'écrire (avec la maîtrise de l'écriture).

Autre note optimiste : les neurologues qui étudient les images cérébrales des sujets en cours d'apprentissage de la lecture-écriture ont constaté que ce travail accroît l'activité cérébrale et la myélinisation des fibres nerveuses des aires visuelles et auditives, même chez les sujets adultes. Gageons qu'il en est de même pour ceux qui sont dans l'apprentissage, tout aussi ardu, de la lecture de Lacan.

*Mots-clés : dire, écriture, lecture, apprentissage, jouissance, réel.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire de Pau animé par le cartel « Entre ce qui se dit, ce qui se lit et ce qui s'écrit », mai 2018.

1. ↑ C. Philippe, « Psychanalyse et topologie : premier tour », *Mensuel*, n° 129, Paris, EPFCL, janvier 2019, p. 54.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 252.

3. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 17 décembre 1974.

4. ↑ *Revue du Champ lacanien*, n° 19, *Liaisons et déliaisons selon la clinique psychanalytique*, Paris, EPFCL, juin 2018.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007.

6. [↑](#) *Ibid.*, p. 113.
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 117.
8. [↑](#) R. Descartes, *Principes de la philosophie*, II, paragraphe 4, 1664.
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 117.
10. [↑](#) N. Hawthorne, *La Lettre écarlate*, Paris, Gallimard, 1954.
11. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 119.
12. [↑](#) *Ibid.*, p. 121.
13. [↑](#) *Ibid.*, p. 120.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 122.
15. [↑](#) *Ibid.*, p. 124.

## ENTRE-CHAMPS

---

## Marie-José Latour

### « Freud, du regard à l'écoute »

*Pour sa dernière initiative, la Commission de l'option épistémique de l'EPFCL-France (composée de Cathy Barnier, Didier Grais et Marie-José Latour) a décidé de saluer l'initiative du Musée d'art et d'histoire du Judaïsme à Paris qui, à l'occasion des vingt ans de sa création et sous la direction de Jean Clair, consacre une exposition à Sigmund Freud<sup>1</sup>. À la veille des Journées nationales de l'EPFCL-France, des visites de la première exposition en France dédiée à Freud ont été organisées. Nous remercions ici les conférencières, Raphaëlle Laufer-Krygier et Élisabeth Kurztag, pour leur pertinence et leur allant à nous accompagner parmi les quelque deux cents œuvres qui y sont exposées grâce aux prêts exceptionnels de collections particulières et de plusieurs musées (Londres, Paris, Vienne, Leipzig, etc.).*

\*

Dans notre époque si prompte à illustrer ce qui a tant de mal à prendre figure, il fallait certainement quelqu'un de l'envergure de Jean Clair pour construire une exposition qui ne recule pas à tenter d'exposer une pensée, une pensée qui, de plus, met en son cœur ce qui reste hors du champ de la représentation.

Jean Clair est historien de l'art, essayiste, académicien. Son parcours exceptionnel dans le champ artistique marque le paysage français et international à plus d'un titre. Chroniqueur d'art, conservateur général des Musées de France, d'abord conservateur en chef du Musée national d'art moderne, puis directeur du musée Picasso jusqu'en 2005, commissaire de grandes et inoubliables expositions internationales : *Vienne 1980-1938 : l'apocalypse joyeuse* (1986), *L'âme au corps : arts et sciences 1793-1993* (1993), centenaire de la Biennale de Venise (1995), *Mélancolie. Génie et folie en Occident* (2006), *Crime et châtement* (2010), etc., Jean Clair est également écrivain. Depuis son premier roman, en 1962, *Les Chemins détournés* (Gallimard), il n'a pas cessé d'interroger au long de ses essais et journaux ce qu'il en est du visible, ce qu'il en est de la distinction entre les images et la

réflexion, de la culture quand elle ne retombe pas « en cotillons et confettis <sup>2</sup> », de « la Face insupportable et [du] Mot impossible <sup>3</sup> », de l'art dans son croisement avec d'autres champs, etc. L'exposition qu'il a dirigée à Vienne en 1989 pour commémorer le cinquantième anniversaire de la mort de Freud, *Wunderblock, eine Geschichte der modernen Seele*, a déjà ponctué la constance de sa référence à Freud et à la psychanalyse.

Ceux qui s'attendent à une exposition « sur » Freud trouveront certainement un peu long ou déplacé ce préambule. Il nous semble cependant indiquer comment parler de Freud et de la psychanalyse aujourd'hui ne va pas de soi et qu'il y faut quelques esprits décidés et avertis. Ce gai savoir est requis pour porter au-dehors l'espace que certains auraient préféré garder privé. Jacques Lacan a su faire résonner la volonté de confiscation derrière ces velléités à vouloir garder « privées » les affaires du psychanalyste.

Dans cette exposition exceptionnelle, le musée d'art et d'histoire du Judaïsme rend un magnifique hommage au découvreur de l'inconscient et à l'inventeur de la psychanalyse. Le trajet qui conduit le jeune neurologue viennois à l'invention du dispositif analytique tient du dédale, et les œuvres choisies y valent fil d'Ariane.

En guise d'invitation à aller voir cette exposition, nous évoquerons ici quelques-unes des émotions qui auront saisi nombre d'entre nous face à des œuvres, certaines très célèbres, quand elles retrouvent leur altérité dans cette proximité avec la découverte de l'inconscient.

Lorsque, sur les pas de Freud en jeune neurologue, à l'automne 1885, notre guide nous « amène chez Charcot », nous voilà devant la célèbre *Leçon clinique à la Salpêtrière* peinte en 1887 par André Brouillet. Cette toile, qu'à force d'avoir en tête la gravure par Pirodon ornant le cabinet de Freud au 19 Berggasse à Vienne l'on imaginait grisâtre, se découvre dans toute la puissance colorée de ses plus de 4 mètres de haut (290 cm x 430 cm), et nous voilà presque à la place de la trentaine de spectateurs dans cette salle de la Salpêtrière. Presque, car un petit détail nous saute aux yeux : nous sommes ce vendredi de novembre 2018 majoritairement des spectatrices à regarder la trentaine d'hommes regardant une personne du sexe ! Ce déplacement n'est pas sans rapport avec le déplacement produit par Freud, et qui donne sa pertinence au titre de cette magnifique exposition : du regard à l'écoute.

Freud ouvrait alors tout aussi grand ses yeux – dessinant pour sa fiancée le plan de la bibliothèque de Charcot (lettre du 20 janvier 1886) – que ses oreilles – pour raconter à Martha Bernays la vie parisienne, Yvette Guilbert et Sarah Bernhardt. On l'aura compris, le choix de Jean Clair n'est

pas celui de l'information mais bien celui de l'évocation. Tout au long de ce voyage parmi ces deux cents pièces, qui vont des dessins à l'encre des ganglions spinaux et de la moelle épinière de la lamproie marine (1876) du jeune assistant à l'Institut de physiologie de Vienne, à *L'Origine du monde* (1866) de Gustave Courbet, l'exposition nous amène à travers l'Europe dans les plis d'une époque et les arcanes d'un dispositif qui s'invente.

À la reconstitution minutieuse permise par les photos qu'Edmund Engelman prit dans le bureau de Freud en 1938 avant son départ pour Londres, Jean Clair a préféré une scénographie faite de Witz. Le *Divan et fauteuil de Freud* (1984-1985) d'un autre Viennois, Hans Hollein, meubles miniatures en matériau synthétique doré, note, tout aussi discrètement que malicieusement, la précieuse modestie du dispositif analytique, à l'opposé en quelque sorte du miroir aux alouettes censé fasciner les femmes du tableau de Georges Moreau de Tours (*Les Fascinés de la Charité*, 1890). Évoquons également la « boîte » de Charles Matton qui reproduit en miniature le cabinet de Freud avec sa collection d'antiques ou la Méduse en papier mâché d'Arnold Böcklin (1897). Le geste artistique inversement proportionnel à la simplicité du matériau n'évoque-t-il pas au plus juste ce qui est en jeu dans l'interprétation analytique ?

Comme Freud l'a montré dans son analyse du souvenir-écran et comme l'écrit Philippe Comar dans un magnifique texte, le plus souvent « l'essentiel demeure hors champ <sup>4</sup> ». Ainsi, il en va du tableau comme du mot, ils sont des obstacles. Autrement dit, l'index de ce qui échappant à la représentation ne cesse de la hanter. Dès lors, chaque œuvre prend une résonance joyeusement inattendue, comme celle que l'on peut trouver dans un rêve au détour d'un côtoiement anachronique. Marcel Duchamp voisine avec Oskar Kokoschka, Egon Schiele, Le Caravage, Odilon Redon, et tant d'autres ; un petit phallus en ivoire (6 x 1 x 1,5 cm) venu tout droit du Japon *via* le Freud Museum se tient à quelques mètres de l'impressionnant et rare moulage ancien du *Moïse* de Michel-Ange de deux mètres cinquante de hauteur, etc.

Vous pourrez retrouver le catalogue de la plupart de ces œuvres dans le magnifique livre <sup>5</sup> qui accompagne cette exposition, clin d'œil élégant à la Bible bilingue (allemand, hébreu) de Philippon qui fut transmise par Jakob Freud à son fils Sigmund à l'occasion de son trente-cinquième anniversaire. Cette Bible illustrée n'est-elle pas un beau cadeau pour un « juif tout à fait sans Dieu <sup>6</sup> » ? Et le *Color Field Painting* de Mark Rothko qui nous accompagne à la sortie de l'exposition n'est-il pas une belle invitation à continuer de cultiver le champ de la psychanalyse ?

*Mots-clés : Musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Freud, Jean Clair, interprétation.*

- 
1. [↑](#) Sigmund Freud, *Du regard à l'écoute*, exposition au musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Paris, du 10 octobre 2018 au 10 février 2019.
  2. [↑](#) J. Clair, *Journal atrabilaire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006, p. 73.
  3. [↑](#) J. Clair, « Freud, l'idole et la parole », dans J. Clair (sous la direction de), *Freud, Du regard à l'écoute*, Paris, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme et Gallimard, 2018, p. 34.
  4. [↑](#) P. Comar, « La ruse des images », dans J. Clair (sous la dir. de), *Freud, Du regard à l'écoute, op. cit.*, p. 70.
  5. [↑](#) J. Clair (sous la dir. de), *Freud, Du regard à l'écoute, op. cit.*
  6. [↑](#) S. Freud, cité par P. Salmona dans la préface à *Freud, Du regard à l'écoute, op. cit.*, p. 15.

## CONNEXION

---

## Dorothee Legrand

### Responsables de la vérité \*

Nous le constatons, le lieu et moment du monde dans lequel nous vivons donne une place croissante à la parole : nous sommes invités, si ce n'est enjoins, à parler, à décrire phénoménologiquement nos « expériences en première personne » quand nous sommes malades ou heureux, à « balancer nos porcs » quand nous sommes agressées sexuellement, à affirmer un consentement où ne peut être décelée aucune trace d'hésitation ni de jeu, à dire la réalité des faits pour contrer la prolifération virale des *fake news*, etc. Dans ce contexte social, politique, la psychanalyse a une certaine responsabilité, une responsabilité certaine car, Lacan l'aura affirmé aussi clairement que possible : le psychanalyste reçoit de la parole « son instrument, son cadre, son matériel et jusqu'au bruit de fond de ses incertitudes <sup>1</sup> ». La psychanalyse n'est-elle pas le nom d'un espace où il est, où il reste, où il devient, où il redevient possible de parler et par là même d'agir contre le bâillonnement de la parole ? Mais *nous* qui parlons, nous demandons-nous assez ce que c'est que parler, comment parler, pourquoi parler ?

Le profane, dit Freud, avec une subversion dont ses lecteurs seront devenus familiers, le profane aura sans doute du mal à croire en la puissance de la parole et il nous faudra alors emprunter un long détour « afin de faire comprendre comment la science procède pour restituer au mot au moins une partie de sa force magique d'antan <sup>2</sup> ». Nous étions alors en 1890, mais aujourd'hui même, pouvons-nous entendre, comment pouvons-nous entendre qu'il ne s'agit pas de remplacer une approche magique par une approche scientifique, mais au contraire d'en passer par la science pour restituer à la parole sa puissance d'agir ?

Freud aura su différencier la science d'une idéalisation de la science, aujourd'hui notamment véhiculée par des médias trop pressés de répondre aux désirs qu'ont les hommes de posséder une vision du monde qui leur permettrait de « se sentir assuré[s] dans la vie <sup>3</sup> ». La science n'est pas, la science doit reconnaître qu'elle n'est pas, qu'elle ne peut pas être et doit ne pas être une vision du monde, c'est-à-dire, dans les termes de Freud, nous

sommes alors en 1932, la science n'est pas « une construction intellectuelle qui résout, de façon homogène, tous les problèmes de notre existence à partir d'une hypothèse qui commande le tout, où, par conséquent, aucun problème ne reste ouvert, et où tout ce à quoi nous nous intéressons trouve sa place déterminée <sup>4</sup> ». Certes – et c'est encore Freud qui parle –, la science « postule l'homogénéité de l'explication du monde, mais seulement en tant que programme dont l'accomplissement est déplacé dans l'avenir <sup>5</sup> », avenir irréductiblement inactuel, inactualité irréductible qui impose à la science de ne pas pouvoir prétendre construire « une image du monde cohérente et sans lacune <sup>6</sup> ».

Vis-à-vis de la science, la psychanalyse se spécifie de ce qu'elle n'idéalise pas mais récuse au contraire toute épistémologie dont la visée serait totalisante. La psychanalyse n'est pas une vision du monde, une vision une, unifiée, totalitaire d'un monde un, unifié ou unifiable, total ou totalisable. La psychanalyse n'est pas-tout – et j'aime faire entendre ici ce concept de Lacan, le pas-tout, comme une manière de travailler l'idée que la psychanalyse n'est pas, veut ne pas être et doit ne pas être une vision du monde.

Par opposition aux dogmatismes, Freud caractérise la science par sa « soumission à la vérité <sup>7</sup> ». On pourrait donc dire, et on aurait raison, que la science procède par constructions d'hypothèses soumises à la vérité. Et on devrait alors comprendre la science comme l'ensemble des procédures qui visent à la construction de la vérité. Mais « construction de la vérité », les deux termes de cette expression ne se contredisent-ils pas ? La science ne se soumet-elle pas humblement à la vérité d'un monde toujours plus grand qu'elle, et qui lui préexiste ? Comment alors penser qu'elle procède à la *construction* de la vérité ?

Pour commencer à le comprendre, il faut commencer par revenir au b.a.-ba de la pratique scientifique, il faut commencer par s'intéresser, non pas seulement aux résultats de la science, mais, comme les scientifiques eux-mêmes, comme les praticiens de la science, il faut s'intéresser à ces résultats pour ce qu'ils sont : des productions scientifiques. Tout scientifique travaille non pas à observer, recueillir, collecter des faits toujours déjà là, mais à produire, générer, construire des données. La pratique de la science force à le constater.

Reste toutefois que l'idéal de la science est l'adéquation de ses productions à la réalité des faits. Et tout se passe comme si la science et ses scientifiques pensaient pouvoir développer les moyens d'atteindre cette adéquation, de proche en proche, et de plus en plus. Tel est l'idéal du progrès scientifique. Cet idéal scientifique, disons cette idéalisation d'une

vérité d'adéquation est pourtant contredite par chaque geste scientifique. Pour le dire aussi simplement que possible : la vérité n'est pas un fait observable et mieux que quiconque, par sa pratique, le scientifique sait que ce qu'il observe n'est pas la matière brute de la vérité.

On commence à entendre, peut-être, la tension qui menace de déchirer la science, tension entre sa visée et sa pratique : idéalement, la science s'approche exponentiellement d'une adéquation à la réalité préexistante, alors que, techniquement, ses productions l'en éloignent irrémédiablement. Les pratiques mêmes de la science font de la vérité d'adéquation un idéal inatteignable, et face à cet idéal, toute production scientifique pèse autant qu'une production cinématographique. C'est beaucoup, mais ce n'est pas ce à quoi la science prétend. Si la science peut prétendre se soumettre à la vérité, tout en assumant ses résultats comme autant de productions, c'est donc qu'elle opère, de fait, dans un cadre qui démantèle l'idéal d'une adéquation de la vérité à une réalité qui lui préexisterait. Or, ce démantèlement est précisément ce que la psychanalyse réalise, au double sens de la réalisation : comme prise de conscience et comme construction.

« Constructions dans l'analyse » est le titre que Freud aura donné à quelques pages écrites après plus de trente-cinq années de pratique et de théorisation de la psychanalyse. Je dois au travail de Stéphane Habib et à celui d'Adèle Jacquet-Lagrèze de m'avoir rendue plus attentive à la portée conceptuelle et clinique de la notion de construction quand on l'entend comme effet de la vérité sur la réalité ainsi construite.

Dans ce texte, un savant tient un « propos aussi blessant qu'injuste au sujet de notre technique psychanalytique <sup>8</sup> » : les interprétations du psychanalyste sont invalides car invalidables, vous avez tort parce que vous pensez avoir toujours raison. À cela, Freud répond qu'une construction analytique peut être vraie, alors même que son adéquation à la réalité ne peut pas être objectivement vérifiée ; elle n'est pas pour autant une création *ex nihilo* par laquelle une autorité abusive chercherait à imposer sa propre subjectivité ; plutôt, une construction est vraie si elle a des effets.

À partir de l'irréparable absence du passé, il faut que l'analyse « *construise* ce qui a été oublié <sup>9</sup> ». En portant ses efforts sur ce qui est « encore vivant <sup>10</sup> », encore vivant et donc encore se modifiant, l'analyse construit une histoire, au double sens d'une histoire que l'on raconte au présent et d'une histoire qui raconte le passé, histoire dont l'enjeu est qu'elle « agisse <sup>11</sup> », histoire, donc, racontée au futur antérieur. Ce qui importe ici n'est pas l'histoire en tant qu'elle raconte un passé qui déterminerait un présent, comme une cause en amont déterminerait un effet en aval, selon

un ordonnancement chronologique linéaire. Plutôt, ce qui importe est l'histoire en tant qu'effet en amont d'une construction en aval.

Freud l'écrit à Fliess le 6 décembre 1896 : « Les matériaux présents sous forme de traces mnésiques subissent de temps en temps, en fonction de nouvelles conditions, une *réorganisation*, une *réinscription* <sup>12</sup>. » Ce qui importe donc, pour le dire maintenant avec Lacan, ce qui importe est « ce qui se réalise dans mon histoire » : ce n'est pas « le passé défini de ce qui fut puisqu'il n'est plus, ni même le parfait de ce qui a été dans ce que je suis, mais le futur antérieur de ce que j'aurai été pour ce que je suis en train de devenir <sup>13</sup> ».

Dans ce cadre, une histoire est « erronée <sup>14</sup> », une construction est « inexacte <sup>15</sup> » quand elle est inopérante : « Si la construction est fausse, [dit Freud], rien n'est changé chez le patient, mais si elle est juste ou si elle représente un pas vers la vérité, il y réagit par une aggravation évidente de ses symptômes et de son état général [...] Ce n'est qu'en continuant l'analyse que nous pouvons décider si nos constructions sont exactes ou inutilisables <sup>16</sup>. » Entendons ce couple de termes : à la vérité d'une construction, Freud oppose sa stérilité. Ce qui ne change rien est faux, ce qui est opérant est vrai, le vrai est vrai en ceci qu'il n'est pas sans effet sur la réalité.

Mais avec une telle conception de la vérité, ne tombe-t-on pas dans un pragmatisme relativiste sans bornes ? Ne risque-t-on pas d'y perdre la notion même de vérité ? Par exemple, cette notion de vérité nous permettrait-elle de dire que je suis psychotique *pour de vrai* puisque la prise de neuroleptiques a un effet sur moi ? La vérité d'une psychose ne pourrait-elle pas être vérifiée après coup grâce à l'efficacité des neuroleptiques ? Et finalement, ne pourrait-on pas suspendre la question de la vérité, et lui préférer celle d'efficacité ? On s'intéresserait alors à l'effet des neuroleptiques et la vérité serait ici inopérante. Sans négliger le fait que, peut-être, prendre des neuroleptiques en dehors de toute dissertation sur la vérité pourrait calmer mes délires, il faut comprendre que la psychanalyse me permet, en plus, de construire « ce que j'aurai été pour ce que je suis en train de devenir », pour le dire encore une fois avec les mots de Lacan. Dans ce cadre, ni l'histoire de mes états délirants, ni l'efficacité ou l'inefficacité des neuroleptiques ne servent à l'interprétation de ce que j'ai été comme vérité d'un passé qui pèserait comme une fatalité en déterminant causalement ce que je suis en train de devenir. Plutôt, il s'agit de réaliser ce que je suis en train de devenir comme vérité de ce que j'aurai été.

La construction analytique doit donc être comprise comme effet de vérité, au double sens du génitif : la vérité est un effet et la vérité a un

effet. La vérité est l'effet d'une construction qui ne présuppose pas son adéquation à une réalité préexistante, mais qui a pour effet de devenir réalité. La psychanalyse est donc un réalisme, au sens où la construction analytique ne se soutient que par son effet *dans la réalité* – réalité la plus concrète et la plus vitale des troubles sur lesquels l'analyse ne pourra avoir un effet que par une mobilisation de la réalité.

Qui plus est, la psychanalyse n'est pas un idéalisme, car la construction de la vérité, loin d'être constitution par une toute-puissance transcendante, est soumise au réel. La construction de la vérité n'est pas l'exercice d'une inépuisable puissance d'absorption du monde dans une vision panoptique. Au contraire, elle se soumet au réel comme à ce qui lui est impossible, irréductiblement. C'est ce qu'aura enseigné Lacan : le principe directeur de la pensée – qu'elle soit psychanalytique, philosophique, scientifique – n'est pas, ne peut pas être, ne doit pas vouloir être la totale réduction de l'inconnu au connu, mais la reconnaissance que l'impossible est impossible. L'impossible, le réel résiste irréductiblement et cette résistance est justement cela même qui permet à la vérité de ne pas être une vue de l'esprit mais de se soutenir dans la réalité.

Si le chercheur de vérité travaille à la possibilité d'une construction qui se soutient comme vérité, spécifiquement, la construction analytique de la vérité est le fruit du travail d'un analysant avec un analyste. Chacun de nous est une singularité irréductible. Cela signifie que notre singularité est irréductiblement singularité plurielle – Jean-Luc Nancy aura fait de cet oxymore un concept philosophique indispensable<sup>17</sup>. Sans pouvoir en dire plus ici, retenons que, dans le cadre analytique, la construction de la vérité est l'œuvre de sujets singulièrement pluriels. Toutefois, elle n'est pas plus une construction intersubjective qu'une construction subjective. La vérité n'est ni l'accord d'un sujet avec lui-même, ni l'accord de plusieurs sujets entre eux, ni même l'accord de tous les sujets entre eux : la vérité est ainsi nommée parce qu'elle est et a un effet *sur la réalité*. Et, en particulier, la vérité est et a un effet sur la réalité de la construction singulièrement plurielle d'un sujet, construction du sujet au double sens du génitif encore une fois : le sujet réalise une construction qui réalise un sujet qui réalise une construction qui réalise un sujet, etc.

Ce *mouvement* de subjectivation, Emmanuel Levinas aura pu le saisir en une seule phrase : « Par la mémoire, je me fonde après coup, rétroactivement : j'assume aujourd'hui ce qui, dans le passé absolu de l'origine, n'avait pas de sujet pour être reçu et qui, dès lors, pesait comme une fatalité<sup>18</sup>. » Par la mémoire, donc, par la « produ[ction] de nouveaux souvenirs<sup>19</sup> », par

la construction au présent de l'histoire de votre passé raconté au passé, il ne s'agit pas de marcher à reculons sur vos propres traces, il ne s'agit pas de vérifier comment vous êtes devenu ce sujet. Il s'agit pour vous de devenir ce sujet, sujet non pas déterminé par votre passé mais responsable de votre histoire, histoire par laquelle vous êtes en train de devenir ce sujet que vous n'êtes donc jamais définitivement devenu.

On l'entend, je l'espère, cette conception de la vérité impose une responsabilité : la vérité, il s'agit de s'atteler encore et encore à la construire et à la reconstruire parce que la vérité est cela même qui change quelque chose à la réalité. Emprunter quelques phrases à Jean-Luc Nancy me permettra de mieux le dire – il ne parle ici ni de psychanalyse ni de science et nous fera peut-être d'autant mieux entendre les enjeux fondamentaux auxquels est confronté le chercheur de vérité, qu'il soit scientifique ou psychanalyste : « Une responsabilité [est] tendanciellement confondue avec l'existence même, [...] rien ne peut [lui] être soustrait[e] dès lors que rien, aucune autorité, aucune puissance, aucun index de sens et de non-sens, n'est en charge d'un destin [qui pèserait comme une fatalité...] [...] penser, [être responsable de penser] [...] ce n'est pas dégager des significations latentes, c'est assumer l'ouverture vers du sens possible, non donné, [non] promis, [non] garanti comme à venir [...] Ce dont nous sommes absolument responsables, c'est le sens (le sens ou la vérité, ici je me contenterai de les assimiler) [...] la pensée [est] la *praxis* responsable [de la vérité] [...] Nous un par un, [deux à deux] [...] nous tous ensemble [...], [nous singularités plurielles, nous chercheurs de vérité, scientifiques, psychanalystes, philosophes, romanciers, cinéastes, peintres, danseurs, cultivateurs, nous sommes] responsable[s] de ce qui n'est pas donné <sup>20</sup> » : nous sommes responsables de la vérité, réalité « encore vivante », toujours à recommencer, donc.

Dans le contexte qui est le nôtre ici, aujourd'hui, écrire et lire ces mots nous en rend responsables car ces mots nous disent que *nous* sommes responsables de ce que nous construisons ou participons à construire, et des effets de vérité que ces constructions ont sur la réalité. Telle est l'exigence éthique qui se dégage de cette conception de la vérité. Je voudrais donc *vous* poser une question : pensez-vous qu'il soit possible, comment serait-il possible que nous ne reculions pas devant cette responsabilité mais en faisons au contraire le principe directeur de nos pratiques, de nos élaborations théoriques et de nos rencontres ?

*Mots-clés : construction, science, psychanalyse, réel.*

---

\*  Intervention faite aux journées scientifiques « Pour une éthique du décloisonnement entre psychanalyse, psychiatrie et neurosciences », à Paris le 29 septembre 2018.

1.  J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient, ou la raison depuis Freud » (1957), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 494.
2.  S. Freud, « Traitement psychique (traitement d'âme) » (1890), dans *Résultats, idées, problèmes I, 1890-1920*, Paris, PUF, 1991, p. 2.
3.  S. Freud, « Sur une *Weltanschauung*, XXXV<sup>e</sup> conférence » (1932), dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Folio Essais, 1984, p. 211.
4.  *Ibid.*
5.  *Ibid.*, p. 212.
6.  *Ibid.*, p. 214.
7.  *Ibid.*, p. 243.
8.  S. Freud, « Constructions dans l'analyse » (1937), dans *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*, Paris, PUF, 1998, p. 269.
9.  *Ibid.*, p. 271.
10.  *Ibid.*
11.  *Ibid.*, p. 273.
12.  S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse, Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)*, publiés par Marie Bonaparte, Anna Freud, Ernst Kris, Paris, PUF, 1956, p. 153.
13.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (1953) », dans *Écrits, op. cit.*, p. 300.
14.  S. Freud, « Constructions dans l'analyse », art. cit., p. 274.
15.  *Ibid.*, p. 273.
16.  *Ibid.*, p. 277.
17.  J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
18.  E. Levinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 49.
19.  S. Freud, « Constructions dans l'analyse », art. cit., p. 274.
20.  J.-L. Nancy, « Répondre de l'existence », dans T. Ferenczi (sous la dir. de), *De quoi sommes-nous responsables ?* Paris, Le Monde éditions, 1997. Ceci n'est pas une citation exacte des phrases écrites par Nancy, elles se sont un peu mélangées les unes aux autres, et quelques fragments intrus sont venus s'intercaler.

---

# 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)