

# sommaire du n° 135, octobre 2019

■ Billet de la rédaction	3
■ Clinique borroméenne sur les bords du lac Majeur	
Bernard Nominé, Une possible correction de la faute du nœud	7
Marc Strauss, La folle embrouille du névrosé	11
Michel Bousseyroux, Joyce, borroméen sans le père Tout un poème	16
■ Séminaire EPFCL à Paris « Transferts »	
<i>Les transferts après, l'embarras du collectif</i>	
Stéphanie Gilet-Le Bon, Le transfert-après, l'embarras du collectif	25
Colette Soler, Le transfert après	30
Marc Strauss, Le prix du collectif	37
<i>Les transferts après, écrire ce que l'on ne sait pas</i>	
Dominique Marin, Écrire ce qui ne se peut	41
Albert Nguyen, Irrévocable et insu	46
Frédéric Pellion, Le transfert d'avant, et l'analyste d'après	50
■ Entrée des artistes	
Françoise Lespinasse, L'homme qui pleure	58
■ Séminaire Champ lacanien à Paris « Les ségrégations »	
Nadine Cordova, De l'intrusion au(x) troupeau(x)	62
Christophe Charles, Ségrégation choisie ou le choix de la fraternité ?	66
Nathalie Dollez, Un choix imposé ?	70
■ 1 <sup>re</sup> Convention européenne de l'IF-EPFCL 12-14 juillet 2019, Paris « Le dire des exils »	
Gérard Fauconnet, De Freiberg à Londres : les exils de Freud	77
Camilo Gomez, L'exil de monsieur T.	83
Marie Selin, D'une langue à l'autre : l'analyste comme passeur ?	89

Directeur de la publication

**Radu Turcanu**

Responsable de la rédaction

**Claire Duguet**

Comité éditorial

**Anne-France Chatiliez-Porge**

**Dominique-Alice Decelle**

**Éphémia Fatouros**

**Camilo Gomez**

**Sybille Guilhem**

**Laure Hermand-Schebat**

**Cristel 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

### Dans l'air du temps

Nous y voilà. Ce nouveau numéro d'un *Mensuel* qui depuis janvier est concocté avec entrain par notre collègue Claire Duguet et son équipe prépare la rentrée 2019. Je ne vais pas *spoiler* le *Mensuel* 135, juste préciser qu'il contient des textes présentés aux séminaires de l'année dernière « Les transferts » et « Ségrégations », à la Convention européenne de juillet (« Le dire des exils »), ou au bord du lac Majeur cet été à partir de la clinique borroméenne. On y retrouve aussi une contribution pour la rubrique « Entrée des artistes ».

Je voudrais plutôt vous proposer une introduction à la réflexion, qui ne fait que commencer dans notre École (au Conseil d'orientation et au Conseil de direction), sur la nécessité d'inventer de « nouvelles formules » : d'enseignement, de publication, d'intervention aux colloques, etc. Bref, la nécessité d'un coup de neuf audacieux et inspiré qui tienne compte de ce qui marche et de ce qui manque, des points forts et des inerties. Cette réflexion est « long overdue », comme diraient nos amis anglais.

« Le monde n'est plus ce qu'il était », d'accord. Les directeurs – des ministères, des grandes compagnies industrielles, des sociétés de production cinématographique, mais pas seulement – ne sont plus à l'abri de l'œil scrutateur de l'autre. L'ère de l'exception presque intouchable et indéboulonnable est révolue. Pourtant, l'enjeu n'est pas de se substituer à une exception, ce qui ne ferait que la ressusciter dans sa carapace, mais de la décompléter à partir d'une faille qui se démontre et se transmet. Ce qui mérite d'être mis en avant ici, c'est que ce bouleversement de l'exception est nourri de plus en plus par une expression appuyée et indignée, qui déplace et réduit le tout-phallique et qui se décline au féminin : expression politique, artistique, sociétale qui rend souvent l'exception superflue.

Il y a un nouveau souffle dans l'air du temps, ou au moins un effet d'annonce de celui-ci. Cela peut se lire, entre autres, avec l'argument générationnel, important mais trompeur <sup>1</sup>. On connaît la chanson : les anciens et/contre les jeunes, les abonnés d'office et/contre les (relativement)

nouveaux arrivants, etc. Qui n'a pas entendu parler de la « génération silencieuse » d'avant la Seconde Guerre mondiale, suivie de celle des *baby-boomers* ? Plus récemment sont arrivées la génération X, la génération Y (les *millenniums*) ou la contemporaine génération Z. Et cela ne va pas s'arrêter là : est annoncée déjà la future génération alpha – et après, la génération bêta, sans doute.

Les lettres de l'alphabet choisies pour désigner ces générations seront éventuellement suivies de chiffres, d'algorithmes, etc., une fois l'alphabet ou les alphabets épuisés. Pour l'instant, elles restent le signe d'un ancrage explicite et transgénérationnel dans le langage ; un langage où la notation et la référence sont séparées par une barre et qui nous laisse ainsi devant un hiéroglyphe à décrypter, à interpréter. Comment ne pas reconnaître ici l'héritage du jeu de l'équivoque ainsi que son reste qui sont l'alpha et l'oméga de la psychanalyse.

Se pose pour nous, qui interprétons les discours de l'époque et leur glissement les uns dans les autres, une question brûlante qui n'est pas simplement générationnelle. La réponse à cette question se trouve dans la cure analytique et dans l'interprétation qui y est à l'œuvre, où le rapport à la réalité, déjà un rapport langagier, est arraché à la fascination quasi religieuse pour le sens se soutenant précisément de l'exception.

Donc : (de) quoi traiter aujourd'hui avec la psychanalyse ? Cette question nous sort du statistique et du chronologique purs. Elle vise un discours et une pratique, après avoir été une expérience, qui touchent au vif celles et ceux qui s'y aventurent. Ce qui compte finalement « avec la psychanalyse », c'est ce qui en résulte, qui s'exprime et se transmet : « en raison », comme témoignage et à travers des élaborations. Cette question sera toujours dans l'air du temps tant que les lettres vont continuer à s'entrelacer, à se combiner et à garder entre elles ce tranchant hiéroglyphique et pas-tout phallique, pas-tout rangé ou syndromisé.

Malgré ce virage *epochal*, le fantasme lié à la recherche du sens, qu'il ne faut jamais sous-estimer, reprend ses droits à une vitesse étonnante. On le voit dans l'apologie des sens forts, pas très éloignés d'une forme de dictature du sens véhiculée par certains de nos contemporains « allumés », toutes générations confondues. Chassée par la porte, l'exception se hisse par la fenêtre, celle du fantasme bien sûr. Sa prétendue subversion à l'intérieur du registre tout-phallique, dont l'argument générationnel fait partie, ne réussit qu'à renforcer ce registre.

Ce coup de boomerang du sens ne peut pourtant pas empêcher les moments de « mutation » et de régénération des discours. Lorsqu'il vire

résolument au féminin, tout discours pulvérise et démultiplie l'exception, la trouant dans son état de grâce même. Cela se dessine *en-corps* à partir des lettres, de l'alphabet, et accompagne de sa fraîcheur virulente, voire violente, la fameuse révolution numérique. Celle-là même censée également diluer l'exception, alors qu'en fait elle ne réussit le plus souvent qu'à l'étoffer.

La touche poignante de la révolution freudienne n'est pas loin de tout cela. N'oublions pas que l'ère qui est la nôtre est à la fois celle du discrédit accru de l'exception, mais aussi celle de sa renaissance de ses cendres. Ère des jouissances contrariées et de moins en moins limitées, qui n'aurait pas pu se dérouler telle quelle sans Freud et Lacan, raison pour laquelle d'ailleurs la psychanalyse reste dans l'air du temps.


Les psychanalystes, de toutes les générations, ont chacun(e) son style, pas du tout négligeable. Car ce style comprend aussi l'existence d'avant le devenir analysant(e), c'est-à-dire le rapport singulier de chacun(e) à un savoir « ancien », à la fois brutalisé et éclairé par sa propre analyse. Ravivé. Il s'agit donc de continuer à *régénérer* cette raison d'exister de notre expérience et de notre pratique, tout en la faisant résonner aux bruits et à la fureur de l'époque.

Bonne rentrée à toutes et à tous !

Paris, 5 septembre 2019

Radu Turcanu

---

1.  Le thème de la prochaine convention européenne de 2021 à Rome est précisément « Ce qui passe entre générations ».

# CLINIQUE BORROMÉENNE SUR LES BORDS DU LAC MAJEUR

---

## Bernard Nominé

### Une possible correction de la faute du nœud \*

Cette année, nous avons consacré notre séminaire à Pau à l'écriture du symptôme <sup>1</sup>. Si l'on se réfère à ce que nous propose Lacan dans *R.S.I.*, comme dans *Le Sinthome*, on devrait restreindre l'écriture du symptôme à la situation dans laquelle c'est le doublement du rond du symbolique qui assure le nouage entre les trois consistances à priori dénouées. Mais nous observons dans la clinique de ces sujets qui ont tout pour être psychotiques et qui ne perdent pas trop les pédales, que certains ont su trouver une façon d'écrire le nœud bien que ce ne soit pas une écriture symptomatique au vrai sens du terme.

Il me semble que c'est ce que nous suggère l'écriture du poète australien Les Murray, repéré par Daniel Tammet comme partageant avec lui un rapport autistique au langage. En fait, rien n'est moins sûr. Murray témoigne surtout du *black dog* qui le submerge par moments, c'est-à-dire de sa mélancolie <sup>2</sup>. Il dit lui-même que la poésie lui permet d'enlacer *l'esprit rêveur*, *l'intellect* et *le corps physique*. *L'esprit rêveur* est une façon de nommer l'imaginaire, *l'intellect*, c'est le symbolique et *le corps physique* se réfère au réel. Grâce à ce nœud, il se construit ce qu'il appelle *un corps perpétuel de poésie* <sup>3</sup>.

Essayons de voir comment. Tout d'abord, il faut remarquer que si Murray a besoin de faire ce travail sur la langue, c'est que cela lui est absolument nécessaire, parce que les trois registres ne sont pas naturellement enlacés chez lui. Lors du déclenchement de son grand malaise, c'est le souvenir d'une injure qu'une ancienne camarade de classe lui rappelle qui fait voler en éclats le corps de poésie qu'il s'était construit. Ce n'est donc pas d'emblée une thématique mélancolique qui domine, mais une symptomatologie de dépersonnalisation qui témoigne du fait que le nœud ne tient plus.

On est frappé par l'impact d'une parole sur le vécu corporel de Murray. C'est ce qui me conduit à penser que le symbolique est en relation directe, sans médiation, sur l'imaginaire du corps. On lui a rappelé cette injure qu'il a longtemps supportée, « donut », et le voilà réduit à n'être plus rien.

Il faut remarquer que l'impact de cette injure est d'autant plus décisif que Murray est en train de se livrer à un exercice qui le sort de son malaise existentiel : la lecture publique de ses poèmes. C'est là que l'on mesure que le nœud borroméen implique le dire et donc le temps. La répétition de ce sobriquet dans son enfance était certainement pénible, mais l'effet dévastateur survient au moment où Murray essaye de se faire représenter sur la scène du monde par son dire poétique. C'est parce qu'il vient y objecter, là, dans ce moment précis, que le misérable « donut » ruine la construction du corps de poésie. Les sensations corporelles que Murray décrit alors témoignent du fait que son corps part en miettes.

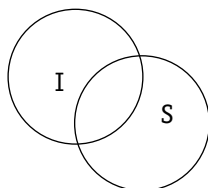
C'est secondairement qu'apparaît la mélancolie, qui dénote d'un surmoi féroce, d'un ordre symbolique implacable qui commande au corps de se réduire à un idéal, c'est-à-dire à un corps mort. Là encore, sans médiation.

Ce qui met le corps à l'abri de ce dictat symbolique féroce de l'idéal du moi, c'est le réel du corps, qui a ses propres exigences, ses propres limites, qui sont celles de la jouissance de la vie. Le réel s'interpose naturellement entre imaginaire et symbolique. C'est ce qui ne marche pas pour Murray.

Ce qui rend le nœud possible, c'est le travail poétique qui consiste à faire entendre le réel de la langue. Curieusement, c'est avec le réel de la langue que Murray fait taire les aboiements du *black dog* qui pousse à la mélancolie.

En fait, ce n'est pas si curieux que cela. Le surmoi féroce est une instance symbolique mais qui réclame que toute la jouissance du vivant lui soit soumise. Le surmoi nie férocelement la part de réel qui lui échappe. Théoriquement, du fait de la structure, la voix, comme objet *a*, est un réel qui troue cette instance symbolique. L'Autre ne peut pas en répondre. C'est ce que Lacan fait figurer dans la chaîne borroméenne à trois par le fait que la consistance du symbolique est assurée par ce qui lui *ek-siste*, c'est-à-dire la jouissance de l'Autre barré, ce qu'il appelle aussi le vrai trou, le fait qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

Que se passe-t-il si le réel ne vient pas s'interposer entre le symbolique et l'imaginaire ? La chaîne à trois se réduit à une chaîne à deux entre imaginaire et symbolique.



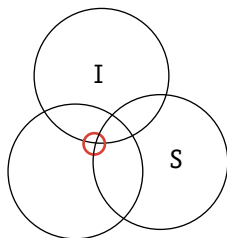


Le corps est soumis au dictat de ce symbolique exorbitant qui aurait incorporé tout le réel et qui prétend en répondre.

Il me semble que cette configuration rend bien compte de ce qui se passe dans la mélancolie : le corps y est soumis à l'impératif surmoïque qui lui commande d'être idéal, c'est-à-dire, à la limite, un corps mortifié, un corps qui n'a pas droit à la jouissance de la vie. C'est ce que j'ai pu repérer dans certains cas d'anorexie grave où la jeune fille se fait payer tout plaisir pris par des privations extrêmes qui ont valeur de châtement. Le réel de la vie ne réussit plus à mettre des limites à la prétention symbolique, c'est ce qui se traduit par la perte de la sensation de faim tout comme par la perte de la sensation de satiété. Quant à la réduction du réel au symbolique, cela se traduit par le fait que ces sujets n'acceptent de manger que ce qu'ils peuvent comptabiliser en termes signifiants de poids et de calories.

Cet enlacement de l'imaginaire et du symbolique a également pour effet de nier la mort comme principe essentiel de limite de la vie. C'est sans doute ce qui encourage le mélancolique à passer à l'acte de façon assurée puisqu'il est désarrimé de ce réel qui pourrait le retenir. On n'a pas l'idée que Murray ait fait quelque tentative de ce style-là. Son écriture poétique, en lui assurant une reconnaissance sociale, l'en aura sans doute préservé.


Tout le travail poétique de Murray consiste, si je comprends bien, à extraire de ce symbolique une part de réel, à faire ex-sister la voix, donc, et à la faire résonner dans le vide de l'Autre. D'où l'importance de la lecture publique de ses poèmes.






Ce travail sur l'œuvre de Murray pourrait être l'occasion d'essayer de caractériser la nature et la fonction de la voix dans la poésie. L'art de la poésie consiste à faire entendre autre chose dans ce qui se dit ; à faire entendre la musique des mots plus que leur sens, à faire surgir des paradoxes, des énigmes là où on ne les imaginerait pas. Il me semble que c'est une façon de se servir du réel de la langue pour nouer de façon inédite

l'imaginaire au symbolique. C'est en cela que la poésie peut nous intéresser, parce qu'elle participe du même processus que le mot d'esprit et l'interprétation analytique.

---

\* Intervention au 3<sup>e</sup> colloque de Baveno (Italie), « "Le nœud, faut l'faire" : un impératif lacanien ? », à Baveno les 8 et 9 juin 2019. Les exposés sont consultables sur la page : <https://drive.google.com/drive/folders/OB1SizFsIH9LgcVFkaC1qNEkxYU0>

Ce texte reprend en partie le travail présenté à Baveno, qui comportait une analyse de cas dont je ne souhaite pas la publication.

1.  Voir B. Nominé, « Se satisfaire du bien dire », *Mensuel*, n° 121, Paris, EPFCL, février 2018.
2.  Les Murray, *Killing the Black Dog, A Memoir of Depression* (2009).
3.  Cette expression a été repérée par notre collègue palois Pascal Padovani lors de l'exposé de son travail à notre séminaire. Il l'a tirée d'un entretien accordé au journaliste Bob Ellis : *Bastards from the Bush, A Journey with Bob Ellis and Les Murray*, DVD.

## Marc Strauss

### La folle embrouille du névrosé \*

Avec les nœuds, ce qui est sûr, c'est qu'on fait des ronds ; reste à savoir si nous tournons en rond. Lacan a ironisé sur les lecteurs de Joyce qui cherchaient un point de vue unique qui aurait ordonné son écriture et en aurait simplifié la lecture. Mais il s'est débrouillé pour que certains, dont nous, fassent de même. Me voilà donc embrouillé des nœuds et toujours à la limite de me brouiller avec Lacan. Peut-être qu'il faudra aussi deux ou trois siècles, si la planète survit, pour qu'on arrête de se casser la tête sur ce dernier Lacan ; je fais néanmoins la supposition, peut-être folle, qu'à force de m'y casser la tête ils finiront bien par coincer quelque chose et éclairer ce qui intéresse tout le monde, et nous en particulier comme psychanalystes. Éclairer quelque chose de très précis, qui n'est pas le sens de la vie, mais le sens du symptôme. Donc de ce qui inévitablement rate quand les ronds s'emploient à boucler leur ronde, leur mouvement.

*Le Sinthome*, c'est le séminaire sur le ratage inaugural du nœud. Un ratage qui prend la place occupée précédemment dans l'élaboration lacanienne par l'impasse. Ce point de départ m'a inspiré une sorte de rêverie : comme l'hystérique pour Freud est définie par ses liens avec les autres, pourquoi ne pas considérer notre vie quotidienne, symptôme compris, comme des liens que nous tissons en permanence avec les autres, par des nœuds à trois brins, qui ne cessent de chercher à se fixer, qui n'y arrivent jamais qu'à moitié et qui donc ne cessent de se rater, pour continuer à se chercher. Le destin du parlêtre, loin de dessiner les rayons d'une ruche, commence par un ratage, et ensuite on ne fait plus que ça. Et forcément, ça rate dans la vie amoureuse ; ne nous racontons pas d'histoires là-dessus, elle ne sera jamais celle dont on a rêvé, où les corps suffisaient à tout se dire.

#### L'au-delà du père chez Lacan, le signifiant

Partir du ratage inaugural suppose de distinguer la jouissance phallique de la fonction du père. C'est une opération qui est en route depuis *Encore*, depuis que le signifiant est aussi jouissance. Elle mène Lacan à

situer la jouissance phallique du côté du signifiant, sans rapport avec le père, qui en est un aménagement secondaire, même si significatif. C'est le signifiant en tant que tel qui se saisit du corps, et le secoue tout entier, au-delà de ce qui peut s'en imaginer. Cette saisie ne s'ordonne sûrement pas d'un coup, il faut bien que les secousses insistent et se répètent pour que la trace de leur inscription fasse signe, et qu'un nom regroupe ces signes dans un sac, en fasse un ensemble. C'est ce que nous explique Freud, avec le fantasme *On bat un enfant*. Il s'efforce de faire sa place à un père qui du point de vue de la conservation de l'espèce ne présente aucune nécessité. Lacan nous permet de lire le fantasme de Freud comme celui... de Freud lui-même, celui d'une jouissance commandée par le père. En revanche, Lacan prend le « on » du fantasme au pied de la lettre, la jouissance est un effet du signifiant, elle est sans père.

Le nom qui émerge des coups de la jouissance fait le bonheur du sujet quand il le saisit, mais à peine l'a-t-il saisi qu'il l'a déjà perdu de nouveau, la jouissance s'est déplacée, comme la fuite d'eau dans les films burlesques. L'Un toujours échappe, ex-siste... Toujours un nouveau coup se manifeste par le ratage du nœud, dans la surprise, et fait ex-sister un Un qu'il faut nommer en urgence. Rien en effet n'est plus urgent que de nommer l'impensable, celui qui est né de la faute d'un père supposé venir à bout de l'horreur de la faute dans la création elle-même.

### Psychose et névrose

Cette urgence à nommer, Michel Bousseyroux l'exprime autrement dans le seizième et dernier chapitre, « Penser l'analyse au-delà de l'Œdipe », de son livre *Penser la psychanalyse avec Lacan*<sup>1</sup>, où il distingue « le dire de l'analyse » chez le névrosé et chez le psychotique. Chez le névrosé, « sa fonction est de témoigner du réel de la jouissance que l'Œdipe comme symptôme noue. » Il distingue ce dire névrotique de la fonction restauratrice, créatrice du dire d'un Joyce forclos de nom du père.

Mais porter la charge du témoignage du réel de la jouissance, ou porter la charge de ne construire sur rien un Autre vivable, est-ce si différent, en termes de poids ? Certes, l'un court seul tous les risques, alors que l'autre n'en court qu'un, mais c'est celui qui les résume tous, d'être sa mise inaugurale, le père bien sûr.

Il est vrai que la répétition assure le névrosé de la fiabilité des impressions qui ont fait trace. Mais la sécurité n'est pas donnée d'avance, à chacun des coups de la faille paternelle, l'assurance s'écroule et il faut le temps de trouver à nouer l'événement de jouissance avec les traces précédentes. À

chaque fois, le névrosé passe par une étape de risque absolu, celui de voir s'évanouir, voler en éclats, le roc qui jusqu'alors lui servait de boussole dans son désert de jouissance et ses quelques sources. Pour retrouver ce roc une fois la poussière retombée, chacun dispose de son savoir-faire, qui peut s'affermir d'épreuve en épreuve.

Certainement, le sujet psychotique est un explorateur contraint et forcé, là où le névrosé a peur de se perdre et se réfugie là où le risque lui paraît le mieux contrôlé. Mais ça rate toujours, le risque s'insinue et se matérialise là où l'identification ne l'attendait pas, là où... le corps de l'autre lui fait de l'effet. C'est pourquoi il a besoin du corps de l'autre pour corriger cet effet, le restituer à la norme paternelle.

Quelle que soit la réponse à la question du poids de la charge, nous avons peut-être là une distinction à opérer entre la névrose et la psychose. Dans la névrose, le corps de l'autre sert à quelque chose. Cette fonction du corps de l'autre est à mettre en regard de ce que dit Lacan de Nora, qu'elle ne lui sert à rien. Propos à première vue paradoxal puisque Joyce détaille dans ses lettres ce qu'il en fait pour ses propres délices. Reste que, dans cette description, il est frappant que la jouissance du corps de Nora n'intervienne pour rien, n'ait pas voix au chapitre. Pour le névrosé en revanche, impossible de faire lien seul, il faut l'un qui dit et l'autre qui éprouve ; la jouissance du corps de l'autre a son importance, même si elle n'est pas le signe de l'amour. Un corps partenaire est ainsi nécessairement impliqué dans la tentative de nouage névrotique. Où le placer dans la représentation du nœud ? Peut-être dans la lunule entre l'imaginaire et le réel, en  $J(A)$ , là où le réel de la jouissance prend corps mais ex-siste au sujet du signifiant, qui n'en connaît que les effets, des effets de nouage du symbolique avec le réel du corps.

Joyce nous montre ce qu'il se passe quand la fonction d'incarner la jouissance n'est pas assurée par un autre corps mais par le corps des mots, qu'il plie à sa guise et par lesquels il s'attache ses partenaires lecteurs.

Ainsi, le corps du psychanalyste, avec sa jouissance en réserve, ne lui aurait pas plus servi que celui de Nora avec sa jouissance manifeste. Cela fait dire à Lacan que Joyce arrive tout seul là où mène une psychanalyse, à situer la jouissance à sa place, dans la matérialité du signifiant. Joyce montre qu'on peut se passer du corps de l'autre, au prix de quelques contorsions au lit et ailleurs, mais sans renoncer pour autant à l'*ex-sistence* de l'épiphanie, à la jouissance qu'elle loge.

Remarquons en passant que, comparées à celles de Joyce et de quelques rares artistes, les créations sinthomatiques sont le plus souvent d'une

grande conformité au discours courant. Cela n'empêche pas le poids de la division d'être le même pour tous : parlêtres, le signifiant maître nous divise entre vérité et savoir.

J'aimerais donc interroger les conséquences de la théorie des nœuds dans la névrose à partir des correspondances entre l'inconscient réel, ou plutôt le signifiant maître, et l'épiphanie joycienne. Autrement dit, la question que les nœuds nous permettent de reprendre est celle de la folie du névrosé.

Dans la sienne, Joyce, Michel Bousseyroux le souligne, va abandonner ses épiphanies circonscrites dans le temps pour son travail sur la langue, dont il se fera maître. N'est-ce pas ériger son écriture même à une épiphanie continue ? Son texte entier est de sa création, et fait son nom. Une performance qui mérite bien un : « Il faut le faire ! »

Mais dans le nœud névrotique, même s'il n'y a pas d'enlacement, il y a des points de coinçage tout aussi robustes et fixes. Ce sont ces signifiants maîtres, les S1. Examinons donc l'hypothèse qui fait de ces S1 les équivalents des épiphanies, des traces d'événements fondateurs, où le mot et la chose jouissante se sont rencontrés pour faire résonner le corps. Certes, le névrosé n'a pas besoin de s'en faire un nom, mais il lui faut les inscrire dans le cadre du nom qu'il ne peut que choisir, puisqu'il lui est imposé.

Les signifiants maîtres divisent les parlêtres par leur fonction double – une duplicité qui fait leur équivocité, que l'interprétation met au jour. D'une part, ils sont dans leur multiplicité chacun la trace d'une jouissance singulière, S1 tout seul ; de l'autre, ils inscrivent cette jouissance, mais comme perdue, dans la chaîne de représentations, *via* un forçage imaginaire assuré par l'un paternel, S1-S2. Au regard de la chaîne, la singularité du S1 apparaît comme défaut du père, sa jouissance de vivant trahit toujours le mort idéal qu'il aurait dû se contenter d'être.

L'équivocité du signifiant maître se représente dans les faits comme une croisée des chemins, entre le pire et l'autre. Le pire, c'est ce qui amène à tout perdre, et chacun a de cela sa conception. Il y a des exemples qui parlent à tous, par exemple « collaborateur » ou « résistant » dans la langue française. Il impose une question que chacun se pose encore – combien de temps est une autre histoire : qu'aurais-je fait ? Aujourd'hui, le service du pire semble se déplacer vers l'écologie, le pollueur étant en passe dans le discours courant de prendre la place de l'ennemi du genre humain.

Il y a d'autres signifiants qui dans leur opposition portent une différence irréductible qui impose de maintenir l'exclusion de l'un des deux, par exemple homme-femme, ou vivant-mort. Chacun les a rencontrés dans une

situation particulière où l'imaginaire de la solution paternelle a fait défaut et fait trou dans son monde.

Autrement dit, l'imaginaire fait défaut au signifiant maître. Quelle est alors la différence avec le nœud de Joyce où, on le sait, l'imaginaire fout le camp alors que réel et inconscient s'enlacent ? Si le nœud rate toujours, si avec notre ego nous ne pouvons que rater ce que Joyce a réussi avec le sien, notre ratage ne peut-il prendre la forme du nœud de Joyce, avant de se rétablir, dans un autre ratage ? Et plus loin, ne peut-on penser un mouvement infini où la faute du nœud se déplace, laissant libre à chaque fois l'un des trois, et pas seulement l'imaginaire ? Que serait dans la névrose le nœud où le symbolique échappe, ou bien le réel, ou l'un des trois de façon plus ou moins aléatoire ? Trop tôt et trop complexe encore. En attendant, les signifiants maîtres au croisement du réel et du symbolique ne sont-ils pas les points de folie de chacun, qui mènent le sujet dans ses répétitions toujours neuves et toujours aussi infernales ?

Une question clinique resterait à étudier, le passage de la faute d'une génération à l'autre. Il semble que chacune s'emploie à mettre de l'ordre dans la folie de la précédente, en quoi elle ne fait que la déplacer pour la suivante, qui à son tour, etc.

En attendant et pour conclure, relevons que l'analyse, l'interprétation équivoque dans le cadre du transfert, révèle l'ambiguïté du signifiant maître qui commande au sujet. Elle permet une vue autre sur le sens horrible qui le retenait prisonnier. Ces signifiants n'en restent pas moins ceux qui constituent la fixité de l'être de chacun, pas question de s'en libérer entièrement, mais leur retour dans la répétition perd de son caractère dramatique.

---

\* ↑ Intervention au 3<sup>e</sup> colloque annuel de Baveno (Italie), « "Le nœud faut l'faire" : un impératif lacanien ? », à Baveno les 8 et 9 juin 2019. Ce travail est issu des activités du LaBo qui tentent de déchiffrer la place du nœud borroméen pour Lacan et donc dans la psychanalyse. Les exposés du LaBo et de Baveno sont consultables sur la page : <https://drive.google.com/drive/folders/0B1SizFsIH9LgcVFkaC1qNEkxYU0>

1. ↑ M. Bousseuyroux, *Penser la psychanalyse avec Lacan*, Toulouse, Érès, 2016.

## Michel Bousseyroux

### Joyce, borroméen sans le père. Tout un poème \*

Il est manifeste que durant tout son séminaire sur Joyce Lacan est travaillé par le borroméen à quatre. Ce n'est pas une monomanie mathématique. C'est une réelle préoccupation psychanalytique qui porte sur le symptôme, sur sa fonction nouante dans la structure et sa capacité à suppléer à un défaut de nouage par le Nom-du-Père. Sauf que le défaut est déjà là à trois, dans ce que le nœud R.S.I. révèle : un trou, *Le trou de la structure*, le vrai, celui qui laisse le sujet sans filet devant le vide de l'Autre de l'Autre qui n'existe pas et dont il a à répondre. Le sinthome est cette réponse à ce qui de structure défaille, réponse singulière qui, le cas de Joyce le démontre, peut se passer du père.

#### Quand dire c'est faire le nœud

Il est clair, à suivre le fil des séminaires borroméens de Lacan, que, pour lui, dire c'est faire, faire le nœud, y compris *le faire mal*, mal écrire les croisements dessus-dessous de sa mise à plat : le rater, donc. Le nœud, *faut le faire*, et le refaire, le refaire encore, car c'est du ratage, du lapsus qu'il procède – comme l'inconscient, que Lacan préfère renommer *l'une-bévue*. Au fond, Lacan fait ce que fait Joyce, dont il dit finalement que son texte « c'est fait tout à fait comme un nœud borroméen <sup>1</sup>. » Il arrive à le faire, le nœud bo, bien qu'au départ il soit raté. Car le nœud peut se refaire, se modifier, par clip, par raboutage.

Le dire de ce séminaire est congruent avec ce faire-là. D'ailleurs, il commence par là. Dès la séance d'ouverture, le 18 novembre 1975, avant même de parler, de dire : « J'ai annoncé sur l'affiche : LE SINTHOME. C'est une façon ancienne d'écrire ce qui a été ultérieurement écrit SYMPTÔME », il place au tableau quatre figures, dont il ne dira rien lors de cette séance.

Ces quatre figures sont quatre présentations différentes du même nœud fait d'une seule corde se croisant cinq fois. Lacan l'appellera, lors de la leçon du 17 février 1976, le nœud de Lacan, ajoutant qu'il dirait pourquoi une autre fois – qui ne viendra pas. Ces quatre présentations « muettes »,



sans commentaire de la part de Lacan qui se contente de les montrer au tableau au début du séminaire, sont quatre façons de placer le nœud à cinq dans l'espace, sur une sphère, quatre diagrammes qui correspondent à quatre façons de placer le trou du nœud.

Mais ce n'est pas que le trou et *l'étrou de l'être où*, ce n'est pas que la question de savoir où est le trou, le vrai, celui d'où comme sujet réel je sors, qui occupe Lacan. C'est aussi et surtout, et dès ce début de séminaire, la question du lapsus du nœud, du pourquoi et comment ça rate et ce que ce ratage produit. Défait-il le nœud ou en produit-il un autre ? Et comment peut-on réparer, corriger ce lapsus ? C'est la question sous-jacente à ces présentations du nœud à cinq, qui produit, selon l'endroit du lacet où l'on se trompe de dessus-dessous, soit une ficelle dénouée, un rond simple, soit un nœud de trèfle à trois. C'est de cette façon que Lacan traitera le sinthome dans son rapport au sexe opposé dans la séance du 17 février 1976. Et c'est par cette question du lapsus du nœud, qu'il applique alors au nœud borroméen R.S.I., qu'il va traiter le cas Joyce.

### Le Symposium : Joyce désabonné à l'inconscient identifié à l'individual

Comment Lacan aborde-t-il le cas Joyce avant d'en arriver à ce diagnostic borroméen ? Une indication nous en est donnée par la conférence qu'il a faite le 16 juin 1975 à la Sorbonne, en ouverture du V<sup>e</sup> Symposium international James Joyce, auquel lui avait proposé d'intervenir Jacques Aubert, un éminent joycien qui enseignait à l'université de Lyon. À lire cette intervention <sup>2</sup>, on voit que déjà Lacan nomme Joyce de son vrai nom propre, celui où il croit qu'il se serait reconnu dans la dimension de nomination, Joyce le Symptôme, et même, en appelant au Bloch et von Wartburg, le dictionnaire étymologique, Joyce le Sinthome, faisant remarquer que cela fait homophonie avec la sainteté. Lacan est un joycien de la première heure. En effet, il dit avoir rencontré à dix-sept ans (en fait, c'est à dix-neuf ans) Joyce chez Adrienne Monnier, avoir assisté à vingt ans à une lecture d'un fragment en français d'*Ulysse* et avoir trébuché depuis longtemps une quantité énorme de livres sur Joyce. Lacan est donc non seulement un vieux lecteur de Joyce mais il en a lu nombre de biographes et commentateurs.

Quelle idée se fait Lacan de Joyce avant de commencer son séminaire, en juin 1975 ? Sa thèse est que Joyce est un désabonné de l'inconscient. Il faut préciser : désabonné de l'inconscient-vérité, celui de l'inconscient-langage, pas de l'inconscient-jouissance, celui de l'inconscient-*lalangue*. Joyce se moque du déchiffrement, le sujet supposé savoir du transfert et donc

l'analyse, très peu pour lui. Il n'est pas pris dans les rets du sujet supposé savoir. Lacan a donc l'idée qu'il ne pouvait pas faire une analyse. Le savoir de *lalangue* dont il jouit est imprenable, il ne peut être pris dans la supposition qu'il y a un sujet supposé à ce savoir. Cela change le statut du symptôme pour lui. Joyce n'a pas un symptôme qui fait sens et qui se prête à l'interprétation, il est un symptôme, et un symptôme dont il n'y a aucune chance qu'il puisse accrocher quelque chose de notre inconscient à nous, qu'il puisse l'émouvoir. Il y a un côté autistique dans sa façon de jouir de *lalangue*. Il est le symptôme pur de ce qu'il en est du rapport au langage, en tant qu'on le réduit au symptôme, à sa « jouasse <sup>3</sup> ». Joyce est le symptôme en tant qu'il porte la jouissance à la puissance du langage sans que rien en soit analysable. Voilà ce qui de départ stupéfait Lacan.

### Nom-du-Père et sinthome

Une autre idée que se fait déjà en juin 1975 Lacan de Joyce concerne le père, ce qu'il nous apprend de sa vraie fonction. Il s'agit du père borroméen, du père conçu non comme nom mais comme celui qui nomme et qui est, dit Lacan au Symposium, ce quart élément sans lequel rien n'est possible dans le nœud du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Ça, c'est la thèse que Lacan a développée dans le séminaire précédent, *R.S.I.* Mais Lacan ajoute tout de suite après ceci, qui est une thèse toute nouvelle : « Ce qu'il en est du Nom-du-Père, au degré où Joyce en témoigne, je le coiffe aujourd'hui de ce qu'il convient d'appeler le sinthome <sup>4</sup>. » Avec le père borroméen, Lacan renouvelle, subvertit la problématique du Nom-du-Père.

Le sinthome dépasse le Nom-du-Père, l'emporte sur sa fonction de nom, de père en tant que Nom, par sa fonction singulière de nomination nouante. Lacan l'explique dans la phrase qui suit : « C'est en tant que l'inconscient se noue au sinthome, qui est ce qu'il y a de singulier chez chaque individu, qu'on peut dire que Joyce, comme il est écrit quelque part, s'identifie à *l'individual* <sup>5</sup>. » Par sinthome, Lacan entend donc déjà ce qu'il y a de plus singulier, qui fait le nœud subjectif et qui coiffe la fonction du Nom-du-Père, par-dessus l'Œdipe, au-delà de l'Œdipe et de sa fonction normative. Le sinthome est ici conçu comme une fonction de singularité, c'est de l'Un unique et à part, qui n'universalise pas, du pas-tout qui coiffe et excède la fonction d'exception du Nom-du-Père.

### La fin du séminaire : la thèse du lapsus et de l'ego correcteur

Lacan a donc des idées bien arrêtées sur Joyce quand il commence son séminaire, en ce qui concerne le sinthome et le père. La fin du séminaire

débouche sur la thèse que Joyce est borroméen, qu'il a noué borroméennement le réel, le symbolique et l'imaginaire par le sinthome, qu'alors il identifie à son ego, et que c'est par son art, par le dire de son art, qu'il y a réussi, sans l'appui du Nom-du-Père, qui chez lui est carent. Joyce réussit à se passer du Nom-du-Père sur lequel s'appuie le névrosé pour faire son nœud borroméen pépère à quatre, et il s'en passe en se servant du sinthome qu'est son art.

Il y a en fait deux thèses de Lacan qui sont voisines dans cette dernière leçon. Il y a la thèse de l'ego de Joyce l'artiste qui corrige le ratage du nouage borroméen à trois R.S.I., thèse qui est liée à celle du lapsus de R.S.I. qui libère le rond de l'imaginaire, cette libération remontant à la jeunesse de Joyce-Stephen-Dedalus. Et il y a la thèse de la correction, de la réparation de ce lapsus par un quatrième rond, celui de l'ego comme sinthome. Cette réparation du nouage par l'ego comme quatrième rond corrige un lapsus de R.S.I., lequel a produit un enchaînement olympique du rond du symbolique dans celui du réel et une désolidarisation borroméenne de l'imaginaire, dont le rond se retrouve libre. Lacan dessine ce nouage à quatre où l'ego renoue l'imaginaire au réel et au symbolique, mais qui n'est pas borroméen étant donné cet enlacement.

### Un nouage vraiment borroméen : qui dise où est le vrai trou

Lacan n'a pas dit son dernier mot sur le cas topologique de Joyce. Car il termine son séminaire en dessinant un autre nœud qui restaure le borroméen. Notez que le dessin de l'édition du Seuil, qui reproduit les droites S et R se croisant perpendiculairement et coincées par le petit cercle de l'ego, n'est pas celui dessiné par Lacan, qui représente l'ego par un petit trait horizontal passant par-dessus la droite verticale S de l'inconscient.

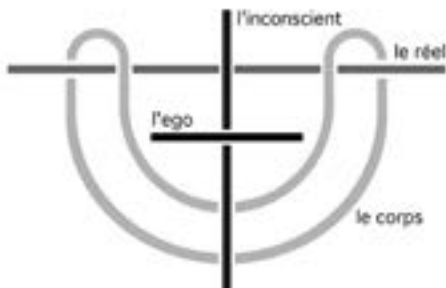


Fig. 1. Le dessin par Lacan du nœud borroméen reconstitué

Seul ce dessin de Lacan permet de comprendre que cette nouvelle présentation est vraiment borroméenne. On peut en effet considérer, d'une part, que les droites R et S sont infinies et ne s'enchaînent pas, que donc la droite R est sous le cercle replié I du corps, qui est sous la droite S, et que, d'autre part, si l'on prolonge le petit trait de l'ego de manière à ce qu'il dessine le long du demi-cercle du corps une sorte de doublage passant successivement sous R, sur I, sous R, sur S, sous R, sur I et sous R, alors on a un vrai nouage borroméen à quatre par l'ego.

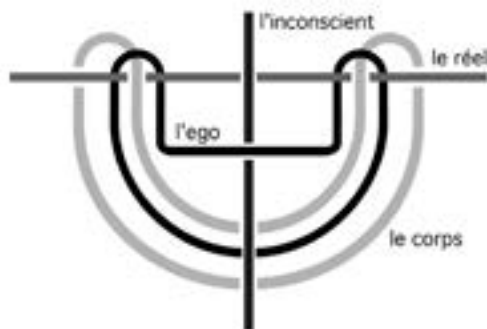


Fig. 2. Comment l'ego renoue borroméennement I à S et R

Ainsi, pour Lacan, Joyce réussit à reconstituer le nœud borroméen. En témoigne l'écriture de *Finnegans Wake*, ce rêve, dit Lacan, dont le premier et le dernier mot se nouent à l'infini. En témoigne *Ulysse*, dans lequel c'est l'énigme qui fait le nœud, le nœud qui dit où est le vrai trou.

Car reconstituer le nœud borroméen, c'est pouvoir dire où est le vrai trou, c'est donc pouvoir dire qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Et en cela Joyce n'est pas psychotique, il ne récuse pas l'inexistence de l'Autre de l'Autre pour identifier la jouissance dans l'Autre. Et il n'est pas non plus névrosé, qui s'arrange de la non-garantie du vrai trou par la garantie du Nom-du-Père. Il n'est pas un pervers non plus, en dépit du trait pervers de sa sexualité avec Nora : son réel, son symbolique et son imaginaire ne sont pas libres. Il s'invente une père-version, une version du père, une version de la carence du père, de sa carence à faire fonction de nomination, en y suppléant par son sinthome-ego qui est une nomination par le fils, propre au fils qui se fait un nom pour suppléer au nom en défaut du père. Joyce s'enracine dans le défaut du père, il le renie par son Nego, dans *Portrait de l'artiste*, mais c'est pour le compenser par son ego-sinthome nominateur.

## Le père est un lapsus

Revenons au lapsus joycien. Il y a un lapsus propre au cas Joyce, un lapsus du nœud, une faute de nouage. Lacan identifie, spécifie ce lapsus au niveau de l'écriture de R.S.I. mis à plat : c'est un lapsus au niveau d'un des deux passages du rond S au-dessous du rond R. En un point où S devrait passer sous R, il passe dessus. Ce lapsus est la traduction topologique, nodale, de la carence paternelle chez Joyce. Le cas Joyce est ce cas singulier de lapsus du nœud R.S.I. par lequel le vrai trou seulement se localise, s'identifie comme vrai. La thèse de Lacan est que le père est un lapsus. Le père c'est la faute du nœud et la faute du nœud c'est le père. Le père est une faute au niveau du symbolique : le réel du père échoue à surmonter le symbolique et c'est là que blesse le bât de la structure et que Joyce en relève le gant par son sinthome.

Lacan trouve donc une solution au cas Joyce avec ce lapsus et sa correction. C'est une solution différente de celle qu'il cherchait au début du séminaire pour la psychose paranoïaque, à un moment où son interrogation sur le cas Joyce croise son interrogation sur le cas Aimée, avec la publication de sa thèse de médecine. La solution pour concevoir borroméennement la psychose ne relève pas du lapsus du nœud mais de la confusion, de la fusion entre les trois ronds. La paranoïa, c'est la personnalité en tant qu'elle est cette confusion entre les trois dimensions du parlêtre qui ne font plus qu'une seule corde, celle du nœud à trois de trèfle. Mais là aussi Lacan cherche une solution par le sinthome comme possibilité de nouer en une tresse à quatre trois personnalités paranoïaques par un sinthome névrotique.

## Le lapsus joycien du nœud : une folie partielle de l'imaginaire

Joyce n'est pas un cas de maladie de la personnalité. C'est un cas de maladie de l'imaginaire qui fout le camp. En ce sens, si l'on considère que la folie est une maladie de la liberté, Joyce aurait pu être un cas de folie partielle, de folie de la liberté de l'imaginaire qui échappe au réel et au symbolique, s'il n'en avait trouvé la solution par son ego de sinthome !

## Le double lapsus de la perversion corrigé par la père-version

Lacan postule en effet que le nœud R.S.I. est défait du fait d'un lapsus en deux points de son écriture mise à plat, le rond du symbolique ne passant pas deux fois par-dessus, devant le rond de l'imaginaire, mais passant deux fois par-dessous, derrière. Du coup, les trois ronds R, S, I sont libres. C'est la perversion infantile, que va corriger la père-version de l'Œdipe. Le rond du symbolique est posé avec, empilé par-dessus S, le rond

du réel et, empilé par-dessus S et R, le rond de l'imaginaire. Ils sont renoués par un quatrième rond, celui du Nom-du-Père du névrosé, ici réduit à sa fonction de donner un nom qui fasse tenir à quatre le nœud de la structure. Le double lapsus initial du symbolique signifie que le symbolique n'est pas un Nom premier, un des trois Noms premiers qui suffisent à nouer à trois la structure, et qu'il faut le symptôme, le père comme symptôme, pour le faire à quatre.

De structure donc, il y a une faute de nouage, qui tient à un défaut structurel du symbolique comme lieu de l'Autre, dont le père comme Nom *devrait* constituer la loi qui puisse le garantir, ce qui nécessite pour le fils de suppléer à ce défaut en faisant du père un symptôme. Déjà, dès cette construction, en 1975, de la structure comme nécessitant le quatrième rond, Lacan a idée que le Nom-du-Père est un symptôme. Le pas de plus du séminaire sur Joyce est que, sans ce Nom-du-Père, sans l'appui de sa fonction névrotique et père-verse qui tient au fait que le père de James, John Stanislaus Joyce, a démissionné de sa fonction, le nouage borroméen à quatre est *quand même possible* pour Joyce, qui réussit à se servir de son ego d'artiste comme sinthome pour, ce nœud, « l'faire » sans le père.

### Un poème, ce Joyce

Joyce fait bien moins que ne fait le névrosé dans sa façon de traduire le défaut du père au niveau du symbolique par deux lapsus du nœud qui libèrent les trois en créant la perversion infantile comme réponse à ce ratage structural de départ. Bien moins : un lapsus, rien qu'un, chez Joyce, un lapsus du symbolique qui le libère un peu trop de l'imaginaire. Sa chance, c'est son ego d'artiste, un ego renoueur. Quel sinthome ce Joyce ! Quel poème ! Le père en défaut chez Joyce est un lapsus qu'il transforme, dans *Ulysse* puis dans *Finnegans Wake*, en une immense bévue, en un dérapage continu de *lalangue*, de « l'élangues » comme l'a écrit Philippe Sollers.

Joyce n'est pas un poète. Plus que poète, c'est un poème qu'il est. Il n'est pas poète, même s'il a écrit des poésies, comme celles de *Musique de chambre*, *Poèmes d'Api*, *Ecce Puer*, et aussi ses épiphanies. Lui-même se moque, dans l'épisode des « Sirènes » d'*Ulysse*, de *Musique de chambre*, son recueil de trente-six poèmes qu'il a écrit de 1901 à 1906 : « Musique de chambre. On pourrait faire une sorte de jeu de mots là-dessus. C'est un genre de musique ai-je souvent pensé quand elle. C'est de l'acoustique. Tintement. Les vases vides font le plus de bruit. Parce que l'acoustique, la résonance change selon que le poids de l'eau est égal à la loi de la chute des liquides. Comme ces rhapsodies de Liszt, hongroises, œil-de-tziganes.

Perles. Gouttes. Pluie. Dégoule, goule roule roule coule coule. Sssiffient <sup>6</sup>. » Joyce ne se prétend ni poète, ni écrivain, et encore moins homme de lettres. Il se revendique artiste, défini comme un créateur inséparable de sa création. Il a voulu être *the Artist*, le seul, et c'est par son art-dire d'artiste que Joyce est un poème, tout un poème. On pourrait dire de Joyce ce que Lacan a dit de lui-même, qu'il est un poème, non pas un poème que le sujet écrit, comme auteur, mais un poème « qui s'écrit », de par l'opération borroméenne par laquelle le symptôme s'incarne, pas sans l'ego donc. Car c'est un poème *qui s'écrit* dans *Ulysse* et c'est tout un poème *qui s'écrit* dans *Finnegans Wake*, auquel Joyce a consacré la moitié de sa vie d'écrivain, un poème qu'il a signé pour la postérité en décidant le 4 mai 1939 de le publier. *Finnegans Wake* est un poème-rêve impossible à interpréter, qu'on ne peut qu'*intraduire*, un poème qui est, comme tout poème et plus que tout poème, impossible à paraphraser, impossible à périphraser. Plus qu'un rêve, *Finnegans Wake* est un poème-lapsus infini, un poème-bévue continu, dont Joyce a voulu que comme son nom il survive à jamais, c'est-à-dire, comme le dit Lacan au Symposium, qu'il « échappe à toute mort possible, de s'être réduit à une structure qui est celle de lom, si vous me permettez de l'écrire tout simplement d'un l.o.m. », pour avoir voulu « incarner en lui le symptôme <sup>7</sup> ». Si Joyce a échappé au possible de la mort, c'est qu'il était réveillé par l'impossible, dont l'inconscient fait sonner au pied du lit le réveil.

*Mots-clés : Joyce, un poème ; lapsus du nœud ; réparation du lapsus par l'ego.*

---

\* ↑ Intervention au 3<sup>e</sup> colloque de Baveno (Italie), « "Le nœud, faut l'faire" : un impératif lacanien ? », les 8 et 9 juin 2019. Les exposés sont consultables sur la page : <https://drive.google.com/drive/folders/OB1SizFsIH9LgcVFkaC1qNEkxYU0>

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 153.

2. ↑ *Ibid.*, p. 161-169.

3. ↑ *Ibid.*, p. 167.

4. ↑ *Ibid.*

5. ↑ *Ibid.*, p. 168.

6. ↑ J. Joyce, *Ulysse*, nouvelle traduction sous la direction de Jacques Aubert, Paris, Gallimard, 2004, p. 354.

7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 168.

## SÉMINAIRE EPFCL À PARIS

---

### *Transferts*

Le transfert après, l'embarras du collectif

Le transfert après, écrire ce que l'on ne sait pas



## Le transfert après, l'embarras du collectif

Stéphanie Gilet-Le Bon

### Le transfert-après, l'embarras du collectif \*

Le transfert est amour qui s'adresse au savoir, au sujet supposé savoir, autre nom de l'inconscient-langage. Cet amour ne manque pas d'une certaine hainamoration.

C'est pourquoi ladite chute du sujet supposé savoir peut faire surgir la haine parente de l'amour de l'hainamoration, qu'elle vienne de la déception érotique ou de celle de l'attente du savoir. Elle peut, si l'analyste ne peut se maintenir comme cause, provoquer l'interruption du processus.

Mais, quand ladite chute du sujet supposé savoir ou la traversée du fantasme – autant de moments de passe dans la cure qui déportent vers l'être de jouissance – ne signe pas une fin prématurée ; quand l'analyste se trouve réduit à sa fonction de cause et qu'il prend la place du semblant d'objet soumettant l'analysant à la question du plus-de-jouir ; et quand s'installe le silence du savoir supposé, que le deuil du savoir comme objet s'accomplit dans le transfert, alors se produit un changement épistémique : c'est l'entrée dans l'élaboration de transfert, sorte d'ignorance docte psychanalytique, soit la mise au travail du « je ne sais pas » du sujet pour en savoir un peu plus. L'inconscient est toujours là à diviser, jusqu'à l'épreuve de l'horreur de savoir, ultime résistance de transfert à affronter.

Dans la période de mise au travail du sujet, du « je ne sais pas » qui dure, des bouts de savoir s'acquièrent cependant ; par un déchiffrement qui s'efforce au mieux, qui s'applique « à raser le sens d'aussi près qu'il se peut sans qu'il fasse glu ». Mais contre les élucubrations de savoir qui s'obtiennent à partir du déchiffrement inconscient, viennent se dresser toutes sortes de butées qui se mettent en travers du sens : des effets de jouissance, l'opacité du symptomatique qui persiste, des affects imprévisibles, des particules de dire ex-sistant au langage dans les dits de vérité. Autant d'émergences, d'intrusions de l'inconscient-*lalangue*, de l'inconscient-réel comme savoir insu – savoir sans sujet – qui se brochent sur la parole, à quoi l'analyste répond par le sonore et l'équivoque du signifiant.

De n'en pas venir à bout, de ce savoir impossible à rejoindre qui se manifeste pour l'analysant par une stase de l'élaboration de transfert – le sujet ayant l'impression de n'avoir plus rien à dire qu'il n'ait déjà dit et répété –, alors se réveille l'horreur de savoir. À la fois comme défense contre un je n'en veux rien savoir de « l'Un tout seul » et aussi comme recul devant la solution de jouissance possiblement conclusive. C'est l'épreuve à traverser de la phase finale de l'analyse qui se joue autour de cette horreur de savoir. Elle peut être longue dans l'embrouille entre vérité et réel hors sens et parce qu'elle s'entretient des « satisfactions si difficiles à rompre <sup>1</sup> ». Phase dans laquelle cependant le sujet affronte le réel de l'inconscient, ainsi que les conséquences de ce savoir qui travaille tout seul, sans lui. Impliquant un impossible à dire ou à savoir, un « je ne peux savoir » qui chamboule la relation transférentielle : l'amour qui s'adresse au savoir prend une nouvelle forme <sup>2</sup>. De cette horreur de savoir propre à chacun, la cause étant cernée, le savoir de la castration acquis, la vérité dévalorisée ; position étant prise par rapport au réel <sup>3</sup>, soit par rapport à l'insu et ses effets de jouissance, vient alors la passe possible de fin, toujours inédite, qui produit un enthousiasmant désir inédit de savoir, et qui produit du psychanalyste ; fin épistémologique qui fait le sujet par son désir de savoir, rebut de la prétendue humanité.

Dans une pratique lacanienne de la psychanalyse, l'analyse prend possiblement fin : échec et mat, fin de partie, l'expérience a réussi, séparation d'avec l'analyste, l'hypothèse du transfert a été invalidée : sa solution, son destin débouche sur le désir de l'analyste.

Que va faire l'analysé de cet aboutissement ?

Puisque nous sommes dans l'après-transfert d'une fin d'analyse que j'ai supposée accomplie, que va faire le sujet du transfert ?

Conséquence immédiate : séparé qu'il est du troupeau, fort de sa différence, s'il ne l'a déjà fait, il s'autorise de lui-même, se précipite dans l'acte qui ne pense pas, devient l'analyste qui fonctionne, qui soutient seul pour un autre le postulat du transfert, étant, d'une fin accomplie, supposé capable de le mettre en question, d'en avoir lui-même éprouvé le leurre. Mais, dans cette solitude, le désir de l'analyste qui est donc possiblement advenu, est fragile et précaire, l'analyste pouvant céder sur son désir, oublier l'acte et ses coupures, *s'autori (tua) liser*, reprendre l'ornière des autres discours : le discours du maître et le thérapeutique qui relâche la rigueur psychanalytique, le discours universitaire qui fait semblant de savoir.

Ou bien, autre figure, sachant qu'une analyse menée à son terme a produit une destitution subjective, qu'elle a alors libérée de la libido, mais

qu'elle ne produit pas forcément un psychanalyste, liberté est alors prise de faire usage de la libido pour « faire support aux réalisations les plus effectives et aussi bien aux réalités les plus attachantes <sup>4</sup> » – se faire un escabeau ou se consacrer à l'amour.

Et encore : il est arrivé à Lacan de dire qu'on ne voyait pas pourquoi une analyse ne finirait pas par la haine. Il y aurait donc une fin d'analyse, un après-transfert de haine. C'est ce à quoi a eu affaire Lacan au moment de la Dissolution, à tel point qu'il a fait appel à « ceux qui [l']aient encore <sup>5</sup> ». Nous avons été mille. Cette haine-là, ce n'est pas la haine de l'hainamoration. C'est la « haine solide » qui s'adresse à l'être de l'autre, à l'être de jouissance, au dire d'ex-ception de Lacan, aussi bien qu'à ses inventions : l'École, la passe, le discours analytique.

Mais si l'analysé, dans l'acte qui se situe de l'après-transfert, renonce à la solitude, s'il a le désir d'appartenir à la communauté psychanalytique d'École, fondée par Lacan, s'il veut soutenir et son acte et son désir, et entretenir son transfert à la psychanalyse ; s'il veut tenir compte dans sa pratique du champ lacanien, alors entre en jeu cette formule : le transfert-après. Cet analysé pourra, s'il en est questionné, répondre à l'offre de Lacan, celle de la Proposition de 1967, en s'offrant de lui-même à entrer dans le dispositif de la passe. Y faire le récit de l'expérience particulière qu'a été son analyse et parler de la singularité qui l'a poussé à prendre la position de l'analyste. Devenir passant, c'est repasser à l'hystérie analysante requise par la passe dont il achèvera sa position. Peut-être en apportera-t-il du savoir à ce qui a déjà été pensé de la psychanalyse et de l'analyste, peut-être en fera-t-il enseignement, peut-être participera-t-il ainsi à cultiver le discours de l'analyste, pour, comme dit Lacan, « qu'il fasse prime sur le marché », soit qu'il atteigne le public.

J'en viens au transfert de travail, dont on pourrait dire que c'est l'autre nom de l'hystérie analysante ; c'est du transfert hors la cure qui convient à l'École où se donne un enseignement qui fait sa place au non-savoir contre le savoir autorisé, qui se spécifie par le travail et l'élaboration *in progress*.

Le dispositif de la passe est au plus haut degré le lieu du transfert de travail : « voie de transmission d'un sujet à l'autre <sup>6</sup> », un qui parle à ceux qui sont là à l'écouter ; passeurs, passants, cartels y travaillent, formant un collectif par leurs liens de travail. La passe ouvre ainsi sur le collectif, sur l'école comme nœud social.

Alors qu'on ne peut fonder de groupe à partir du discours de l'analyste, qui lie seulement l'analyste et l'analysant, face à la difficulté pour faire communauté analytique d'École – soit le collectif des membres avec

l'École et des membres entre eux, des *unarités* entre eux –, l'établissement de la multiplicité et de la fluidité des liens de travail est une nécessité politique pour l'*expansion* de l'acte, expansion qui se fait au un par un. Quant au lien des membres avec l'École, il faut compter sur le fonctionnement : j'attends tout du fonctionnement, disait Lacan. Il le pensait permutatif pour ce qui est de la hiérarchie, ce qui suppose que beaucoup soient prêts à occuper ces postes de responsabilité institutionnelle.

C'est ainsi que l'École qui s'appuie sur la permutation, le cartel, la passe, les enseignements, rend possible, avec le transfert de travail, par participation au travail de ceux qui sont animés par leur manque à savoir, un groupe selon la modalité hystérique, comme Colette Soler l'a démontré, l'hystérie « comme  $\Sigma$ -lien des unarités <sup>7</sup> ».


Alors, quant à l'embarras, l'encombrement, ce qui fait obstacle, ce qui barre une voie, cette voie donc, du transfert de travail, voici ce que j'ai eu à connaître depuis que j'avais demandé à faire partie de l'École freudienne de psychanalyse : le réseau, la clique dénoncée par Lacan, soit la captation des transferts par des mentors en compétition. Le remède : dissolution, « décollage ».









À l'École de la cause freudienne I et II : la pensée unique, la secte qui unifie le transfert <sup>8</sup>. Le Un qui fournit du prêt-à-penser, qui soumet le discours de l'analyste au discours du maître, qui s'assure ainsi du monopole transférentiel. Et puis le dévoiement de la passe : le cas B qui nous fait frôler la passe par écrit ; le titre d'AE permanent qui restaure le didacticien et défait la séparation entre hiérarchie et gradus.

Quant à nous... si nous avons déjoué la plupart de ces écueils, ce que je peux en dire c'est qu'il y a toujours à travailler contre le refoulement qu'engendre avec le temps la doxa groupale comme pente vers l'Un, propre à entraver la fluidité du transfert de travail, soit l'élaboration analysante d'École. Quant à la passe « toujours à recommencer », soit « l'historisation de la psychanalyse », restons attentifs à l'effet doxa de la passe qui consiste à coller aux thèses de Lacan sur la fin de l'analyse, alors que le savoir qui s'en révèle ne peut s'apprendre. Chaque passe étant singulière, nous ne sommes pas au bout de nos surprises sur ce qui peut en sortir, au un par un, pour essayer d'éclairer l'ombre qui persiste sur le moment du passage à l'analyste.

*Mots-clés : fin d'analyse, transfert de travail, passe, haine, hystérie analysante, un par un.*

---

\*  Intervention au séminaire EPFCL « Transferts », à Paris, le 16 mai 2019.

1.  Celles de la joui-sens, et de la jouissance de l'objet analysante.
2.  J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 553-559.
3.  Selon les différentes variétés de passes de fin. Ici je m'en tiens à la passe à l'inconscient réel, au trou dans le savoir. Il y en a d'autres, selon les témoignages que l'on peut lire dans *Wunsch*.
4.  J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 364.
5.  J. Lacan, « Lettre de convocation à un forum – 26 janvier 1981 ». Voir le site de Patrick Valas.
6.  J. Lacan, « Acte de fondation », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 236.
7.  C. Soler, *Qu'est-ce qui fait lien ? Cours 2011-2012*, Paris, Éditions du Champ lacanien, coll. « Études », 2012, p. 47.
8.  Pour ce travail, j'ai relu avec plaisir *La Psychanalyse pas la pensée unique*.

## Le transfert après, l'embarras du collectif

Colette Soler

### Le transfert après \*

Embarras du collectif, donc. Voilà un mot, collectif, qui implique le nombre, sans en préciser l'extension alors qu'il va du deux jusqu'à la foule innombrable, et sans engager en outre le statut légal et institutionnel du regroupement dont on parle alors qu'il est multiple. Je prends les choses au niveau des communautés analytiques – car, pour ce qui est des embarras du couple, on sait déjà que la psychanalyse, sans les résoudre, les améliore plutôt. Ces communautés, on voudrait qu'elles soient plus pacifiées que d'autres et on constate que ce n'est pas le cas. D'où vient donc l'embarras spécifique ?

Je regarde du côté du transfert. Dans l'analyse et aussi bien après dans la communauté, une chose ne change pas : quand on parle, on parle « pour ». Le dire est téléologique. C'est la constante. Ce qui peut varier ce sont les visées impliquées par ce « pour » selon les contextes de discours. Commander, éduquer, séduire, analyser enfin. Mais analyser quoi finalement ? La question pourrait occuper toute une année de travail, mais la dernière réponse de Lacan que j'énonce sans l'explicitier serait : ce que la demande analysante veut... obtenir, du moins est-ce la thèse de la « Proposition de 1967 » : le transfert « n'a d'autres fins que d'obtenir ». Quoi donc ? *l'agalma* de l'analyste, soit au final, toujours, un plus de jouir. Je pourrais ajouter plus de jouir pulsionnel, car des plus de jouir il y en a de très divers. La « Postface du séminaire XI » de janvier 1973 le confirme et l'explique et c'est pourquoi dans la « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI » Lacan peut dire qu'à la fin l'analysant a liquidé son « transfert pour ».

#### Les « transferts après »

Alors, quand il s'agit du transfert des analysants devenus, devenant analystes, que ce soit dans le collectif, les cartels, la passe, qu'en dire ? D'abord qu'il n'a pas disparu et qu'il a toujours même structure. Ce n'est pas parce que l'on a fait l'épreuve de « la faille du sujet supposé savoir » que le

supposé savoir sort de l'horizon subjectif, puisqu'il tient à la structure même du langage et à ses traits unaires, qui ne vont pas sans référence au S2 du savoir. Le transfert se motive suffisamment du trait unaire, dit le « Compte rendu sur *L'acte psychanalytique* <sup>1</sup> » et dans « L'étourdit » Lacan note qu'après la fin « le sujet reste à la merci de son dit s'il se répète <sup>2</sup> ». Dans le groupe, les transferts sont « pour » eux aussi, ils cherchent à obtenir comme le transfert analysant, sauf qu'ils ne s'offrent pas à l'interprétation, c'est la différence majeure avec le transfert analysant, et le problème dans la question que nous nous posons, c'est qu'il n'y a pas de dispositif constitué pour analyser les demandes dans le collectif.

On peut interroger d'abord leurs effets dans le groupe, ensuite ce qu'ils visent spécifiquement.

Dans le collectif, les transferts sont au un par un, c'est leur règle, mais ils ont des effets de groupe, je veux dire sur le groupe, et visibles. Celui de ces effets qui crée le plus d'embarras, pour reprendre le terme du titre, c'est qu'ils divisent le collectif, le fragmentent en secteurs, en sous-groupes au gré des réseaux qui entourent les leaders transférentiels. Ce n'est pas nouveau, dans le « Discours à l'EFF <sup>3</sup> », Lacan parlait des cliques des didacticiens. C'est aussi vieux que la psychanalyse, ça a commencé avec Freud et ça n'a jamais cessé. Les Anglais dans leur réalisme en ont tellement bien pris acte qu'ils ont tenté de le réguler par leur *gentleman agreement*. Et dans « Situation de la psychanalyse en 1956 », à qui s'adressait la critique de Lacan ? Pas tant aux analysants regroupés autour de la figure publique de leur analyste, qu'au « patronage » apporté par ces didacticiens et à leur propre réseau, aux analystes donc en tant qu'eux-mêmes ne cherchent pas à parer à cet effet mais l'entretiennent. Dans le monde lacanien il s'ajoute que cette diabolique fragmentation se traduit en fragmentations associatives au point que l'on peut se demander s'il n'y aurait pas une malédiction du collectif comme il y a une malédiction du sexuel.

Maintenant, que visent-ils, ces transferts ? Du point de vue analytique, il n'y a pas de doute, dès que l'on adhère à un groupe on en attend un plus. Ils peuvent être divers, ces plus attendus, mais il n'y en a pas qui au final ne se ramènent à un plus de jouir et qui donc ne mobilisent les fantasmes individuels autant que le symptôme fondamental, qui eux non plus ne disparaissent pas à la fin de l'analyse. Aucune des réponses apportées par l'analyste qui « a chance de répondre », aucune, ni selon Freud ni selon Lacan, n'annonce la survenue d'une trans-humanité analytique qui serait au-delà non seulement du transfert mais du fantasme, sans parler du symptôme. Freud annonce même clairement le contraire.

Alors, ces transferts analytiques dans le groupe, peut-on donner une formule générale de ce qu'ils visent, quels que soient les mentors supposés savoir, choisis par les uns et les autres ? Je dirai que ces « transferts pour » visent à obtenir, à titre sans doute de compensation, ce que l'analyse, plus précisément l'acte analytique, ne peut pas leur donner, à savoir un minimum d'institutionnalisation de l'analyste. Ils visent à parer au fait que l'acte analytique ex-siste au discours cour-courant. Cet acte, on le sait, n'est pas identitairement instituant, en clair avec lui pas moyen de « faire carrière » dans l'institution. Rien de comparable à « l'antique investiture », comme disait Lacan, que le médecin recevait de sa pratique. Les analystes ont ce sort particulier que l'investiture, ils ne peuvent la trouver que dans un autre espace que celui où ils exercent, dans les universités, les associations, les éditions, etc. L'horreur qu'ils ont de leur acte s'en trouve bien renforcée parce que le désêtre que programme chaque analyse pour celui qui la conduit se redouble en fait, pour eux, d'une sorte de désêtre social – même quand la psychanalyse est à son acmé dans la culture. « Extra-territorialité », disait Lacan au début, et il la reformule en disant, plus tard, qu'ils ne peuvent se caser dans aucun des discours, qu'il leur faut « ex-sister ». Or, ce n'est pas à la portée de tout le monde d'ex-sister par un dire de différence, surtout quand on n'est pas étayé par des titres venus des autres discours. Je crois d'ailleurs que c'est une des raisons, non pas sociale mais structurale, qui fait que dans la psychanalyse il y a plus de femmes que d'hommes – car pour ce qui est d'exister, elles sont déjà rodées par leur être femme, et qu'en outre « l'extra-territorialité » est pour elles déjà un logement, si je puis dire, un lieu où habiter.

Pas étonnant donc que les analystes visent à se faire ré-instituer par le groupe, par la reconnaissance des pairs et de l'institution avec ses titres. C'est ce que Lacan nommait « le confort de groupe », on est loin de l'embaras, plus près de la nécessité. Il s'ensuit que, dans le groupe, les transferts sont l'instrument de la voie contraire à cette ex-sistence de l'analyste, aussi bien chez ceux qui s'entourent de leur clique que chez ceux qui attendent d'être adoués par un sujet supposé savoir. Aucune chance pour que ça change, ça dure depuis Freud et Lacan n'y a rien changé. Ça a même empiré chez les lacaniens du fait qu'à défaut d'un parcours standard poinçonné par un titre comme dans l'IPA, cette quête est livrée au petit bonheur la chance des concurrences, au gré des dispositions et des talents. Au fond, seules les belles âmes pourraient le dénoncer, c'est... humain. Mais, il y a un mais.

Lacan a stigmatisé dans l'IPA une institution qui portait à la tête ce qu'il nommait des « néants ». Il dénonçait par là la disjonction entre les titres de la promotion institutionnelle et les capacités doctrinales quant à



la psychanalyse. Or cette disjonction ne disparaît pas quand c'est le transfert, ou plutôt les transferts qui élisent les sujets supposés savoir, librement croit-on, c'est-à-dire sans directives réglementaires, en raison de la dimension de mirage, comme disait Lacan, qui préside au transfert et qui favorise les simagrées du « port professionnel ». Il l'illustrait par le transfert de Freud à ce pauvre Fliess. C'est que le transfert n'est pas regardant sur le savoir, pour la raison que le savoir, il se contente de le supposer lui aussi, et que c'est à cette condition qu'il l'aime. D'ailleurs, quand le dispositif analytique lui impose de trouver une voie d'accès qui permette de l'avérer, de passer de la supposition à l'assurance du savoir, alors là, rien ne va plus. C'est dire que le transfert lui aussi peut porter des néants au pinacle. C'est contre cet effet que Lacan a inventé sa passe.

Ça n'explique pas la complicité patente des analystes avec cet effet de mirage et pour l'éclairer il faut se tourner vers leur rapport au sujet supposé savoir. On peut bien parler de sa chute dans l'analyse, il n'empêche qu'ils en dépendent dans la réalité pour leur subsistance même. Ils parlent de clientèle, comme les médecins. L'analyste est à la merci du transfert analysant dans la cure, certes, mais d'abord dans la réalité. On aime à parler du réel, eh bien il y a là un réel. À la merci du transfert veut dire qu'être pris pour sujet supposé savoir est une condition de son exercice. Il est donc dans l'obligation de *se faire prendre* pour le sujet supposé savoir. C'est nécessaire pour engager les analyses, où ça se fait d'ailleurs sans témoin, mais quand c'est en communauté l'enjeu est autre, ce n'est plus une condition de la cure, mais de l'analyste lui-même. D'où les simagrées du « port professionnel ». « Il faut bien vivre », notait Lacan très tôt pour les excuser, et finalement dans la Préface, en 1976, il demandait crûment : y a-t-il d'autres raisons que de gagner du fric ? Certains aiment à dire que l'analyse n'est pas une profession, c'est sympathique mais c'est une rodomontade, l'acte analytique « ex-siste » certes à la profession, mais il ne peut se répéter que grâce à elle.

Lacan a inventé l'École pour contrer cette malédiction du transfert dans le collectif, en cherchant à penser un collectif qui ne serait pas un groupe avec sous-groupes transférentiels en compétition mais qui échapperait à l'obscénité, qui serait « l'expérience inaugurale » d'une communauté marchant au pas du « un par un » analysant comme les analyses elles-mêmes. L'idée est simple au fond et toutes les indications de Lacan impliquent ce « un par un » d'École.

Pour nous il y a deux questions : comment Lacan l'a conçue et ce qu'il en est pour nous.

## L'École du un par un

Si on parle de l'École telle que Lacan l'a conçue, on lira que le transfert, soit le rapport au sujet supposé, est constituant de l'École. Paradoxe donc. Si vous en doutez, je vous rappelle quelques points. J'en retiens trois. Le premier, le moins commenté, est le plus important : « Il y a une École parce que j'y enseigne quelque chose <sup>4</sup>. » Donc il y a une École parce qu'il y a le Un, non du maître, mais de l'enseignant, celui qui mérite ce nom, et c'est toujours selon lui un \$ laborieux, le contraire d'un néant, et à ne pas confondre avec les enseignants en titre, évidemment. Il insiste : j'ai la chance qu'il y en ait qui me suivent, le discours a donc sa chance. Façon de dire qu'un analyste seul, fût-il Lacan, ne peut se réclamer du discours analytique. Alors combien faut-il être ? Je dis au moins deux. Cet au moins deux n'est pas formulé explicitement par Lacan mais impliqué par ce qu'il nomme dans le même texte l'« Au-moins-moi » de ceux qui me suivent, précisant « c'est ce dont je tiens le coup ». Son école était donc le collectif de ceux qui ont le même sujet supposé savoir, l'enseignant, mais ça ne fait École que par le lien de chacun au sujet enseignant, soit par le au moins deux de chaque transfert. C'est pourquoi Lacan a pu dire « ceux qui m'aiment encore ». Cette structure d'École n'est pas sans homologie avec celle de la foule freudienne, comme avec celle des sectes : une série de uns qui, un par un, se réfèrent tous au même Un majuscule, mais elle en diffère par la nature de ce Un, car l'enseignant sujet barré n'est pas le maître.

De là à ce que celui qui veut être maître exige le monopole de l'enseignant, il n'y avait qu'un pas, qui a été franchi comme le savent ceux qui étaient là en 1998. Ce n'est qu'un exemple, il y en eut d'autres tout aussi instructifs, comme les Anglais, je l'ai évoqué, qui ont pris la voie en quelque sorte d'un commerce équitable, je veux dire de la répartition administrative de ceux qui suivent les divers prétendants à l'Un de l'enseignant.

Précision : ceux qui me « suivent » est à entendre en levant la note de passivité que le mot implique.

C'est mon deuxième point. Le transfert, même à l'enseignement de Lacan, ne fonde une École que s'il est transfert de travail <sup>5</sup>. Point 7 de la Note adjointe. Pas d'École sans transmission d'un sujet à l'autre par les voies d'un transfert de travail. Et Lacan de préciser que ça s'applique même à son propre travail doctrinal. On s'est questionné sur le « transfert de travail », formule nouvelle certes mais qu'il faut prendre au mot, c'est un transfert où ce qui se transfère c'est le travail de penser la psychanalyse. Un \$ enseignant qui induit un autre \$ laborieux et ce ne peut être qu'une induction de désir.

Enfin le troisième point sur lequel je ne m'arrête pas ici, car très commenté déjà, le cartel petit groupe comme organe de base mais dont Lacan a toujours répété qu'il attendait un produit non collectif, propre à chacun, un par un donc, ce qui fait de lui le lieu par excellence du transfert de travail – ce n'est que tout à la fin qu'il a ajouté une autre perspective.

Je n'ai pas ici retenu la passe parce qu'il est trop évident qu'elle privilégie le un par un.

## Aujourd'hui

L'enseignement de Lacan peut rester notre Un d'École et pas seulement pour nous. De fait depuis la dissolution il est patent que des cohortes d'analystes se sont mis à étudier Lacan, et il est vrai que ses textes sont une inspiration inépuisable et contribuent au Un de notre École.

Mais, question, que faisons-nous de cet enseignement ? Plutôt que cause d'un S barré par un autre S barré on peut en faire bien des choses, label, réassurance, prothèse mentale ou escabeau identitaire, « eau de boudin <sup>6</sup> », disait Lacan au moment de la dissolution. Ces mésusages possibles et qui ne sont pas imaginaires, hélas, conduisent, si j'observe bien notre actualité, à deux effets majeurs : une fragmentation des thématiques élues par chacun et qui efface la logique de la démarche, chacun creusant son sillon propre, et on a ceux de la métaphore, ceux du nœud bo, ceux du père et ceux de l'au-delà, ceux de la topologie et ceux de *lalangue*, etc., j'en passe ; et puis plus grave, après quarante ans de lecture, une sorte de congélation du vocabulaire lacanien qui devient notre langue propre dans la Babel des discours contemporains. Elle signe l'insuffisance du transfert de travail au profit de simples emprunts répétitifs au texte de Lacan. Elle a hélas des effets quand il s'agit de parler à l'époque : elle contribue à nous rendre inaudibles et à nous isoler dans le ghetto de cette langue. Il se produit là quelque chose d'homologue à ce qui s'est produit pour Freud, une congélation de son corpus vidé de ce qui l'animait, à savoir la cohérence des questions qu'il cherchait à résoudre.

Il y a bien sûr d'autres facteurs dans notre difficulté avec l'époque. C'est que la psychanalyse, qui fut un séisme dans la science selon Lacan car elle ramenait la considération de ce que la science exclut, à savoir l'objet impensable qui divise le savoir du sexe, n'est plus un séisme mais subit un séisme. Elle est maintenant bien loin d'être porteuse d'un séisme, en butte aux postulats organicistes, les progrès scientifiques ayant élevé la biologie au statut de nouveau sujet supposé savoir de l'humain, lequel a toutes les sympathies du capitalisme car il fait promesse d'un contrôle plus strict des

individus. Nous ne pouvons rien à ce facteur en tant qu'analyste, seul le discours que nous tenons est de notre responsabilité. Responsabilité éthique sans doute, mais elle ne va pas jusqu'au pouvoir, car le nous que j'évoque ici n'est qu'une toute petite partie du monde de la psychanalyse, même lacanienne.

*Mots-clés : transfert après, ex-sistence de l'analyste, École du Un par un, Babel.*

---

\* [↑](#) Intervention au séminaire EPFCL « Transferts », à Paris, le 16 mai 2019.

1. [↑](#) J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 377.
2. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, 1973, p. 42.
3. [↑](#) J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 261-281.
4. [↑](#) J. Lacan, « La troisième », VII<sup>e</sup> congrès de l'École de Paris, novembre 1974, voir le site de Patrick Valas.
5. [↑](#) J. Lacan, « Acte de fondation », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 236.
6. [↑](#) J. Lacan, « La dissolution, 1977-1980 et ses suites », voir le site de Patrick Valas.

## Le transfert après, l'embarras du collectif

Marc Strauss

### Le prix du collectif \*

Le titre de notre soirée, « Les transferts après, l'embarras du collectif », m'a évidemment renvoyé à ma propre expérience d'un tel embarras dans mon parcours institutionnel.

Mais il débute en posant des « transferts après ». Après quoi ? Et pourquoi ce pluriel ? Après, je suppose, renvoie à après la cure, ou au moins après la passe, autrement dit après la destitution du sujet et de la supposition de savoir qui le soutenait. Pour le transfert avant, nous connaissons tous la phrase de Lacan : le transfert, c'est de l'amour qui s'adresse au savoir <sup>1</sup>.

Quelle pertinence y a-t-il alors à parler du transfert après la passe ? Avant Lacan, on parlait plutôt de dissolution du transfert pour qualifier la fin. Du coup, il est vrai que les manifestations affectives qui se produisaient dans le collectif étaient considérées comme des signes d'insuffisance d'analyse. Le problème est que ces phénomènes sont constants. Un rapide survol des opinions des uns et des autres sur qui est mal analysé, voire qui ne l'est pas, recouvre vite l'ensemble du collectif. De Lacan lui-même, j'ai pu entendre dire que c'était un théoricien brillant, mais qu'il ne fallait surtout pas aller chez lui en analyse. Et d'après ce que j'entends ici et là, cela n'a pas beaucoup changé chez nous, même pour les plus garantis des garantis, les AE (analystes de l'École). Le jour où la nomination de l'un d'entre eux fait l'unanimité des membres n'est pas encore arrivé.

Alors, à quoi bon être passé par ce temps de focalisation du transfert dans l'adresse à l'analyste, si les transferts après reprennent leur sarabande d'avant ?

Et si Lacan a pu dire « évidemment, c'est un échec, cette passe », ce n'est quand même pas pour rien. Son pessimisme, dans les séminaires de ce que nous appelons la fin de son enseignement, est constant. Pourtant, s'il semble parfois se lamenter, il en fait surtout la « faille nécessaire », au départ de son nouvel effort pour formuler l'expérience de l'analyse, qui est

aussi irréfutable que ses impasses. Ainsi, dans le séminaire *Le Sinthome*, Lacan fait explicitement du ratage du nœud sa condition première ; tout nouage part d'un ratage, le péché est originel – en anglais, *Original Sin*, première syllabe du sinthome, il le souligne. Le ratage premier nous conduit tout droit à l'impossible, à l'incurable de chacun, que l'on ne peut que reconnaître, toujours après coup, pour essayer d'en limiter les dégâts. On peut préférer l'appeler poème, il ne nous tient pas moins.

L'embarras – un terme lacanien, qui a toute son importance, je rappelle sa place dans un certain tableau <sup>2</sup> – du collectif, qui nous tracasse plus que ses bienfaits qui ne sont pas au programme ce soir, c'est peut-être cela : chacun, qu'il soit passé ou non, y entre avec son incurable, toujours déjà à l'œuvre. Il est la façon qu'a chacun de faire, ou plutôt de réparer son nœud avec d'autres corps parlants choisis dans le collectif. Certes, dans le collectif minimal et par là fondamental qu'est le discours analytique, il est possible de décoincer le nœud, de lui rendre sa souplesse, voire sa fécondité, mais on ne peut pas le défaire.

Devrions-nous alors écrire sur le fronton de notre École la phrase célèbre que je ne dirai pas en italien : « Vous qui entrez, laissez toute espérance <sup>3</sup> » ? Pourquoi pas, puisque la psychanalyse est sans espoir, sans espoir de rompre le nœud, nous dit Lacan dans la deuxième leçon du *Sinthome*. En quoi, précise-t-il, elle est le négatif de la religion, où l'espoir constitue une des trois vertus théologiques.

Mais quand même, il disait ça devant huit cents personnes qui se pressaient à son séminaire. Qu'est-ce qui pouvait les rassembler ainsi ? N'y aurait-il que le malentendu d'une espérance partagée qui puisse rassembler un collectif, quel qu'il soit, avec ses désillusions inévitables ?

Il est une association de psychanalyse que nous connaissons pour en provenir, au moins les fondateurs qui restent parmi nous, et qui est explicitement structurée autour d'une promesse : celle de changer le monde. Du Christ recrutant ses apôtres à Steve Jobs, la méthode est éprouvée, et peu résistent à un tel appel. Je n'invente rien, il y a deux ans, à l'occasion des élections présidentielles en France, il y a été affirmé qu'il était temps que les psychanalystes prennent la main des politiques. Prendre la main, soyons clairs, ne veut rien dire d'autre que prendre le dessus sur l'autre, le commander, même si c'est pour son bien.

Nous arrivons là à l'autre forme du transfert qui fait les embarras du collectif, non plus les transferts horizontaux, ou plutôt latéraux, qui lient les uns aux autres, mais le transfert vertical à l'autorité du chef qui représente l'Un. Les collectifs analytiques n'échappent pas à la question simple

qui se pose à tous les collectifs : qui commande ? Cette question implique de savoir comment et au nom de quoi sont choisis ceux qui commandent.

Ne nous arrêtons pas à la niaiserie mensongère qui voudrait que dans le groupe analytique personne ne commande, Lacan lui-même reconnaissait la nécessité d'une hiérarchie dans son École. Et dans ce qui régit le choix des chefs, la dimension de l'amour s'ajoute nécessairement à l'objectivité du nombre de voix exprimées dans les urnes. Si la démocratie est censée tempérer les égarements passionnels des foules autant que les abus des puissants, on le sait, Hitler a été élu démocratiquement.

Alors, ce qui regroupe le collectif peut-il être autre chose qu'un espoir partagé ? une espérance se ramenant toujours à un projet de domination sur le semblable, la nature ou le symptôme ? Qu'importe. Lacan non seulement était sans espoir, mais a interprété l'espérance, par une équivoque bien sûr : laisse père rogne. Sa polysémie en fait un poème, susceptible de multiples commentaires. On y trouve le « laisse » de l'impératif du verbe laisser, en même temps que le substantif qui désigne « le lien solide servant à maintenir un animal, notamment un chien, pour l'attacher ou le promener à ses côtés », avec son extension figurative, imposer à quelqu'un sa volonté <sup>4</sup>, une laisse qui nous conduit directement à la figure tutélaire du pouvoir, le père, et... à la rogne.

La rogne, c'est dans son sens vieilli ce qui ronge, la gale, la lèpre. C'est aussi, d'une étymologie différente mais qui peut ronger aussi, la colère, la mauvaise humeur, la morosité dont Lacan nous parle dans *Télévision*. Il en fait l'affect des corps qui ne peuvent trouver logement à leur goût dans le langage, autrement dit dans le collectif. Il demande si c'est un péché, un grain de folie ou une vraie touche du réel. Rien n'empêche que ce soit en même temps les trois puisque le péché est inaugural, et que ce soit là ce qui coince incurablement le nœud de chacun.

Alors que fait-on de la rogne dans le collectif ? Une rogne inévitable, car aucun Un n'assurera jamais la juste répartition, moins des biens que des jouissances. La question est plus que jamais d'actualité en politique et n'existe pas moins dans le collectif analytique, que rien ne nous force à fréquenter, pas même la nécessité alimentaire puisque notre clientèle n'en dépend pas ou très peu.

Comme partout, on peut la balancer d'une dose d'espoir, c'est comme ça que la promotion des râleurs a toujours été un principe de base du management, chez nous aussi ; mais c'est sans fin, donc sans espoir.

Bref, considérer le collectif sous son versant d'embarras me paraît une voie sans issue autant que sans intérêt. Cet embarras est intraitable, même

si ses formes cliniques peuvent varier selon les sujets et selon les conjonctures, par exemple l'âge des associations, qui faisait un Philippe Julien, lors d'une conversation au colloque de Cerisy en 2001, préconiser une dissolution tous les dix ans.

Mais l'embarras peut ne pas étouffer les plaisirs que délivre aussi le collectif, sans quoi il explose évidemment. Il doit bien y en avoir, même si ce ne sont pas les mêmes pour tous. Ceux qui relèvent des transferts latéraux sont aussi labiles que leurs embarras et donc sans intérêt non plus. En revanche, et pour ce qui me concerne, l'un-plaisir qui m'y attache encore et toujours est celui que me procure la lecture de Lacan. Une lecture qui est pour moi une source indéfiniment renouvelée de ce que j'oserais appeler des effets de vérité, des éclairs qui me donnent un regard nouveau sur mon incurable, et qui par là renouvellent mon intérêt pour cette folle pratique qui est la nôtre, où nous devons diriger une cure sans donner d'ordre à celui qui parle.

Alors, autant Lacan a prôné le retour au texte de Freud, autant nous n'avons que notre fidélité au texte de Lacan comme dénominateur commun. Une fidélité qui nous est abondamment reprochée : « Il n'y a pas que Lacan, il y en a d'autres aussi... Lacan n'a pas tout dit... Lacan est mort il y a bientôt quarante ans, le monde a bien changé depuis... » On nous reproche aussi de n'être que des commentateurs sans imagination, sans créativité.

Il me semble au contraire que nous nous efforçons de tirer les conséquences encore largement inexplorées de l'enseignement de Lacan. Et notre incurable nous rappelle que toute vérité inclut son point structural d'ignorance, ce qui fait que l'on ne peut jamais prétendre être fidèle seul.

Reste l'épineuse question du débat théorique dans le collectif, impossible autant que le dialogue, souvenons-nous. Lacan proposait à cette impossibilité un traitement qui ne peut donc être étiologique mais uniquement symptomatique, la courtoisie. Il y aurait beaucoup à en dire, je me contente de vous renvoyer à la page 467 des *Écrits*.

*Mots-clés : transfert, passe, collectif, espérance, colère, plaisir.*

\* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « Transferts », à Paris, le 16 mai 2019.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 2001.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 93.

3. ↑ Voir *La Divine Comédie* d'A. Dante. Phrase en italien : « Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate ».

4. ↑ Voir le *Trésor de la langue française informatisé*.



## Le transfert après, écrire ce que l'on ne sait pas

Dominique Marin

### Écrire ce qui ne se peut \*

La cure déplace de l'amour qui s'adresse au savoir dans les transferts au désir de savoir. En effet, l'analyste ne termine pas son analyse sans être affecté par un désir de savoir qui peut le porter jusqu'au désir de transmettre. En transmutant l'amour du savoir en désir de savoir, ce sont les transferts qui gagnent en dignité. C'est ce que je voudrais essayer de montrer en empruntant la voie du sinthome et du poème.

Le propos peut paraître déplacé si l'on considère la « Note italienne » sur la fin de l'analyse. Si, durant la cure, l'analyste a été le support du sujet supposé savoir, c'est pour finalement en déchoir ; alors il « sait être un rebut <sup>1</sup> ». Il sait être un rebut sans s'y identifier pour autant, puisqu'il ne fonctionne que comme semblant d'objet *a* dans la cure.

Place de rebut de l'humanité et dignité ne s'excluent pas, comme l'enseignent des témoignages de dispositifs concentrationnaires qui visent à réduire l'humain à l'état d'objet réel. Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi se souvient des propos d'un camarade d'internement : « C'est justement, disait-il, parce que le Lager est une monstrueuse machine à fabriquer des bêtes que nous ne devons pas devenir des bêtes ; [...]. Nous sommes des esclaves, certes, [...] voués à une ressource et nous devons la défendre avec acharnement parce que c'est la dernière : refuser notre consentement. [...] un devoir enfin de nous tenir droits et de ne pas traîner nos sabots, [...] pour ne pas commencer à mourir <sup>2</sup>. » Le corps, par son seul maintien, écrit à sa manière le refus de toute déshumanisation.

N'oublions pas que le livre de Primo Levi s'ouvre par un poème adressé au lecteur pour qu'il sonde sa propre horreur de savoir : « Considère si c'est un homme, celui qui peine dans la boue... » Il fait du plus misérable des hommes un poème. N'oublions pas non plus le mot de Lacan adressé à un interlocuteur qui voulait lui faire dire qu'il était né psychanalyste : « Je répudie ce certificat : je ne suis pas un poète, mais un poème. Et qui s'écrit,

malgré qu'il ait l'air d'être sujet <sup>3</sup>. » Refus manifeste de considérer qu'il existerait un être propre à l'analyste.

Le poème dont parle Lacan est à la fois dignité et refus d'être, comme s'il s'agissait d'une même chose : refus de la jouissance de l'être liée à l'objet *a*.

Le poème est également à situer du côté du symptôme comme « la note propre de la dimension humaine <sup>4</sup> ». Lacan a rendu sa dignité au « symptôme central » parce qu'il est « fait de la carence propre au rapport sexuel <sup>5</sup>. » Dans cette même leçon du *Sinthome*, il qualifie d'exil l'identification de Joyce comme symptôme : « Exil, il ne saurait y avoir de meilleur terme pour exprimer le non-rapport. »

Le poème Lacan, avec ses airs de sujet, relève donc de l'exil du rapport sexuel. Si le sujet poème est un exilé, il n'est pas totalement à la dérive, il n'est pas corps à la dérive. Il s'écrit à partir de la fonction de nouage que lui prête Lacan tout au long de ce séminaire en révisant la finalité de la cure. Elle ne vise pas à se débarrasser de ses sinthomes, « l'analyse consiste [seulement] à ce qu'on sache pourquoi on en est empêtré <sup>6</sup> », dira-t-il plus tard. Elle revient à écrire le nouage du sinthome qui fait le sujet et à le savoir.

La cure consiste ainsi à faire le nœud du sujet : « *Il faut le faire se réduit à l'écrire* <sup>7</sup>. » Il précise encore : « Une écriture est donc un faire qui donne support à la pensée <sup>8</sup>. » La pensée touche à l'imaginaire et nous savons l'efficacité de l'ego correcteur pour le cas de Joyce. Là où Joyce a certainement trouvé une consistance vitale, Lacan y a lu un nouage : « Quelle idée de se faire être un livre ! Ça ne peut venir vraiment qu'à un poète rabougri. À un bougre de poète. Pourquoi ne dit-il pas plutôt qu'il est un nœud <sup>9</sup> ? » Pour Lacan, *se faire être un livre* est le nœud de la solution inventée par Joyce pour tenir debout.

Revenons à l'analyste. Si l'analysant se sait fait du nœud qui s'écrit dans la cure, l'analyste, écrit Lacan, « se fait de l'objet *a*. Se fait, à entendre : se fait produire ; de l'objet *a* : avec de l'objet *a* <sup>10</sup>. » C'est en cela que l'analyste peut devenir l'objet du transfert pour l'analysant qui a franchi le cap d'entrée.

L'analyste se fait de l'objet *a* pour un autre qui ne va pas sans faire écho au nouveau sujet dont parle le séminaire XI lorsque la pulsion atteint son terme après la traversée du fantasme : « Il est nouveau de voir apparaître un sujet. Ce sujet, qui est proprement l'autre, apparaît en tant que la pulsion a pu fermer son cours circulaire <sup>11</sup>. » La pulsion consiste également en un « se faire », se faire voir, se faire bouffer, etc. L'analyste se fait de l'objet *a* pour un autre sujet de la pulsion sans y être, lui, comme sujet, le

transfert étant justement « la mise en acte de la réalité de l'inconscient en tant qu'elle est sexualité <sup>12</sup> » seulement représentée par la pulsion.

Peut-on ajouter que l'analyste y est comme poème ? La plainte de Lacan, après sa rencontre avec François Cheng dont il souhaitait que les analystes prennent « de la graine <sup>13</sup> », semble aller dans ce sens : la poésie « est effet de sens mais aussi bien effet de trou ». Il ajoute : « Il n'y a que la poésie, vous ai-je dit, qui permette l'interprétation et c'est en cela que je n'arrive plus, dans ma technique, à ce qu'elle tienne : je ne suis pas assez *pouâte*, je ne suis pas *pouâteassez* <sup>14</sup>. »

Ce n'est pas en termes d'être que la difficulté se pose. Si le poème a l'air d'être un sujet, il ne l'est pas, et s'il s'écrit, c'est seulement sous la forme d'un nœud. Le problème se trouve au niveau de l'interprétation, qui doit faire trou dans le sens dont se nourrit le symptôme. Le poème y répond dans la mesure où il ne prend sa valeur que si, et seulement si, il résonne en l'autre sujet affecté d'un inconscient pour faire mouche, faire trou et réduire le symptôme à sa part d'incurable exil du sens.

En somme, signer le poème pour l'analyste revient à signer l'acte dans lequel il n'est ni sujet, ni sinthome, mais seulement porté par le savoir y faire avec *lalangue* acquis de son analyse pour orienter un autre sujet vers la sortie, sans traîner les sabots.

À la question de transferts plus dignes après, je réponds qu'il y a sans doute peu de choses aussi dignes d'admiration pour nous qu'un b.o. poème, un poème borroméen qui ferre quelque chose du hors-sens de la jouissance de l'Un d'exil !

Les témoignages publics d'Æ (analystes de l'École) en suggèrent parfois la teneur. L'un s'y fait entendre tel un haïku évoquant la joie de l'éphémère au-delà de toute nostalgie. Une autre, par le biais d'une langue étrangère, touche à l'étranger en soi au-delà des effets mortifères du langage <sup>15</sup>. Chacun emprunte la voie ouverte par la cure sur ce qui était une butée durant son déroulement et qui devient alors un extraordinaire appui après la chute du sujet supposé savoir et la fin de la cure. Un trajet s'écrit ainsi qui va de l'impuissance du langage à nommer ce qui n'a pas de signifiant, l'intraduisible du sujet, jusqu'à la production d'un nom propre qui tient de la jouissance des sinthomes.

Là où un savoir s'écrit sans plus aucun sujet pour le savoir, l'enthousiasme de la passe se montre pour ce qu'il est dans les meilleurs cas : désir de transmission pour d'autres sujets, souvent eux-mêmes affectés lors de tels témoignages par ce que j'appellerais volontiers une sorte d'enthousiasme

épistémique. Il semble que ce soit ce qui surgit parfois dans les cartels de la passe, dont j'attends d'avoir l'expérience.

Un mot à propos d'une autre expérience que j'ai, plus marginale. Lorsque j'ai commencé à mener des entretiens avec des artistes pour notre communauté, une amie et collègue m'a interrogé sur mes raisons. Spontanément, j'ai répondu que m'intéresse la façon dont une œuvre peut montrer comment elle répond au non-rapport, comment elle l'affronte.









Cette réponse mériterait d'être complétée, mais je préfère laisser le dernier mot à Jean-Yves Masson, mot de nos échanges qui restent pour moi des plus marquants. Il parle de l'essence de la poésie contemporaine, sans préjuger de ce qu'elle deviendra dans cinq cents ans : « Chaque grand poème est le nom propre d'une chose qui ne pouvait être dite autrement qu'elle l'a été par lui, une seule fois. Il est donc à sa façon une traduction de l'"intraduisible" qui est l'individuel absolu, l'évènement absolument singulier, irrépétable, que le poème cherche à saisir dans son unicité : le langage ne convient en principe qu'au général, mais la poésie vise à contraindre les mots à nier cette généralité (le fait qu'ils désignent des concepts) pour nommer ce qui est unique <sup>16</sup>. »

*Mots-clés : sinthome, poème, dignité, enthousiasme, fin de cure, transmission.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « Transferts », à Paris, le 6 juin 2019.

1. ↑ J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 309.
2. ↑ P. Levi, propos de Steinlauf, ex-sergent austro-hongrois, dans *Si c'est un homme*, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 51-52.
3. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 572.
4. ↑ J. Lacan, « Conférences et entretiens », 2 décembre 1975, *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 56.
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 70.
6. ↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, Éditions de l'ALI, publication hors commerce, p. 34.
7. ↑ J. Lacan, *Le Sinthome, op. cit.*, p. 144.
8. ↑ *Ibid.*, p. 144.

9.  *Ibid.*, p. 71.
10.  J. Lacan, « L'acte psychanalytique, résumé du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 379.
11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 162.
12.  *Ibid.*, p. 159.
13.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Éditions de l'ALL, publication hors commerce, leçon du 19 avril 1977, p. 119.
14.  *Ibid.*, leçon du 10 mai 1977, p. 130.
15.  Je parle des deux  $\mathbb{A}\mathbb{E}$  invités cette année dans le séminaire *Quatre concepts* que j'anime à Narbonne, Sophie Rolland-Manas (12 janvier 2019) et Nicolas Bendrihen (16 mars 2019).
16.  J.-Y. Masson, « L'épreuve du réel dans l'expérience poétique », Entretien, *L'En-Je lacanien*, n° 29, *L'interprétation psychanalytique*, Toulouse, Érès, 2017, p. 186.

## Le transfert après, écrire ce que l'on ne sait pas

Albert Nguyen

### Irrévocable et insu \*

Le titre de cette soirée, « Les transferts après, écrire ce que l'on ne sait pas », comporte à la fois une évidence et un mystère. L'évidence : ce qu'on a appris de son analyse, c'est irrévocable et ouvre la porte aux transferts après l'analyse, une fois franchi le passage de l'analysant à l'analyste. Le mystère : comment écrire ce qu'on ne sait pas, ce qui n'est pas passé au savoir, l'insu. Néanmoins, cette affirmation d'une possible écriture implique de se poser la question : puisque ça peut s'écrire sans qu'on le sache, sans que le sujet le sache, savoir sans sujet, qu'est-ce qui s'écrit, comment et où ?

Je repars de ce que délivre une analyse : un savoir sur la cause, sur ce qui cause le sujet et l'analyste : l'objet *a* mis à sa place, qui divise le sujet, et l'objet *a* occupant la place de commandement dans le discours analytique. De là un premier transfert, celui qui fait passer de l'amour de transfert au désir de l'analyste, à la cause analytique. Où se travaille la cause analytique ? Dans l'École et par le savoir qui s'y transmet.

Je crois qu'il se produit un autre transfert, peut-être plus rarement évoqué : une fois le sujet supposé savoir chu, un déplacement s'opère, c'est mon expérience, alors dirigé vers les textes et l'enseignement de Lacan, les coordonnées de l'analyse lacanienne. Avec Lacan et l'analyse lacanienne, j'ai appris à lire, j'ai appris ce qu'est l'inconscient lacanien. Cette lecture, au-delà de saisir ce qui animait Lacan, ouvre à une lecture multiple, à un autre rapport, si l'on veut à des mondes possibles.

Transferts aussi sur quelques-uns de l'École.

Et ayant relu la Proposition <sup>1</sup> et le « Discours à l'École freudienne de Paris » pour cet exposé, j'y ai retrouvé cette question que Lacan n'a de cesse de dire et redire : ce qu'est la psychanalyse, de même qu'il ne cesse de poser cette autre question : qu'est-ce que l'inconscient ?

L'expérience de la passe le met en lumière : peut y être aperçu le rapport du passant à l'Œs, à l'analyse : on peut appeler ça un gain de savoir, qui

est au-delà du gain sur la névrose, mais je veux dire que dès lors que pour un sujet ces deux questions deviennent centrales alors il n'y a plus de répit, elles reviennent sans cesse et changent sa vie. Encore faut-il ne pas s'y dérober.

L'expérience de l'analyse montre que c'était écrit avant, que la névrose s'était construite à partir de cette marque sur le corps, et je dois dire que plus le temps passe et plus les AE (analystes de l'École) témoignent dans leurs interventions de cette prise de la langue dans le corps, au point que c'est dans les trébuchements de la langue, dans une opération de dé-composition des signifiants (des S1) que quelque chose de neuf surgit, qui touche, voire dégèle la jouissance alors réduite à la lettre. D'une certaine façon, on pourrait dire que ça s'écrit avant, pendant et, à suivre votre titre, après. Après, si je puis dire, ça continue, pas de retour à zéro du transfert, mais au contraire survenue d'autres transferts, dont d'ailleurs l'écriture n'est pas absente.

Vous connaissez la chanson, « c'est que le début, d'accord, d'accord... », la fin de l'analyse n'est qu'un commencement, et l'après est l'occasion de mettre en lumière des zones laissées dans l'ombre, révélées ou faisant suite à la passe : après la fin il y a du nouveau !!

Il me semble que dans une École, le problème tourne autour du destin de la nouveauté, le risque étant qu'elle fasse flop ou au contraire vire à la doxa, voire à la norme. Au niveau même de la passe, et sans doute est-ce encore plus sensible ailleurs, des doxas successives ont eu ou ont cours (traversée du fantasme, inconscient-réel, identification au symptôme, aujourd'hui travail sur la langue et la bévue), qui je crois impactent le cartel de la passe (comment ?).

Ce qui pourra s'écrire après porte sur le traitement des affects, ceux de fin et ceux d'après la fin : « effets » de l'inconscient-réel. J'appelle ça : creuser l'insu, sans espoir d'en venir à bout.

Analyser en tenant compte du réel n'est pas sans impliquer une position ferme : c'est tirer les conséquences d'*il n'y a pas de rapport sexuel qui puisse s'écrire* et qui reste notre boussole – j'insiste sur le « s'écrire » car tout ce qui peut s'écrire n'est possible qu'à partir de cette impossibilité. Une fois admise cette position, que se passe-t-il pour l'analyste devenu analysant de son rapport au savoir et à l'École ?

Il me semble qu'il y a des conditions pour que ce point d'insu, d'impossibilité à savoir soit préservé, car il est constamment menacé par :

- des retours du fantasme et du symptôme ;
- la stagnation des productions des analystes (voir « Discours à l'École freudienne de Paris ») ;

- le sort réservé à ces productions dans l'École ;
- la doxa rampante qui touche la passe elle-même ;
- la pression des discours ségrégatifs.

Écrire ce que l'on ne sait pas, *l'insu-que-sait de l'Une-bévue*, ne pourrait-on pas l'entendre comme un savoir lié non pas tant à l'insu qu'à la bévue qui ouvre l'accès au neuf ? D'où l'attention portée aux phénomènes langagiers : achoppements, trébuchements, bégaiements, surprises, inattendus venus de *lalangue*.

Ne pourrait-on entendre « Écrire » aussi à partir de ce que Lacan avance dans *Le Sinthome* au chapitre « L'Écriture de l'Ego », qui va au-delà de « Lituraterre <sup>2</sup> » ? Ce nœud « faut le faire », dit Lacan, et c'est précisément dans ce faire qu'il situe une écriture, mais une écriture qui a un « tout autre sens ». Intéressant pour nous car il ne s'agit pas d'un « c'est écrit » mais d'un « c'est à écrire » en faisant le nœud qui répare ce qui avait fait lapsus et causé la névrose : j'y lis une façon de faire l'acte...

J'y ajoute une hypothèse : qu'il reste encore un pas pour atteindre la fin de l'analyse. Ça se trouve au chapitre v du séminaire sur l'acte : la castration incarnée, elle suppose la séparation de corps. Si l'analyse est rencontre de deux corps à son début, elle est séparation de deux corps à sa fin (piste de travail : modalités de cette séparation ?). À partir de cette coupure peut être évalué le « pas de retour à zéro du transfert ».

Il en résulte que l'écriture n'est pas seulement jeu de lettres mais bien plutôt ce qui écrit le nouage du sinthome à R.S.I. : écrire place dans la geste du nouage. Cela peut se lire : écrire à partir du trou.

Écrire comporte, à partir des bafouillages de *lalangue*, de passer de la langue morte à la langue vivante – Lacan a traité ce problème dans *Le Sinthome*, il s'agit du coup de pouce, comme il dit, qui « crée la langue à chaque instant » et, par là, la fait vivante <sup>3</sup>. Ceci ne va pas sans le dire... et je dirai pas-sans l'accent qui est une sous-langue. Je parlerai d'une « erre de l'entre-langues » qui requiert le dire. C'est le lot de l'analyse de passer par le dire pour écrire. Mais nous avons de la chance : l'inconscient est toujours neuf.

Deux remarques pour finir.

À la réflexion, le transfert et les transferts s'avèrent pour l'analyste être des « trans-faire » : le savoir-faire (l'analyste connaît le truc pour défaire une névrose), l'acte : un faire, le nœud : faut-le-faire. L'analyste silencieux n'est pas une momie, il ne suffit pas de cadavériser sa position, plutôt s'efforce-t-il de « faire » virer le mi-dire au dire, en acte.



L'acte relève de ses suites en tant qu'analyste et là il est difficile de préjuger de ce que sera l'analyste dans son acte, d'où le fait que seule reste la possibilité de créer les conditions de l'acte (faire entrer le réel dans son calcul). Pour le sujet divisé, il est ce sujet qui fait face « à des affects imprévisibles, à un désir inarticulable de sa place dont il se fait une cause <sup>4</sup> ».

La deuxième : écrire et lire vont de pair, puisque si l'on veut c'est en lisant, c'est de lire que l'analyste écrit. Hélène Cixous dit sur France Culture <sup>5</sup> : « Lire et vivre sont des synonymes », en effet pour l'analyste lire-écrire-vivre sont en connexité. Dans cette même émission, elle dit qu'« on doit tout faire pour écrire ce qu'on ne peut pas écrire » : c'est bien un des enjeux de l'après-analyse.

Conclure : je le fais avec encore Hélène Cixous, cette fois tiré d'*Une autobiographie allemande* :

« Écrire est un aller venir : un s'en aller venir, un venir de partir, un aller afin de s'en venir. Un venir qui prend son élan depuis un partir [...] Oui, l'écriture va – de pair – en impair, en compagnie, c'est une *descendante*, dont la mission est de reprendre l'*ascension* où elle a été laissée en attente par les prédécesseurs <sup>6</sup>. »

L'après-analyse je crois vise cet « aller venir », qui peut-être remettra en cause ou au contraire assurera ce qui est établi : à vérifier.

*Mots-clés : transmission, lalangue, écritures, entre-langues.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « Transferts », à Paris, le 6 juin 2019.

1. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 243-259

2. ↑ J. Lacan, « Litureterre », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 11-20.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2003, p. 133.

4. ↑ J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 278.

5. ↑ H. Cixous, « Lire et vivre sont des synonymes », dans « les Masterclasses », France Culture, 2 mars 2019. Voir <https://www.franceculture.fr/emissions/les-masterclasses/helene-cixous-lire-et-vivre-sont-des-synonymes-0>

6. ↑ H. Cixous et C. Wajsbrot, *Une autobiographie allemande*, Paris, Christian Bourgois, 2016.

## Le transfert après, écrire ce que l'on ne sait pas

Frédéric Pellion

### Le transfert d'avant, et l'analyste d'après \*

« Le filet des conditions était tendu assez loin pour attraper le butin dans tous les cas ; il dépendait ensuite d'elle de vouloir le refermer ou non <sup>1</sup>. »

Sigmund Freud

« Nous savons que la dimension du transfert existe d'emblée, implicitement, avant tout commencement de l'analyse, avant que le concubinage qu'est l'analyse ne le déclenche. Or, ces deux possibilités de l'amour et de la haine ne vont pas sans cette troisième, qu'on néglige, et qu'on ne nomme pas parmi les composantes primaires du transfert – l'ignorance en tant que passion <sup>2</sup>. »

Jacques Lacan

Selon Lacan, la passe peut éclairer les conditions de survenue de ce qu'il nomme « désir de l'analyste <sup>3</sup> ».

Nous savons cela, mais je note tout de même l'ambiguïté de l'expression : le désir de l'analyste est-il ce qui va lui faire franchir le pas de l'« installation <sup>4</sup> », ou bien ce sur quoi il pourra compter dans son « travail de tous les jours <sup>5</sup> » ? L'un et l'autre, espérons-le, mais va-t-il de soi que l'autre découle de l'un ?

Je ne développe pas plus, pour en venir tout de suite à mon propos : il me semble que nous avons parfois tendance à penser la chose comme si ce « désir de l'analyste » naissait, en quelque sorte *sui generis*, de l'analyse.

Il y a là, à mon avis, une confusion entre *condition* et *cause*.

Je m'explique. Que l'analyse soit la condition de l'analyste – c'est-à-dire que, sans analyse, pas d'analyste –, tout le monde l'accorde depuis que Freud s'est décidé à l'écrire noir sur blanc <sup>6</sup>.

L'avènement du désir de l'analyste, le *werden* de l'analyste <sup>7</sup> sont-ils pour autant l'aboutissement automatique, mécanique, pour tout dire *naturel*, de l'analyse – d'une analyse idéale dans laquelle rien, ni du côté de l'analysant ni de celui de l'analyste, n'est venu interférer ? Coïncident-ils exactement avec cet acte analytique que Lacan définit comme mise en acte du sujet de l'inconscient <sup>8</sup> ?

Il ne me semble pas que Lacan conçoive la chose ainsi. Cela n'est d'ailleurs pas très surprenant : car on ferait de l'analyse, sinon, non plus *une* condition, mais *la* cause, de l'analyste – ceci, peut-être, avec la bonne conscience de la science, et de sa cause causant « tout l'effet <sup>9</sup> » – ; et on assimilerait, du même mouvement, la valeur exploratoire de la procédure de la passe à une vérification de l'analyse, voire de l'analyste.

Plusieurs indications de Lacan, à ma connaissance assez peu commentées <sup>10</sup>, peuvent nous aider ici. J'en examinerai particulièrement deux. La première se trouve dans *L'Acte analytique*, lors de la séance fermée précédant l'interruption du séminaire en mai 1968. La seconde dans un passage de *Télévision*.

\*

La première indication, donc.

Le passage concerné est celui-ci : « Une fois qu'il [l'analyste] y entre avec l'analyse, qu'il cherche dans le cas, dans l'histoire du sujet [...], où lui, *il était, l'analyste, déjà*, à tel moment et en tel point de l'histoire du sujet. Cela aura un avantage, il saura ce qu'il en est du transfert. Le centre, le pivot du transfert, ça ne passe pas du tout par sa personne. Il y a quelque chose *qui a déjà été là* <sup>11</sup>. »

Je lis ces quatre phrases ainsi : l'analyste, comme le ça freudien, était donc déjà là. Il lui reste à advenir, à se réaliser, dans l'analyse. Soit. Mais qui est *cet* analyste ? L'analyste présent, « assimilé au réel <sup>12</sup> » et rétro-projeté, en quelque sorte, dans le passé de son analysant ? Ou l'analyste que deviendra éventuellement l'analysant, une fois son analyste « restauré dans sa réalité propre <sup>13</sup> » ?

Quelques mois plus tard, Lacan continue ainsi : « C'est parce qu'il manque toujours quelque chose à votre clavier que l'analysant, vous ne le trompez pas, parce que c'est justement *dans ce qui vous manque qu'il va pouvoir faire basculer* ce qui, à lui, lui masque le sien. C'est vous qui lui servirez de dépotoir <sup>14</sup>. »

Introduisant pour la première fois le terme « analysant » dans sa proposition du 9 octobre 1967 <sup>15</sup>, il parle donc d'un manque que l'analyste fait exister, et sur lequel l'analysant accommodera pour découvrir le sien propre.

Certes. Mais dans cette perspective, l'installation du transfert analytique ne sera-t-elle pas concomitante d'une première aperception, inconsciente, de ce manque, dont on peut alors se demander si elle ne préfigure-rait elle-même pas la « destitution <sup>16</sup> » ultérieure du sujet supposé savoir <sup>17</sup> ?

Et l'écart entre l'analyste d'avant l'analyse et l'analyste de l'analyse n'est-il pas la face personnifiée de l'absence de commune mesure à ces deux manques ?

Laissons encore passer quelques mois. On arrive alors à ce passage du séminaire *D'un Autre à l'autre* : « [...] tant que l'analyste ne pratique pas la coupure entre [...] *la structure inconsciente* [et] la supposition du sujet supposé savoir, *qui fait le névrosé naturellement psychanalysant*, parce que cette supposition constitue d'ores et déjà *en soi-même*, avant toute analyse, le transfert <sup>18</sup>. »

Cette phrase interrompue manifeste la relation de cet écart avec la coupure, action décisive de l'analyste de l'analyse, entre ce qui relève de la prédisposition analysante à supposer le savoir à l'Autre, d'une part, et, de l'autre, cette obstination de certains analysants à « s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure <sup>19</sup> », comme il le dira, quelques années plus tard, dans *Télévision*.

On retrouve la distinction plus tôt posée <sup>20</sup> entre ces deux guises du « pas-je » que sont l'inconscient, dont les pensées laissent sa chance à l'être, d'une part, et, de l'autre, le ça, reliquat de la structure dont les pulsations, comme le « donc » cartésien, sont d'autant plus évidentes qu'elles sont sans raison.

La question est alors de dire quel est, une fois la coupure faite, le *reste* de cette prédisposition.

\*

C'est de la même *Télévision* que je tire la seconde indication sur laquelle je vais insister : « Au reste le discours analytique exclut le vous qui n'est pas déjà dans le transfert, de démontrer ce rapport au sujet supposé savoir – qu'est une manifestation symptomatique de l'inconscient <sup>21</sup>. »

« Vous », ici, représente l'interlocuteur de convention qui interrogerait Lacan sur la nature de la « promesse analytique ». Je lis alors cette phrase ainsi : 1. Pas d'entrée dans le discours analytique sans transfert ; 2. Pas de

« manifestation symptomatique de l'inconscient », pouvant prendre sens de symptôme à l'intérieur du dispositif analytique, sans *un certain rapport*, particulier, au sujet supposé savoir<sup>22</sup> ; 3. Pourtant, excès, dans l'espace et surtout dans le temps, du transfert sur telle ou telle incarnation de cette supposition ; 4. Solidarité, donc, *in fine*, entre persistance dans le discours analytique – la didactique finie – et interrogation renouvelée de la supposition de savoir, nonobstant la chute de la figure de celle-ci qu'aura été l'analysant de l'analyse.

Ce serait donc par cette interrogation, manière spécifique de « jouir de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine<sup>23</sup> », que se fraierait la voie qui mène de l'analysant à l'analyste.

En somme, si nous attendons de la passe des éclairages sur le désir de l'analyste, suivre le devenir de cette figure de l'analyste d'avant l'analyse pourrait être au moins aussi important que de réécrire l'histoire de la cure.

\*

Quelques conséquences cliniques, maintenant.

1. Le moment d'entrée dans l'analyse proprement dite, s'il est bien connecté à l'installation d'une figure déterminée du sujet supposé savoir, pourrait n'être pas tant celui où l'analyste est érigé comme porteur d'une promesse pour l'avenir que celui où sa présence se diffracterait jusqu'en quelque lieu du passé de l'analysant.

2. La supposée alternative freudienne entre analyse finie et analyse infinie n'a pas lieu d'être. Le *und* du titre allemand – « Die endliche und die unendliche Analyse<sup>24</sup> » – indique d'ailleurs assez au contraire que pour Freud, déjà, l'analyse est *à la fois* finie et infinie – ou, peut-être plus exactement, *à la fois pourvue et dépourvue de fin*. Cet *à la fois*, entendu comme succession dans le temps, articule les deux faces, personnelle et didactique, de l'analyse. Grossièrement parlant, l'analyse sera thérapeutique en tant qu'elle conduira l'analysant à se faire à *sa* version du symptôme, et/ou didactique en tant qu'opportunité offerte à l'analyste, à l'occasion de chacune des cures qu'il entreprendra, de repenser la relation entre transfert et supposition de savoir, entre ça et inconscient. Avec fin au premier sens, donc, sans fin au second.

3. En s'intéressant à ce « là où il était, l'analyste, déjà », l'analyse découvrira parfois les traces d'un rapport au sujet supposé savoir apte à résister au virage de l'impuissance à l'impossible. Car il faut bien, pour devenir désir d'analyste, que le désir de savoir surmonte le désenchantement. Et donc qu'il ait été marqué, peut-être dès l'origine, de quelque passion plus vitale encore que celle de l'ignorance.

4. Que serait cette passion ? L'usage commun du mot laisse croire qu'une passion est une cause qui nous saisit sans qu'on y puisse mais <sup>25</sup>. Mais Descartes, par exemple, en a un autre : « Tout ce qui se fait ou arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, *et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive* <sup>26</sup>. » Ainsi, la passion est une fiction causale quand elle élide l'action par laquelle le « sujet » – qui n'est plus le même que précédemment, bien sûr – prend sa part de ce qui arrive.

5. Certains gardent le souvenir précis du moment où la chute de la fiction dans laquelle leur enfance baignait les a contraints à demander, ou à se demander, d'autres explications – on peut relire à cet égard, entre cent exemples, le premier chapitre du *Testament français* <sup>27</sup>. De même, et avec toutes les précautions requises par ce genre de généralisations, il me semble qu'un point commun entre les témoignages de passe ayant abouti à nomination pourrait bien être l'épreuve que le sujet n'a pas cessé de soutenir – dans l'analyse, bien sûr, mais aussi avant, et souvent très tôt – de son choix forcé de prendre position à l'endroit d'un énoncé de l'Autre. Prise de position anticipatrice de la séparation lacanienne, qui est aliénation redoublée <sup>28</sup>.

6. De fait, les fictions sont plus ou moins confortables, plus ou moins supportables. De même qu'il y a le rêve, et le cauchemar. De celui-ci, Martine Menès donne une formule générale en disant qu'il met en scène un « Autre tout-puissant et impuissant à la fois <sup>29</sup> ». Or, le cauchemar a ceci en commun avec l'analyse qu'ils réveillent tous deux, ne serait-ce qu'un peu <sup>30</sup> – peut-être serait-il plus juste de dire seulement qu'ils séparent *un peu mieux* veille et sommeil.

7. Tout cela suppose que l'analyste, d'avoir repéré là où il était avant – dans la « névrose infantile » –, laisse l'analysant élaborer sa déception qu'il n'y soit déjà plus, c'est-à-dire *pas égal* ; « deuil du phallus <sup>31</sup> », disait Lacan, soit l'envers du roc freudien <sup>32</sup>.

\*

Lacan, en 1978, à Deauville, après avoir déclaré que la passe avait échoué à élucider « ce qui peut venir dans la boule de quelqu'un pour s'autoriser d'être analyste », ajoute néanmoins une sorte de précision : « Il faut être drôlement mordu ; mordu par Freud principalement, c'est-à-dire croire à cette chose absolument folle qu'on appelle l'inconscient et que j'ai essayé de traduire par le "sujet supposé savoir" <sup>33</sup>. »


Au-delà des péripéties de la cure, de sa mise en *hystoire*, etc., questionnons-nous assez ce qui était là *avant* l'analyse – ce que Lacan nomme,














à cette occasion comme en bien d'autres, « Freud » –, et que l'analyse, dans certains cas, va isoler assez pour qu'un analyste « nouveau <sup>34</sup> » advienne ?

Ce serait en tout cas une occasion d'être un peu plus modestes quant à la cause, et, par exemple, de ne pas oublier l'hommage à la surdétermination par lequel Lacan achève sa lecture de Freud <sup>35</sup>.

*Mots-clés : acte, savoir (supposition de, sujet supposé), transfert.*

---

\*  Intervention au séminaire EPFCL « Transferts », à Paris le 6 juin 2019.

1.  S. Freud, dans *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. XI : 1911-1913, Paris, PUF, 2010, p. 307.
2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 298.
3.  J. Lacan, « Première version de la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École" », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 586.
4.  J. Lacan, Séminaire *L'Acte analytique*, inédit, leçon du 15 novembre 1967.
5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 9.
6.  S. Freud, *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. XI, 1911-1913, *op. cit.*, p. 150. Voir aussi vol. XVI, p. 181-208.
7.  J. Lacan, Séminaire *L'Acte psychanalytique*, inédit, leçon du 10 janvier 1968.
8.  *Ibid.*, leçon du 15 novembre 1967.
9.  J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 869.
10.  On pourra lire, néanmoins : S. Aparicio, « On ne naît pas psychanalysant ... », *Mensuel*, n° 101, Paris, EPFCL-France, décembre 2015, p. 6-14. Et A. Nguyen, « La solution et le devenir de l'acte », *Revue du Champ lacanien*, n° 20, *Actes et inhibition*, novembre 2017, p. 19-25.
11.  J. Lacan, Séminaire *L'Acte psychanalytique*, *op. cit.*, leçon du 27 mars 1968.
12.  J. Lacan, « Au-delà du "principe de réalité" », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 85.
13.  *Ibid.* Marc Strauss attire mon attention sur ce passage de « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », où se discute la même question : « En fait, cette illusion qui nous pousse à chercher la réalité du sujet au-delà du mur du langage est la même par laquelle le sujet croit que sa vérité est en nous déjà donnée, que nous la connaissons à l'avance, et c'est aussi bien par là qu'il est béant à notre intervention objectivante. Sans doute n'a-t-il pas, quant à lui, à répondre de cette erreur subjective qui, avouée ou non dans son discours, est immanente au fait qu'il est entré dans l'analyse, et qu'il en a conclu le pacte principal. Et l'on saurait d'autant moins négliger la subjectivité de ce moment que nous y trouvons la raison de ce qu'on peut appeler *les effets constituants du transfert en tant qu'ils se distinguent par un indice de réalité des effets constitués qui leur succèdent*. Freud, rappelons-le, touchant les sentiments qu'on rapporte au transfert, insistait sur la nécessité d'y distinguer un facteur de réalité, et ce serait, concluait-il, abuser de la docilité du sujet que de vouloir le persuader en tous les cas que ces sentiments sont une simple répétition transférentielle de la névrose. Dès lors, comme ces

sentiments réels se manifestent comme primaires et que le charme propre de nos personnes reste un facteur aléatoire, il peut sembler qu'il y ait là quelque mystère. Mais ce mystère s'éclaircit à l'envisager dans la phénoménologie du sujet, en tant que le sujet se constitue dans la recherche de la vérité. » Voir J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 308 (italique écrit par M. Strauss).

14. ↑ J. Lacan, « Discours de clôture au Congrès de Strasbourg », *Lettres de l'École freudienne*, n° 7, 1970, p. 157-166.
15. ↑ F. Pellion, « Enfant vs analysant ? », *Mensuel*, n° 101, Paris, EPFCL-France, décembre 2015, p. 15-24.
16. ↑ J. Lacan, « Première version de la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École" », art. cit., p. 584.
17. ↑ Pour un éclairage différent de ce point, voir : C. Lafuente, « Transferts et différence des sexes », *Mensuel*, n° 131, Paris, EPFCL-France, mars 2019, p. 11-14.
18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 388.
19. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 543.
20. ↑ J. Lacan, Séminaire *La Logique du fantasme*, inédit, leçon du 11 janvier 1967.
21. ↑ J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 543.
22. ↑ Il me semble que Lacan, en employant « qu'est » et non « qui est » – ce qui serait incontestablement plus naturel –, veut dire que toute « manifestation symptomatique de l'inconscient » est « rapport au sujet supposé savoir ». Le « qui est » relatif conviendrait si Lacan voulait dire que le « rapport au sujet supposé savoir » est une « manifestation symptomatique de l'inconscient » parmi d'autres possibles. Cet étrange « qu'est » signe donc une équivalence stricte.
23. ↑ J. Lacan, Séminaire *R.S.I.*, inédit, leçon du 18 février 1975.
24. ↑ S. Freud, *Gesammelte Werke*, XVI, Hamburg, Fischer Taschenbuch Verlag, p. 57-99.
25. ↑ Éloquente expression, qui dit en deux mots l'objection, voire le refus, constitutifs de l'inconscient. F. Pellion, « L'inconscient, une "puissance de refus" ? », *Mensuel*, n° 123, Paris, EPFCL-France, avril 2018, p. 7-15.
26. ↑ R. Descartes, « Les passions de l'âme », dans *Œuvres et lettres*, art. 1, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1953, p. 695.
27. ↑ A. Makine, *Le Testament français*, Paris, Mercure de France, 1995.
28. ↑ M.-M. Bortolotti, « Aliénation et séparation », *Mensuel*, n° 118, Paris, EPFCL-France, novembre 2017, p. 87-99.
29. ↑ M. Menès, *Les Cauchemars, ces sombres messagers de la nuit*, Toulouse, Érès, 2016, p. 83.
30. ↑ J. Lacan, « Réponse à une question de Catherine Millot. Improvisation : désir de mort, rêve et réveil », *L'Âne*, n° 3, p. 3.
31. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013, p. 408.
32. ↑ S. Freud, *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. XX, 1937-1939, Paris, PUF, 2010, p. 13-55.
33. ↑ J. Lacan, « L'expérience de la passe », *Lettres de l'École*, n° 23, 1978, p. 180-181.
34. ↑ J. Lacan, « Lettre à en-tête de la Cause freudienne », *Courrier de la Cause freudienne*, n° 3, 1980.
35. ↑ F. Pellion, « Lacan lecteur de Freud : le cas de la surdétermination », *Cliniques méditerranéennes*, n° 84, 2011, p. 203-213.



## ENTRÉE DES ARTISTES

---

## Françoise Lespinasse

### L'homme qui pleure \*

« Sois sage, ô ma douleur, et tiens-toi plus tranquille »

Baudelaire, *Recueillement*

Non, la douleur de l'homme qui pleure ne le tient pas tranquille. C'est plutôt la colère et le cri qui l'animent. Révolte contre la violence des hommes rendus au même rang que des bêtes (chiens prêts à sauter pour lacérer leur proie ou à hurler avec les loups). Mais surtout, révolte contre l'humaine condition, *si c'est un homme*, avec la mort comme seul horizon. La mort, la séparation est une déchirure qui est faite à l'être humain et nous met en exil de nous-mêmes, dès la naissance. Yan Pei-Ming est un homme qui pleure mais aussi un exilé. N'est-ce pas de cette place – un peu à côté, ici et ailleurs – qu'il peut le mieux nous livrer une lecture de l'histoire, l'histoire de l'art, histoire contemporaine ?

Ming déplace notre regard ; Ming est un déplacé. *Exécution, après Goya*, montre comment il reconstruit, relit la scène en décentrant le point de vue, en portant l'éclairage légèrement ailleurs. Et c'est une œuvre nouvelle dans la puissance du feu qui apparaît et nous relie à Goya.

Il nous accueille dans cette exposition en position d'orant. À genoux comme en prière, paumes ouvertes d'où jaillirait peut-être ce qu'il désire offrir : le geste pictural, mais aussi la geste, le poème épique qu'il nous propose. Il y a de la révérence dans cette posture. Révérence pour les morts, pour l'impossible destinée de l'Homme (*Selfportait at Four Ages*). La seule réponse éthique qui s'impose à Ming est celle de la peinture, de la création. Survivre, se survivre dans un geste, un acte qui restera et rendra vivante la mémoire de ce qui fut, de ceux qui furent.

Sobrement intitulé *Portait d'un ami*, celui de Xavier Duroux, comme l'écrit Franck Gautherot <sup>1</sup>, est celui de l'homme tout en colère retenue, homme militant de la culture face au réel contre lequel on se heurte. En miroir, le portrait de Fabian Stech où, dans le regard rieur de l'enfant, on

retrouve tous les possibles, tous les rêves. Enfant des promesses à l'âge où l'acuité du regard sur le monde se construit dans une vraie lucidité. Paradis perdu ?... toujours recherché, à jamais perdu.

Mais Ming l'orant se veut celui qui dévoile les dessous du *Game of Power*. Le monde n'est pas un paradis : *Fukushima, 11 mars 2011* et *September 11<sup>th</sup> 2001*. Les hommes du *Game of Power* ne seraient-ils pas des oranges-outangs ? « La comédie du Père-Orang, du pérorant Outang <sup>2</sup> » : de Trump pérorant à coups de tweets à Bachar el-Assad dont les péroraisons tuent le peuple à coups de bombes chimiques, et puis Poutine, Mohammed ben Salmane et Kim Jong-un <sup>3</sup>. Ces quelques uns qui se mettent en position de Père-Orang-Outang pour mieux asservir leurs fils... comme le père de la horde primitive de *Totem et Tabou*.

Pour Ming, pas de tabous, il peint les totems (cf. la série de représentations de Mao) comme l'homme préhistorique sur les murs de la caverne, dans une sorte de sacrifice propitiatoire afin que l'humanité soit rachetée.

Ming le voyant fait se confronter, sur les murs de la caverne du philosophe, les regards de femmes voilées au regard mort de *l'Oncle aveugle*. L'homme aveugle ne peut pas voir les femmes, sauf par son regard intérieur. Et les femmes interdites n'ont plus que l'arme de leur regard pour exister au monde. Mais c'est le peintre qui est, là, le voyant tel le poète des *Illuminations* et qui nous permet de voir au-delà de cette mascarade.

Et puis, l'homme qui pleure, c'est l'enfant, le fils devant *Ma mère – Souffrance • Espoir • Effroi •*. Dans un geste d'évidence, il lui offre ce que, dès la Renaissance, on a appelé un tombeau (composition poétique, œuvre musicale en l'honneur d'un artiste, d'un grand homme disparu, par exemple : *Le Tombeau de C. Baudelaire* de Mallarmé ou *Le Tombeau de Couperin* de Ravel).

Dans la salle des tombeaux des ducs de Bourgogne, les grands hommes ne sont pas ceux que l'on croit. C'est une petite femme qui les domine tous et pour toujours.

À Paul S.  
17 mai 2019

\*↑ Exposition au musée des Beaux-Arts de Dijon, du 17 mai au 23 septembre 2019.

Pour en savoir plus :

<http://www.yanpeiming.com/>

<http://www.et-alors.org/> cliquer sur « enter », puis « alentours », puis colonne de droite « Yan Pei Ming ».

1.↑ Yan Pei-Ming, *L'Homme qui pleure, The Man who Weeps*, catalogue de l'exposition, éd. Les Presses du réel, 2019.

2.↑ J. Lacan, « L'Étourdit », 1972.

3.↑ La série *Game of Power* comprend les portraits de Trump, Bachar el-Assad, Poutine, Mohammed ben Salmane et Kim Jong-un. Pei-Ming s'est donné comme projet de continuer, chaque année, cette galerie de portraits.



© LucDunum

# SÉMINAIRE CHAMP LACANIEN À PARIS

---

*Les ségrégations*

## Nadine Cordova

### De l'intrusion au(x) troupeau(x) \*

Le thème de cette soirée, « Ségrégation choisie », laisse entendre que l'on peut choisir, épouser, adopter un enclos pour paître plus paisiblement peut-être... Une histoire d'espace qui semble commencer tôt.

La première fois que j'ai participé à une présentation clinique, c'était à Sainte-Anne. Quand je suis entrée dans la salle, il y avait accrochée sur le mur en face des participants une photographie en noir et blanc de Jacques Lacan. Elle semblait trôner comme une icône. Je m'étais alors demandé si j'avais fait le choix d'un autre enclos en m'engageant dans la psychanalyse.

La première soirée de ce séminaire a fait écho à ce moment fugace et marquant que j'avais attrapé quand Colette Soler a évoqué l'expression de « ségrégation intellectuelle ». *Intellectuel* m'a fait penser à un autre versant de la ségrégation. Pour lire Lacan, Freud et d'autres, il faut une culture énorme, beaucoup de travail. Le temps de comprendre, le temps passe et ouvre toujours un peu plus les frontières de l'ignorance. Ça enferme malgré soi dans un enclos, choisi.

\*

En fait, le premier espace de ségrégation choisie qui m'est venu concerne les religieux contemplatifs. C'est un sacré choix que celui de se retirer du monde. Encore faut-il y être entré.

De plus, si ces femmes et ces hommes se retirent, c'est avec d'autres. Ils ne font pas le choix des ermites. C'est isolés ensemble et isolés du profane qu'ils deviennent sœurs ou frères. C'est au nom d'un lien social qu'ils se ségrègent ; un lien social qui convoque au premier chef le Père, ou plus exactement ce qui se noue à trois à l'instar de la structure du parlant. Est-ce que les nœuds borroméens, devenus trinité de bouts de ficelle, n'ont pas intéressé au plus haut point Lacan parce qu'il a fait l'expérience d'avoir un frère, *frère* ? Les armoiries des Borromées ne pouvaient alors lui être données que comme « une bague au doigt <sup>1</sup>. »

J'ai évoqué les moines, car *ségréger* va s'employer dès le XIV<sup>e</sup> siècle dans le monde chrétien. *Ségréger* veut dire littéralement « mettre un animal à l'écart du troupeau ». Puis, il s'emploiera pour évoquer la mise à l'écart des brebis galeuses. Sous la figure du pécheur. On reconnaîtra la figure du diable, désigné comme celui qui ségrège et désunit. Car le diable est celui qui va contre le Un ; il menace le groupe rassemblé sous la bannière divine. C'est la jouissance diabolique qu'il s'agit de mettre à l'écart du troupeau. Ensuite, *ségréger* va disparaître au XVIII<sup>e</sup> siècle, pour renaître vers 1950 avec le verbe anglais « to segregate », qui donnera *ségréguer* ; il remplacera ségréger – peu usité désormais. *Ségréguer* amène non seulement la notion de séparation mais aussi l'idée d'isoler des races à partir de la couleur : le noir doit être séparé du blanc. Puis, la ségrégation va étendre son champ. Elle dessine d'une façon ou d'une autre un territoire toujours articulé à un discours.

Quant à l'expression *ségrégation choisie*, je l'ai trouvée dans les disciplines qui traitent des espaces urbains. Dans ces études <sup>2</sup>, la ségrégation choisie concerne des sujets qui ont recours à des stratégies de tri résidentiel. Ils s'éloignent de certaines populations, de certains quartiers et/ou se regroupent sur une base affinitaire afin de bénéficier de « voisinages dits positifs ». Ces populations sont à la recherche de l'entre-soi et du semblable. Ce qui fait lien ce n'est pas d'exclure mais de s'exclure.

Par opposition, ces études décrivent des situations de ségrégation « subie » liées à des politiques publiques discriminantes, et/ou liées à des fragilités de tous ordres. Ces populations sont localisées ou se déplacent dans des « voisinages dits négatifs ». Elles sont concentrées dans des espaces qui multiplient les difficultés économiques et sociales. Le fait d'habiter dans ce type de quartiers ne fait qu'aggraver les facteurs d'exclusion et de violence.

Ce que j'ai choisi d'extraire, c'est plutôt un signifiant qui a surgi dans les cités et qui fait lien : c'est *frère* ou *frérot* (signifiant souvent associé à *wesh* <sup>3</sup>, *wesh frère*). *Frère* a réussi à traverser les frontières des cités et probablement des frontières géographiques pour devenir un signe de reconnaissance quand les jeunes se rencontrent, une ponctuation quand ils se parlent. *Frère*, c'est un mot de passe qui traverse les troupeaux urbains et les frontières ségrégatives. On est du même troupeau... on est frères. Ces jeunes accompagnent ce « frère » d'un corps à corps ritualisé, qui lui aussi a franchi les clôtures. Mais ce corps à corps peut prendre une autre forme ; les frères peuvent se fragmenter en bandes rivales qui peuvent conduire à des luttes sans merci pour des histoires de territoire.

Cela fait raisonner les paroles des frères de sang de la Genèse : « Où est ton frère Abel ? », demande l'Éternel. « Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère ? » Lacan affirmera que « dans la société, [...] tout ce qui existe est fondé sur la ségrégation, et, au premier temps, la fraternité <sup>4</sup>. » Alors je poursuis ce fil.

\*

Freud s'est emparé de la question fraternelle à partir de sa propre expérience. Il écrit à Fliess : « Tout me fait croire aussi que la naissance d'un frère d'un an plus jeune que moi avait suscité en moi de méchants souhaits et une véritable jalousie enfantine et que sa mort (survenue quelques mois plus tard) avait laissé en moi le germe d'un remords <sup>5</sup>. » Ailleurs, il écrit : « Il n'y a sans doute pas de maisonnées d'enfants sans conflits violents entre ses membres. Les motifs en sont la concurrence pour l'amour des parents, la possession des mêmes objets et de l'espace habitable <sup>6</sup>. » Ce qui veut dire que l'espace habitable serait convoqué dès le plus jeune âge.

À ce titre, dans « Les complexes familiaux », Lacan soutient l'existence d'une expérience précoce quand l'enfant se connaît des frères, c'est-à-dire quand d'autres corps font intrusion pour lui. Cela se produit lorsque l'*infans* « voit un ou plusieurs de ses semblables participer avec lui à la relation domestique <sup>7</sup>. » Cette rencontre est à mettre en tension avec l'intrusion de l'image dans le miroir. Dans l'image capturée et virtuelle, un corps se trouve là, tout à la fois logé et « mis à l'écart ». Et le miracle est que ce virage spéculaire annonce que l'enfant fait ses premiers pas vers la socialisation, il reconnaît qu'il y a de l'autre. L'intrusion fraternelle en est la manifestation, en acte, et elle s'accompagnera d'hostilité plus ou moins virulente.

L'intrusion veut dire que le signifiant a opéré sa cisaille non seulement sur le corps mais aussi dans l'espace, qu'il découpe. Le stade du miroir témoigne de façon exemplaire de cette découpe et de la structure binaire du signifiant, c'est donc ce dernier qui ségrège, et impose ses lois.

En outre, en venant au monde, l'*infans* fait son entrée dans « un troupeau d'esclaves », comme Lacan définit la famille <sup>8</sup>. Le petit homme entre dans un espace discursif déjà établi. Il en reçoit certains stigmates. Tout ce qui sera vécu comme intrusion, effraction pourrait bien signaler quelque chose du premier temps de la fraternité et du discours qui a introduit le nouveau-né dans le monde.

Pour conclure, j'ajouterai que l'intrusion du signifiant amène aussi avec lui sa pointe acérée. La ségrégation répercuterait ainsi ce qui ne fait



pas sens, qui nous est étranger, et qui nous blesse. Ce qui redouble la menace imaginaire. Mon titre avec ses x entre parenthèses n'avait aucune intention au départ, si ce n'est de poser l'éventuel pluriel. Dans l'après-coup de ce travail, ce x pourrait être une façon d'écrire la part d'énigme qui réside dans la ségrégation. Pourquoi choisit-on tel ou tel troupeau ? Peut-on calculer *exactement* nos choix au regard des discours d'une époque, discours qui tendent à nous contaminer ? Ferait-on au fond le choix de se mettre à l'écart de ce x ou de le mettre à l'écart ?

« L'être humain n'est que l'humus du langage », dira Lacan. « Humus » et « homme » ont la même racine *terre*. Une ségrégation choisie, c'est peut-être une façon de reconnaître une terre mais pas sans ségréger. La ségrégation a ce paradoxe de faire lien social en éloignant certains intrus.

*Mots-clés : frère, miroir, espace.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations » à Paris, le 23 mai 2019.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 91.
2. ↑ Voir sur Internet Sonia Lehman-Frisch, « La ségrégation : une injustice spatiale ? Questions de recherche », *Annales de géographie*, n° 665-666, 2009, ainsi qu'Aurélien Deschamps, Nathalie Gaussier, Philippe Laroque et Philippe Gaussier, « Ségrégation et cognition spatiale ».
3. ↑ Dérivé de l'arabe *wesh rak* : « comment vas-tu ? »
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 132.
5. ↑ S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 194.
6. ↑ S. Freud, *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, p. 262.
7. ↑ J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 36. Cette intrusion fraternelle pourra bien sûr se jouer sur un autre terrain que celui de la famille.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 208.

## Christophe Charles

### Ségrégation choisie ou le choix de la fraternité \* ?

Dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, Lacan définit la fraternité à partir de la ségrégation puisqu'il ne connaît « qu'une seule origine de la fraternité » humaine, la ségrégation <sup>1</sup>. Il poursuit un peu plus loin pour préciser qu'« aucune autre fraternité ne se conçoit si ce n'est parce qu'on est isolé ensemble, isolé du reste <sup>2</sup> ». Il décolle ainsi la question de la fraternité de celle de la génétique, pour la situer du côté d'une position subjective au regard des autres.

On se connaît des frères et on se repère comme frère au sein du groupe fraternel à partir d'une expérience subjective d'isolement. La fraternité serait à concevoir comme une réponse à la ségrégation, dont Lacan nous dit que « tout ce qui existe dans la société humaine est fondé sur la ségrégation <sup>3</sup>. »

Donc, si fraternité et ségrégation sont constituées d'une même pâte, j'interrogerai les conditions subjectives nécessaires à cette fabrique du fraternel à partir de la ségrégation, et les conditions qui font tenir « ensemble » les isolés du « reste ». J'aborderai enfin la question du choix : choisit-on sa fraternité et, si oui, à quelles conditions ?

Dans *Totem et Tabou* <sup>4</sup>, Freud, avec le mythe du meurtre du Père de la Horde, avait déjà mis l'accent sur la ségrégation première, celle des fils privés de la jouissance des femmes du fait d'un père interdicteur et jouisseur, non castré. Il poursuivait sur le deuxième temps, celui de se reconnaître comme frères, seulement après que le meurtre du Père a été accompli. Renonçant alors à toutes les femmes desquelles ils n'auront désormais accès qu'au « une par une », ils font corps, ensemble fraternel, autour de ce totem qui représente ce renoncement. Deux temps donc, d'abord celui de l'exclusion des fils privés de la jouissance du père, et ensuite un renoncement de jouissance qui, de fils, les fait frères.

Ce n'est pas simplement un jeu d'identification imaginaire, le groupe des fils consiste autour d'un signifiant, celui du Père mort, incorporé, qui garantit l'unité des fils devenus frères. Cet « isolé ensemble » est possible du fait que le Père mort a été incorporé comme signifiant.

Ce mythe rend compte du fait que la fraternité ne se conçoit pas uniquement du côté du semblable, il conceptualise le prochain fraternel et son altérité à partir d'un acte fondateur.

C'est très différent de ce que Freud a pu dire sur l'identification au *leader*, où les individus se rassemblent à partir d'une identification à un trait de jouissance d'un homme charismatique, ou d'une idéologie politique ou religieuse, pour constituer une foule. Nous avons là une ségrégation certes choisie, où se retrouver entre soi dans une communauté de semblables permet de faire corps ensemble pour se séparer radicalement du corps de l'autre, le prochain étranger.

Faute de pouvoir subjectiver sa propre jouissance comme étant familière, « sœur de jouissance » de l'autre, la ségrégation vise la pureté du groupe, seule garante de l'unité. Si choix il y a, il s'organise à partir d'un « ne rien vouloir savoir » de l'altérité de l'autre, « ne rien vouloir savoir » du « non-rapport sexuel » et de la différence des sexes. Est-ce de la fraternité ? Je dirai que cela évoque plus la foule freudienne, l'agrégat ou le communautarisme moderne.

Pourquoi Lacan parle-t-il de fraternité « humaine » ? En précisant « humaine », il met l'accent sur l'effet langage et castration, à savoir que « la jouissance est interdite à celui qui parle comme tel <sup>5</sup>. »

Être fils au regard de la castration ne suffit pas pour être frères. Il faut un pas supplémentaire, celui de se reconnaître comme tels et c'est cela qu'introduisent les notions de « isolés du reste » et « isolés ensemble ».

« Isolé du reste » m'évoque la question de la radicale solitude de chacun au regard de sa jouissance propre, le « y a d'un tout seul » lacanien. « Isolé ensemble » donne l'idée de communauté à partir d'une reconnaissance réciproque des effets de castration et d'isolement quant à la jouissance propre à chacun.

Mais cela se décrète-t-il ?

Alors, y a-t-il possibilité d'un *choix de ségrégation* qui s'organise à partir d'un repérage de la castration et de son corollaire le « non-rapport sexuel », et qui ait chance de constituer un lien fraternel ?

Avec Lacan, nous avons au moins deux occurrences concernant le choix :

– celle du choix forcé du sujet divisé, qui a présidé à son entrée dans le langage, où sa condition d'existence exige une part de renoncement, à la « bourse » de jouissance pleine du vivant. Donc choix très relatif ;

– à l’opposé, le choix du côté de ce que j’appellerai un « consentement », qui est une forme plus élégante de choix, où la subjectivité est concernée. Lacan convoque ici l’amour, puisque « seul l’amour permet à la jouissance de condescendre au désir <sup>6</sup>. » C’est là que je situerai le choix de la fraternité.

L’amour est convoqué pour que la jouissance condescende au désir, et bien des années plus tard, en 1972, Lacan convoquera « un nouvel amour » pour nous dire qu’il est le signe qu’on change de discours <sup>7</sup> ; et qu’il y a à chaque changement de discours l’émergence du discours analytique.

Comment concevoir ce (nouvel) amour qui serait seul apte à entamer la jouissance et dont l’efficace permettrait au discours analytique d’émerger ? De quel amour s’agit-il ? A-t-il à voir avec l’expérience et les conséquences à tirer de l’inexistence de l’Autre, de  $S(A)$  et du « non-rapport sexuel », rencontrés et éprouvés dans une analyse ?

À la fin du *Séminaire XIX*, ... *Ou pire*, Lacan demande : « De qui sommes-nous frères dans tout discours autre que le discours analytique <sup>8</sup> ? » Il nous invite à nous penser frères de notre patient en tant que, comme lui, nous sommes fils de discours, mais il ajoute qu’il est notre frère « transfiguré par la conjuration analytique », et il articule cela avec ce qui nous est commun à l’un et à l’autre, à savoir la jouissance et l’objet *a*.











Comment se connaître des frères, alors que l’expérience analytique amène plutôt à de la solitude, laissant le sujet seul aux prises avec la jouissance autiste de son symptôme, et réglant définitivement la question de l’Autre, qui non seulement est radicalement manquant, mais aussi n’existe pas !

Je propose que cela puisse se tisser à partir du dire issu de la cure de chacun et des conséquences qu’en a tirées le sujet, c’est aussi dire que la fraternité ne se décrète pas.

Fraternité « discrète », avait déjà dit Lacan en 1948 pour conclure son article sur l’agressivité en psychanalyse <sup>9</sup>.

Dans la rencontre d’un passeur avec un passant, il se peut que quelque chose du dire du passant « fraternise au plus prochain » du réel du dire du passeur, c’est très discret, cela ne peut se dire, mais ça *ek-siste*, et ça fait lien fraternel.

*Mots-clés : ségrégation, castration, choix fraternel.*

- 
- \*  Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations », à Paris, le 23 mai 2019.
1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 132. « Je ne connais qu'une seule origine de la fraternité – je parle humaine, toujours l'humus –, c'est la ségrégation. »
  2.  *Ibid.*
  3.  *Ibid.*
  4.  S. Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1988.
  5.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 821.
  6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 209.
  7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 20-21.
  8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 235.
  9.  J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », dans *Écrits, op. cit.*, p. 124.

## Nathalie Dollez

### Un choix imposé \* ?

À première vue, le terme de ségrégation est plus communément associé à une action subie que choisie. L'étymologie qui a été rappelée lors de ce séminaire : *segregare*, « séparer du troupeau », « mettre de côté des animaux », draine à son origine l'idée d'éloignement et d'isolement. On sait jusqu'où l'Histoire avec sa grande hache a conduit le principe de sélection <sup>1</sup>. En 1970, dans sa « Préface à une thèse », Lacan éclaire la ségrégation des camps sous l'angle de la déségrégation. Je le cite : « Le refus de la ségrégation est naturellement au principe du camp de concentration <sup>2</sup>. » Commentant cette phrase, Michel Bousseyroux écrit : « La ségrégation est certes la porte ouverte au racisme, à la discrimination, à l'exclusion, mais le camp de concentration ne discrimine plus, il rassemble, il concentre pour uniformiser, réduire le particulier et confondre l'Un différentiel dans l'universel <sup>3</sup>. » Logiquement, l'effacement systématique et radical de toute différence débouche sur la déségrégation.

Choisir la ségrégation, se ségréguer, est-ce du ressort des identifications en s'agrégeant autour d'un trait unaire ? Lacan nous amène sur le terrain du réel en prenant les choses par le bout de la jouissance. Avec cet angle d'approche, il souligne que ce qui porte un sujet à se séparer d'une communauté pour rejoindre un groupe, c'est se rassembler autour d'un mode de jouissance ordonné par un signifiant maître.

Un sujet qui choisit de sortir du troupeau ne renonce pas à sa jouissance au profit de la jouissance de la foule <sup>4</sup>. Il ne se règle pas sur le discours qui régit une organisation sociale, il ne s'y conforme pas, en d'autres termes, mais il choisit d'autres sujets supposés jouir comme lui pour « s'isoler ensemble ».

« S'isoler ensemble », l'expression est de Lacan dans le *Séminaire XVII* lorsqu'il se réfère au texte freudien *Totem et Tabou*, à propos du « passage de la forme sociale caractérisée par la horde paternelle à la forme caractérisée par le clan fraternel <sup>5</sup> ».

S'extraire d'un ensemble existant, et faire clan. S'affranchir pour se rassembler sous l'égide d'un signifiant afin de partager une jouissance commune ne peut nous faire oublier pour autant l'incompatibilité des jouissances et les inévitables grains de sable qui peuvent gripper les rouages communautaires.

Peut-on considérer qu'une « ségrégation choisie » implique ou permet toujours un nouveau lien social ? Je laisse la question ouverte.

Alors que je réfléchissais à notre sous-thème, et en l'articulant à la clinique de la violence, la première ségrégation « choisie » à laquelle j'ai pensé, bruyante de nos jours, est la radicalisation religieuse. Le peu que j'ai pu apercevoir cliniquement concernant cette adhésion communautaire m'a semblé trop singulier pour élargir cette question. Chacun trouve sa solution face à l'offre de radicalisation, à partir d'une rencontre (un livre, un documentaire, une personne). Les psychanalystes peuvent dire quelque chose sur leur époque et ses phénomènes collectifs, mais la clinique au un par un du discours analytique nous rappelle toujours les formes sous-jacentes, potentiellement résistantes à une collectivité. Au-delà de la clinique, toujours singulière, la pérennité et la solidité d'un groupe choisi se mesurent à la puissance ségrégative qui lui fait face.

Pour ce qui concerne les effets du discours capitaliste sur les parlêtres, la fragmentation du lien social qu'il propage favorise des agrégats de jouissances solidaires entre elles. Ces agrégats sont sans lien libidinal (contrairement à ce qui rassemble la foule freudienne). Comme le souligne Colette Soler, c'est l'espace partagé qui fait office de regroupement au travers du cadre imaginaire de l'agrégat <sup>6</sup>. Le discours capitaliste induit des regroupements de solitudes aux liens précaires.

J'ai choisi d'explorer la question du côté de l'exil, de la violence et des langues. À chaque époque et à chaque société un langage pour organiser les ségrégations et désigner les lieux de relégations. Les exilés d'aujourd'hui se ségrèguent dans des « campements de migrants », ou sont mis aux marges de la société dans des centres de rétention, dans des CADA <sup>7</sup> ou dans des CHU <sup>8</sup>, pour ne citer que ces lieux.

Comment un sujet ségrégué peut-il se dé-ségréguer, s'extraire d'un lieu auquel on l'assigne, et porter son choix, éventuellement, vers un autre type de ségrégation ? Deux patients m'ont amenée à m'interroger sur le rejet décidé de leur langue maternelle, au travers d'une prise étonnamment rapide dans une nouvelle langue, celle du pays d'accueil, très loin de leurs racines linguistiques. Est-ce un choix que j'appellerais « électif », telle une affinité élective vers une langue, ou bien un choix de circonstance ? La

nécessité d'apprendre la langue d'un pays d'accueil ne favorise pas son apprentissage, la situation peut même renforcer des inhibitions. Ces deux patients auraient pu faire le choix de « s'installer » définitivement dans l'anglais, qu'ils maîtrisaient déjà, et de se débrouiller suffisamment en français pour parer aux nécessités du quotidien. C'est un goût certain pour cette langue qui est apparu. Il ne s'agit sans doute pas là d'une véritable « ségrégation », puisqu'elle ouvre l'horizon de ces deux sujets sur un ensemble plus vaste qu'un ensemble circonscrit par une jouissance commune. Mais s'isoler de sa communauté d'origine, de sa langue d'origine, avec d'autres qui parlent la langue des « droits de l'homme » (je les cite), a retenu mon attention.

Ces deux patients ont fui les violences de leur pays et ont décidé de ne plus parler leur langue maternelle, dans le lien social. Ils évitent rigoureusement les regroupements avec leurs compatriotes, exilés comme eux. Ils ont tous deux en commun l'expérience du déracinement et de la violence extrême, à la suite d'une mauvaise rencontre qui a duré plusieurs mois et qui les a conduits à sauver leur peau en s'exilant. Que la torture et la violence d'une manière générale induisent un effet d'exclusion de la communauté humaine se vérifie dans la parole des sujets qui ont fait cette expérience. Une exclusion en entraîne souvent d'autres : la précarité matérielle et juridique de ces patients renforce leur position aux marges de la société. Dans cette nudité de l'existence, où les semblants ont chuté et où l'accroche symbolique a été désarticulée, quelle parole peut s'articuler ? La langue française inscrit un nouveau territoire, elle est l'instrument de coupure définitive avec leur passé. Instrument qui seconde la volonté de s'extraire d'un groupe d'origine, pour aller vers un nouveau groupe, pour chercher au travers d'un nouveau lien social, une vie ranimée.

Mettre à distance la jouissance d'une langue imposée qui s'est appauvrie en se resserrant au trou étroit du signifié, est-ce possible ? La portée poétique d'une langue au travers de ses équivoques a été écrasée par les actes des tortionnaires, strictement équivalents aux menaces proférées. La langue maternelle est devenue en quelque sorte obscène. Ici, ce n'est pas la nostalgie de l'exilé politique qui se dit, ni les affects de deuil d'une terre perdue, mais la recherche d'un lieu où se regrouper avec d'autres, offert par l'exil géographique et linguistique. L'idéalisation est un moteur certain. Serge Cottet, dans son article « Éloge de l'analyse en langue étrangère <sup>9</sup> », mentionne deux écrivains réfugiés politiques pour lesquels la langue a été aussi l'instrument d'une coupure définitive avec le passé. D'autres causes, bien sûr, peuvent être à l'origine d'un choix aussi radical. Beckett et Conrad n'étaient pas des exilés politiques.



« La langue, c'est ce qu'on ne quitte pas quand on part », soulignait Sylvana Clastres lors de notre dernier séminaire sur le thème de la ségrégation. Un lapsus répété par deux fois dans une séance avec l'un de ces deux patients, lequel avait refusé l'interprète en dari lors du premier entretien, donne un indice quant à l'impossibilité de s'extraire tout à fait de sa langue maternelle : « Je veux apprendre à bien écrire le *dari* (au lieu du *français*). » Pas d'homogénéité entre inconscient et langue maternelle, bien sûr. Toutefois, cette langue première ne perd-elle sans doute jamais son extraterritorialité sur une langue d'emprunt. La jouissance inhérente à la langue d'un parlêtre, façonnée par les dépôts de jouissance d'une *lalangue* en sous-couche, n'est pas isolable de sa parole, fût-elle organisée par de nouvelles chaînes signifiantes émanant d'une deuxième langue, d'une deuxième grammaire.

Le corps est affecté par le langage. Cette langue première, devenue étrangère et parasite, se rappelant au sujet dans les cauchemars répétitifs et les rappels diurnes des violences qui le dissocient, faute d'une inscription mémorielle, cette langue première, le sujet ne la reconnaît plus qu'en un dire qui articule la souffrance. Qu'est-ce qu'apprendre une langue étrangère ? Je cite Colette Soler : « C'est essayer d'entrer dans un autre dépôt, un autre cimetière, mémorial, où sont déposées des expériences vitales différentes <sup>10</sup>. » Se posent ici la tentative d'éradication d'un passé, et l'ouverture libidinale dont parlait Luis Izcovich, permise parfois par l'exil. L'érosion progressive de la langue maternelle peut-elle gagner du terrain, à l'épreuve du silence, malgré l'inconscient qui parle dans les cauchemars ? Cette érosion se renforce parfois jusqu'à l'effacement de l'accent, ordinairement charrié par le caractère tonal ou accentuel de la langue maternelle.

Comme le souligne Heinz Wismann, philologue et philosophe allemand, dans son ouvrage *Penser entre les langues* <sup>11</sup>, « quand il s'agit d'un terme, on peut très rapidement organiser un système dans lequel de terme à terme on a une sorte de structure intelligible. Ce qui est intéressant c'est de voir comment quelqu'un qui parle s'empare des possibilités que la langue lui offre et met en œuvre ce qu'on appelle son vouloir dire (avec la grammaire). »

Ce « vouloir dire », inscrit dans le présent de l'exil, et dans le futur tourné vers la langue des droits de l'homme, étroitement lié à l'attente de la reconnaissance du statut de réfugié politique, est en évolution constante. La langue que ces deux patients se sont forgée était d'abord réduite au sens, « ce repos de l'affect <sup>12</sup> », comme le qualifie justement Wismann, puis s'est étoffée de manière impressionnante au point de s'affranchir de plus en plus d'une existence traduite à partir de la langue première. Ils ont très peu

d'accent, si ce n'est une discrète manière de découper les mots dans la phrase, qui rend un phrasé assez fluide.

Je relève que plus ces patients ont à disposition les mots et la syntaxe française, plus ils font l'expérience du mot qui manque pour dire le réel. Plus ils progressent aussi dans la langue écrite, plus ils s'inscrivent dans l'équivoque d'une langue.

L'idée qu'il puisse y avoir une seule langue dans laquelle on articulerait ce que l'on veut dire est un leurre que la psychanalyse a dévoilé. Le parlêtre est toujours en manque de mots pour dire l'objet de sa jouissance, et ce qui l'affecte.

S'extraire d'une grammaire commune en faisant jouer une autre grammaire permet une coupure nette, mais n'échappe pas plus au constat que le langage ne dit rien du réel. Tout au plus, comme le souligne Serge Cottet, les patients exilés n'ont pas le loisir du bavardage<sup>13</sup> ! Mais dans les deux situations cliniques que j'évoque très partiellement ce soir, un passage prolongé vers le bavardage serait plutôt indiqué !













Je conclus. Ces exils sans retour possible ont permis la rencontre avec un nouvel Autre. Un Autre certes idéalisé, celui d'une langue des « droits de l'homme », garante de la liberté. Cette « ségrégation linguistique » a la particularité de déboucher sur un territoire où chacun jouit singulièrement du langage ! La question contenue dans mon titre, un choix imposé ?, souligne le paradoxe du choix librement consenti d'une ségrégation. La jouissance s'impose au sujet plutôt qu'il ne la choisit. Jouir d'une langue qui n'est pas la sienne n'est certes plus affaire de ségrégation dès lors qu'elle devient une langue à soi.

*Mots-clés : ségrégation, déségrégation, exil, violence, langue maternelle.*

---

\*↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations », à Paris, le 23 mai 2019.

1.↑ « Sélection : *via* les sélections étaient choisis les individus à envoyer aux chambres à gaz parce qu'ils étaient maigres ou malades et donc inaptes au travail. En octobre 1944, la sélection qui jusqu'à ce moment-là était accomplie une fois par semaine dans le pavillon de l'hôpital, fut étendue à tous les baraquements du camp. » P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Milano, Einaudi Scuola, 2019, p. 23.

2.  J. Lacan, « Préface à une thèse », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 395.
3.  M. Bousseyroux, *Penser la psychanalyse avec Lacan, Marcher droit sur un cheveu*, Toulouse, Érès, 2016, p. 40.
4.  « Dans la foule le sujet renonce à son moi, qui n'est pas le moi imaginaire de Lacan, mais le sujet réel avec sa singularité de jouissance », M. Strauss, *Que veut-il ? Encore. La répétition à l'épreuve du transfert*, Cours 2009-2010, Formations cliniques du Champ lacanien, Paris, 2010, p. 35.
5.  S. Freud, *Totem et Tabou*, tr. S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1995, p. 239.
6.  C. Soler, *L'Hystérie, sa langue, ses dialectes et ses liens*, Cours 2002-2003, Formations cliniques du Champ lacanien, Paris, 2003, p. 106 et 107.
7.  Centres d'accueil des demandeurs d'asile.
8.  Centres d'hébergement d'urgence.
9.  S. Cottet, « Éloge de l'analyse en langue étrangère », *L'Information psychiatrique*, vol. 83, 2007, p. 759-764, cairn.info
10.  C. Soler, *L'hystérie, sa langue, ses dialectes et ses liens*, op. cit., p. 127.
11.  H. Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 49.
12.  *Ibid.*, p. 91 : « Le sens c'est le repos de l'affect, c'est un aboutissement où les choses s'immobilisent avec la plus haute précision pensable. »
13.  S. Cottet, « Éloge de l'analyse en langue étrangère », art. cit. : « Ceux qui n'ont pas le loisir du bavardage. L'association libre, au contraire, précipite immédiatement la parole du sujet vers l'objet perdu et sa nostalgie. Elle est au plus proche de ce réel de la séparation. »

1<sup>RE</sup> CONVENTION EUROPÉENNE  
DE L'IF-EPFCL  
12-14 JUILLET 2019, PARIS

---

*Le dire des exils*

## Gérard Fauconnet

### De Freiberg à Londres : les exils de Freud \*

Mais pourquoi le pluriel alors que s'agissant d'exil il n'est retenu habituellement que le départ de Freud en juin 1938 pour Londres ? Pourtant, c'est bien d'un exil que Freud fait l'épreuve à l'âge de 3 ans quand « [il] quitte la petite localité où [il] était né, pour aller demeurer dans une grande localité », comme il le dit lui-même dans son article « Sur les souvenirs-écrans <sup>1</sup> » écrit en 1899. Exil du pays natal dont il gardera à jamais la nostalgie, pays de forêts et de collines qu'il ne cessera de rechercher à travers ses nombreuses villégiatures et promenades dans les Alpes, comme il le rappellera fréquemment lui-même.

Mais par-delà ce qui a fait histoire, cet exil est évènement structural, tel qu'il nous en donne la formule dans son texte « Sur les souvenirs-écrans ». Cet exil, que Freud évoque dans le temps de son analyse et de l'écriture de *L'Interprétation des rêves*, est au nœud de l'histoire, et de la structure subjective ; et avec l'analyse de ce souvenir Freud nous livre les dits (et le dire ?) de l'inconscient à l'œuvre.

Mais de quel exil s'agit-il ?

Rappel : Freud est né le 6 mai 1856 à Freiberg, petite ville de Moravie-Silésie qui se situe alors aux marches de l'Empire austro-hongrois <sup>2</sup>. Trois ans plus tard, alors que vient de naître sa sœur Anna, la famille Freud émigre à Vienne dans le ghetto de Leopoldstadt, où elle va rester jusqu'en 1865, date à laquelle elle va rejoindre un autre quartier. On ne sait pas précisément ce qui a amené Jacob Freud à quitter Freiberg, pas plus que l'on ne sait comment il subvenait aux besoins de sa famille à Vienne <sup>3</sup>. On évoque habituellement sa faillite commerciale et la montée de l'antisémitisme, mais ce qui est plus important c'est que ces deux motifs vont constituer pour une part le roman familial de Freud au niveau d'un effondrement de l'image paternelle et de sa fonction symbolique.

Mais venons-en au souvenir-écran où Freud, dans le cadre de son analyse, dialogue avec lui-même sous les traits d'un homme de 38 ans qui a pu se libérer par la psychanalyse d'une petite phobie – phobie des trains

faut-il préciser – qui formera avec les souvenirs du voyage à Vienne le matériel de deux rêves de *L'Interprétation du rêve*. Ce souvenir, dit Freud, ne se range pas à côté de ceux qui lui sont propres ou qu'il a pu reconstituer à partir des témoignages de ses proches. Il présente une singularité : « La scène me paraît assez indifférente et sa fixation incompréhensible <sup>4</sup>. »

Voici le texte du souvenir :

« Je vois une prairie carrée, verte et herbue ; dans ce vert, beaucoup de fleurs jaunes, de toute évidence du pissenlit commun. En haut de la prairie, une maison paysanne. Debout devant la porte, deux femmes bavardent avec animation : la paysanne coiffée d'un foulard, et une nourrice. Sur la prairie jouent trois enfants ; je suis l'un d'eux (âgé de deux à trois ans), les deux autres sont mon cousin, qui a un an de plus que moi, et sa sœur, ma cousine, qui a presque exactement mon âge. Nous cueillons les fleurs jaunes et tenons chacun à la main un certain nombre de fleurs déjà cueillies. C'est la petite fille qui a le plus joli bouquet ; mais nous, les garçons, nous lui tombons dessus comme d'un commun accord et lui arrachons ses fleurs. Toute en pleurs, elle remonte la prairie en courant et pour la consoler la paysanne lui donne un gros morceau de pain noir. À peine avons-nous vu cela que nous jetons nos fleurs et, nous précipitant nous aussi vers la maison, nous réclamons du pain à notre tour. Nous en obtenons également ; la paysanne coupe la miché avec un grand couteau ; le goût de ce pain, dans mon souvenir, est absolument délicieux et là-dessus la scène prend fin <sup>5</sup>. »

Comment ne pas souligner la vivacité sensorielle de ce souvenir, tant au niveau de la vision que du goût, où la couleur et la saveur font tache sur le peu d'affect que ce souvenir convoque. « Une certaine expérience vécue de la période de l'enfance acquiert de la valeur dans la mémoire, non pas parce qu'elle est elle-même de l'or, mais parce qu'elle se trouve à côté de l'or <sup>6</sup>. » Ces images introduisent à un imaginaire qui n'est plus de l'ordre de l'illusion mais qui présente un caractère de fixité ; une « sorte de réel ». En outre, nous pouvons aussi noter combien cette scène s'inscrit dans un cadre, « je vois une prairie carrée, verte et herbue » ; comme un fantôme.

Je ne retiendrai de l'élaboration de Freud que ce qui concerne son sentiment de l'exil, qui est au joint de la perte narcissique et du manque de signifiant dans l'Autre.

Mais encore faut-il rappeler que ce souvenir si vif n'est revenu à Freud que dans l'après-coup de la soi-disant scène, en deux temps successifs : à l'âge de dix-sept ans tout d'abord quand il revient pour la première fois « dans [sa] petite ville natale et [y] fut l'hôte d'une famille avec laquelle [il] avait gardé des liens d'amitié depuis cette lointaine époque <sup>7</sup> », et à vingt ans quand il va visiter son oncle qui a émigré de nombreuses années

auparavant à Manchester, où il retrouve son cousin et sa cousine du souvenir. C'est dire que, loin d'être une remémoration, ce soi-disant souvenir est une construction, construction dans l'analyse. Le sujet de l'inconscient n'a pas de souvenirs en tant que tels, pas de passé d'une réalité ; il est rappelé entre deux signifiants, et dans des traces qui ont noué un réel à du symbolique. Comme le dit Lacan, « la notion de souvenir-écran [est] tout spécialement constituante du passé de chaque sujet <sup>8</sup> ».

Le premier temps de la construction est saturé de la nostalgie de Freud d'un lieu, mais qui n'est que le cadre de la réalisation de désirs infantiles qui viennent se nouer à des désirs actuels, fonctionnant comme les restes diurnes des rêves, et qui réactivent les premiers. Et Freud nous livre, non sans emphase, ce qu'il a perdu et qui cause son désir : « Si seulement il n'y avait pas eu cette faillite, si seulement j'étais resté dans mon pays natal, si seulement j'avais grandi dans cette campagne, si j'étais devenu aussi robuste que les jeunes gens de la maison, frères de la bien-aimée, et si ensuite j'avais repris la profession de mon père et finalement épousé la jeune fille qui bien sûr au cours des ans serait devenue tout à fait intime avec moi <sup>9</sup> ! »

Le deuxième temps de la construction, qui ravive, nous dit Freud, ses impressions d'enfance, déplace le souvenir sur des enjeux conflictuels de désir qui vont de ses ambitions scientifiques d'alors à la nécessité d'avoir « un gagne-pain <sup>10</sup> ».

Par-delà la chaîne interprétative, il faut souligner l'extrême valorisation de l'image, « moule de la perversion <sup>11</sup> », précise Lacan, qui donne au « souvenir-écran, c'est-à-dire le moment où la chaîne de la mémoire s'arrête <sup>12</sup> », la même structure que le fétichisme en tant que dans l'opération de démenti le sujet s'arrête sur une représentation substitutive du phallus.

Phallus imaginaire où le jaune éclatant, la couleur en tant que telle, « l'objet écran <sup>13</sup> », dit Lacan, est la représentation des ambitions narcissiques retrouvées. Et c'est ce que Freud veut dire, me semble-t-il, quand il précise que, retrouvant des années plus tard son premier amour, son intérêt s'était porté exclusivement alors vers la couleur jaune du vêtement qu'elle portait, mais d'un jaune foncé comme un pissenlit que l'on trouve dans les Alpes, sur les hauteurs. Son amour, peut-on dire, a cédé devant ses désirs de conquête des hauteurs, cédé devant son idéal du moi, cette « nouvelle forme <sup>14</sup> » du moi idéal dont la fonction est d'assurer la pérennité du narcissisme primaire.

Tout autant que la faillite paternelle, qui barre sa fonction d'Autre, et l'expérience de la perte de la position phallique quant à la mère, avec la

naissance d'Anna sa petite sœur, ce souvenir-écran met en scène cet exil narcissique où la perte du pays de l'enfance se met en signifiant, en couleur et en saveur pour d'impossibles retrouvailles.

Freud : exilé du narcissisme, dis-je ! Comme tout sujet, faut-il ajouter. Mais qu'est-ce que le narcissisme ? Investissement libidinal du moi, dit Freud, du moi comme un objet, mais un objet qui a structure d'image. Le narcissisme est le nouage entre la toute-puissance de l'image, lieu d'une identité absolue, celui du narcissisme primaire, et l'imaginaire comme temps logique où, identifié à son image réelle, la parole et le regard viennent troubler à jamais une reconnaissance qui ne s'est jamais sue. Savoir absolu comme non-savoir – peut-être faudrait-il dire comme saveur au regard de ce que nous racontent l'étymologie et ce souvenir-écran –, que le sujet cherchera vainement à réinvestir dans cette marque idéale aperçue dans l'Autre.

C'est de l'exil de ce lieu impossible que Freud, le « conquistador <sup>15</sup> », conquerra une autre terre de jouissance, si je puis dire, dont il donnera dans le temps de son deuxième exil, de Vienne celui-là, avec *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, la légitimité de ses fins comme « progrès dans la vie de l'esprit », bien plus que dans la similitude naïve de l'exode à l'exil.

L'idée a souvent été avancée que la réticence de Freud à quitter Vienne et la montée des périls dans les années 1930 renvoyait à cet insupportable de l'exil vécu quand il avait trois ans : ne pas quitter Vienne comme il n'aurait pas fallu quitter Freiberg ! Cette idée – d'autres ont pu être avancées tout aussi vraisemblables, car les faits, qui ne sont que de l'ordre du dit, sont toujours surdéterminés –, cette idée mérite tout notre intérêt. Cependant, elle ne peut avoir de validité que si les deux expériences d'exil s'associent dans le discours que constitue l'œuvre freudienne : celui qui va, au regard de ma question, de « Sur les souvenirs-écrans » à *L'Homme Moïse*. Mais il y a plus, me semble-t-il, dans ce deuxième exil, dont je ne donnerai pour l'instant que quelques indications factuelles comme autant d'interrogations posées à cette œuvre.

Les réticences de Freud à quitter Vienne, ce centre de la psychanalyse dont il avait depuis longtemps l'idée qu'il faudrait le déplacer plus à l'ouest, accompagnent en quelque sorte ses réserves quant à son *Moïse* tant sur le plan des hypothèses qu'il y développe que sur l'opportunité de sa publication. Ce malgré la nécessité qui s'impose à lui d'accoucher de ce « spectre <sup>16</sup> », comme il l'écrit à Ernest Jones, ce spectre qui l'a « poursuivi toute sa vie <sup>17</sup> ». Son hostilité à l'exil, nous pouvons en prendre la juste mesure quand, alors qu'il ne tarit pas d'éloges quant à l'accueil qu'il lui a été réservé à Londres et au confort de son installation, il écrit à Eitingon le 7 juin


























1938 : « La situation affective de ces journées est difficile à comprendre et pratiquement indescriptible. Le sentiment de triomphe qu'apporte la libération s'agrège trop fortement au travail de deuil, car on continuait à beaucoup aimer la prison dont on a été libéré <sup>18</sup>. » Mais quelle est cette prison ? N'est-ce pas aussi celle du symbolique, dont Freud ne voit pas le bout ? « Analyse finie, analyse infinie », avait-il écrit quelque temps plus tôt. Butée freudienne sur la féminité, sur le « pastout ». Mais alors, vers quel exil aller ?

Qu'est-ce qui a décidé Freud à quitter Vienne malgré tout ? Factuellement, il en prend la décision après l'arrestation, le 22 mars, de sa fille Anna par la Gestapo, qui la retint toute la journée. « Ce fut certainement le jour le plus sombre de la vie de Freud <sup>19</sup> », hasarde Jones. Quoi qu'il en soit, Freud écrit alors à Zweig : « L'avantage que va procurer l'émigration à Anna vaut bien tous nos sacrifices. Pour nous autres, vieilles gens, ce n'aurait pas été la peine d'émigrer <sup>20</sup>. » Est-ce uniquement de sa fille qu'il est alors question ou ne faudrait-il pas faire l'hypothèse qu'Anna serait pour Freud, à cette date-là, comme femme, comme Autre radical, la garantie de la pérennité de la psychanalyse ? La place de sa fille comme *La Femme* n'aurait-elle pas été sous-estimée, voire ignorée ? Anna, quant à elle, ne sera pas sans témoigner une extrême gratitude à son père en lui écrivant le 3 avril 1938 : « Dans des temps plus calmes, j'espère pouvoir te montrer que je comprends toute l'ampleur de ce que tu fais actuellement pour nous <sup>21</sup>. » Mais là aussi, si ce « nous » renvoie bien sûr à la famille Freud, n'est-il pas aussi celui de la « famille » freudienne ?

À Anna, son « Antigone <sup>22</sup> », disait-il, la dernière-née de ses filles, nommée comme la première-née de ses sœurs, celle à laquelle sa cousine s'est substituée dans le souvenir-écran, Freud n'aura-t-il pas finalement transmis dans cette possibilité de l'exil cette gerbe d'or dont il cherchait le nom depuis toujours ? Ne pourrait-on pas dire : exil vers le « pastout » ?

*Mots-clés : souvenir-écran, narcissisme, « pastout ».*

\*  Intervention à l'après-midi préparatoire aux Journées de la 1<sup>re</sup> Convention européenne IF-EPFCL, sur « Le dire des exils », organisée par le pôle 11, à Clermont-Ferrand, en juin 2019.

1.  S. Freud, « Sur les souvenirs-écrans », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1978, p. 119.
2.  Actuellement Pribor en République tchèque à la frontière avec la Pologne.
3.  Cf. par exemple : Alain de Mijolla, « Sur la naissance et l'enfance de Freud », *Le Carnet Psy*, 2004, n° 95, et cairn.info.
4.  S. Freud, « Sur les souvenirs-écrans », art. cit., p. 121.
5.  *Ibid.*
6.  *Ibid.*, p. 117.
7.  *Ibid.*, p. 122.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 24.
9.  *Ibid.*, p. 123.
10.  *Ibid.*, p. 125.
11.  *Ibid.*, p. 120.
12.  *Ibid.*, p. 119.
13.  *Ibid.*, p. 24.
14.  S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1970, p. 98.
15.  S. Freud, *Lettres de jeunesse*, Paris, Gallimard, NRF, 1989.
16.  E. Jones, *La Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud*, t. III, *Les Dernières Années 1919-1939*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2006, p. 256.
17.  *Ibid.*, p. 222.
18.  S. Freud et M. Eitingon, *Correspondance 1906-1939*, Paris, Hachette Littératures, 2004, p. 845.
19.  E. Jones, *La Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud*, t. III, *op. cit.*, p. 255.
20.  B. Verdon, « Le chemin vers l'inévitable : Freud, la maladie, la vieillesse, la mort », dans *L'Herne, Sigmund Freud*, 2015, p. 75.
21.  S. Freud, *Correspondance Anna Freud 1904-1938*, Paris, Fayard, 2006, p. 519.
22.  B. Verdon, « Le chemin vers l'inévitable : Freud, la maladie, la vieillesse, la mort », art. cit., p. 77. Pour Antigone, voir aussi « l'exemple du "pas sans" de la pastoute », comme le dit C. Soler, dans « Avènement de l'Autre ? », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 22, mars 2019, p. 58.

## Camilo Gomez

### L'exil de monsieur T. \*

La rencontre avec monsieur T. <sup>1</sup> m'a interrogé sur la double condition d'exilé, un exil de fait et un exil intérieur. Outre la dimension tragique de son histoire, sa situation d'exilé renvoie aussi à un exil que la psychanalyse situe comme fondateur du sujet parlant.

Monsieur T. vient consulter au centre de consultations médico-psychologiques pour dire que son monde est devenu un cauchemar : il entend des voix qui lui disent « quoi faire » et qui le harcèlent en permanence. Il ne dort plus, il n'a plus de liens sociaux. En France depuis huit ans, il a fui son pays d'origine situé en Afrique du Nord après la mort de ses parents. Il est issu d'une famille de six enfants et il a été témoin du meurtre de son père par des « terroristes ». Depuis toujours très réservé, il parle dans un français très approximatif. Il a réussi à quitter son pays, fuyant le risque d'être tué à son tour, ce qui lui a, dit-il, procuré un soulagement. Mais monsieur T. n'a pas d'attaches en France. Depuis quelque temps, il est hébergé par un ami imam et est très pratiquant, il passe ses journées enfermé à prier ou à ne rien faire. Sidéré, il erre dans les rues la nuit. En dehors de cette relation, il n'a aucun lien social, mais il me dira qu'il en a toujours été ainsi, qu'il y a longtemps qu'il n'est « pas bien dans sa tête ». Monsieur T. nous confie qu'il n'a jamais « connu une femme ». Il dit aussi qu'il entend souvent « dans sa tête » les cris de son père lors du meurtre, scène qui lui revient. Il était là, c'est lui qui a « ouvert la porte aux terroristes ». Monsieur T. ne travaille pas, excepté quelques heures en tant que maçon. Pour lui, il n'y a pas de retour possible dans son pays d'origine, malgré une vie rendue très précaire par sa maladie et par sa situation ; il est déterminé à rester en France et il demande de l'aide.

Les dires de monsieur T. concernent trois dimensions de l'exil : l'exil relatif à l'assujettissement au langage de tout sujet, l'exil intérieur de la psychose et l'événement de l'exil comme fait traumatique de la vie de ce sujet. Cela renvoie à plusieurs pertes : d'une part la perte de l'objet dans le sens psychanalytique du terme, chute de l'objet petit *a* introduit par Lacan,

d'autre part la perte d'une partie de la réalité dans la psychose, et enfin les pertes traumatiques au niveau des objets et des liens sociaux – il a quitté sa terre natale, sa famille, sa langue maternelle.

### On est tous des exilés mais pas tous dans un exil intérieur

Comme le rappelle Colette Soler dans l'argument préliminaire à notre convention européenne, il y a un sentiment d'exil éprouvé par tous et qui est inhérent à la subjectivation. Dès 1904, Freud introduit la notion d'« objet perdu » comme un fait de structure. Pour tout sujet il y aura un premier objet d'amour – la mère – et à sa perte il aura toujours tendance à y revenir sans jamais l'atteindre. Freud évoque dans les *Trois essais* la fable d'Aristophane qui donnerait les paramètres de cette logique : « La plus belle illustration de la théorie populaire de la pulsion sexuelle est celle de la fable poétique de la séparation de l'être humain en deux moitiés – homme et femme – qui aspirent à s'unir à nouveau dans l'amour <sup>2</sup>. » Un sujet à jamais divisé et à la recherche de la complétude. De cette perte reste un sentiment de nostalgie structurale, qui est corrélé à la tendance à la répétition propre au sujet et qui instaure la dynamique du désir.

Dans ce sens, toujours dans les *Trois essais*, il est surprenant de trouver que Freud se sert quelques fois du mot allemand *Sehnsucht* <sup>3</sup> pour désigner l'idée du « désir ardent » alors que ce même mot peu aussi désigner la « nostalgie ».

Barbara Cassin, dans son essai sur la nostalgie <sup>4</sup>, trouve dans ce mot *Sehnsucht* ce qui permet d'articuler particulièrement le sentiment de la nostalgie avec l'exil et la langue maternelle. Ainsi, les histoires d'Ulysse et d'Énée seraient pour B. Cassin de véritables métaphores de la position désirante du sujet. Elle situe les aventures d'Ulysse dans un éternel retour. Il rentre indéfiniment chez lui pour rejoindre sa femme Pénélope (La femme, l'idéal de femme) sans jamais y arriver, sauf une fois, une nuit, pour ensuite repartir.

Le mot *Sehnsucht*, par opposition au mot *Heimweh* (désir de retour au même <sup>5</sup>), serait selon B. Cassin une des deux manières d'interpréter la tendance qui est sous-jacente dans l'*Odyssee* ; à la base, il ne s'agit pas que de la perte et de l'éternel retour, mais il y a aussi l'idée d'une ouverture vers autre chose. Que l'objet reste, comme « l'objet *a* » présenté comme objet cause du désir <sup>6</sup>. Ainsi, pour la philologue, l'exil d'Ulysse semble représenter en partie un paradigme de la position désirante.

Ainsi, Ulysse l'aventurier, le nomade, citoyen du monde jusqu'en ses confins, est chez lui partout et nulle part <sup>7</sup>, à l'image de l'objet *a*, introuvable et omniprésent mais toujours cause du désir. L'idée d'une nostalgie

ouverte qui ne « re-vient jamais sur elle-même », comme l'indique le mot *Sehnsucht*, correspond aussi à l'histoire d'Énée, qui de son côté est chassé de sa patrie en ruine, laissant derrière lui sa femme morte et emportant sur ses épaules son père et son fils. Un exil sans retour possible. Avec l'intention d'édifier une nouvelle Troie, Énée finit par fonder une nouvelle cité – Rome – avec une nouvelle langue : le latin. Il renonce de ce fait au grec, sa langue maternelle.

Pour Énée, l'exil et le changement de langue semblent compléter l'image sur la question de l'« objet perdu » et en plus l'articulation au signifiant représenté par la langue maternelle. L'histoire d'Énée semble être une métaphore de la création même du sujet en tant que tel par effet du langage. Pour Lacan, c'est l'inscription au langage qui instaure pour tout sujet cette perte fondamentale. Ce premier exil est ainsi un exil de structure : « On est tous des exilés », disons-nous à l'instar de B. Cassin.

Dans le cas de monsieur T., les effets de cet exil structural se font sentir puisqu'il parle, il est assujéti au langage. Cependant, ses symptômes psychotiques tels que les phénomènes élémentaires qu'il présente nous mettent sur la piste d'un exil plus radical, exil de la réalité elle-même. Lacan parle dans « L'étourdit » du « hors-discours de la psychose<sup>8</sup> ».

Pour monsieur T., les voix hallucinées qui lui disent « quoi faire », son errance, sa perte de repères sont les symptômes d'un décalage foncier avec le sens commun : sa folie, il nous semble possible de la qualifier d'exil intérieur.

Bien que de son histoire on n'ait que peu d'éléments, monsieur T. nous a dit que c'est la mort de son père (dans des circonstances obscures) qui a déclenché sa maladie.

Pour Lacan, dans la psychose, à la suite de la forclusion du Nom-du-Père, le signifiant qui opère et organise le sens de la langue pour chaque sujet ne fonctionne pas. Le Nom-du-Père permet de parer à la jouissance de l'Autre par le père réel, et le désir de la mère par la métaphore paternelle se trouve mis à distance. Dans une deuxième partie de sa théorisation, Lacan indique le symptôme comme ce qui peut produire aussi une mise à distance de la jouissance de l'Autre. Cette création individuelle originale qui est le symptôme ferait fonction de nomination chez le psychotique, comme par exemple pour Joyce qui par sa création artistique instaure une suppléance à cette fonction.

Dans notre cas, la perte du père dans un vécu traumatique semble avoir pu déclencher la maladie de par sa structure psychotique de base. Cette atteinte réelle sur la personne de son père semble avoir pesé sur la

fonction qui déjà faisait défaut. Les symptômes de ce sujet, notamment « les cris du père », restent une énigme.

Pour ce sujet, c'est par les voix de l'Autre que sa volonté passe, il est parlé par l'autre. L'errance est encore un autre trait de l'exil que ce sujet a mis en place pour pallier l'état « désespéré » qu'il éprouve la nuit. Pour le psychotique, être exilé du discours le met dans un exil plus radical que pour le névrosé.

### L'exil comme événement

Aux deux sortes d'exils qu'éprouve monsieur T., s'ajoute l'exil vécu dans la réalité et qui le place en situation très précaire. L'expérience d'exil propre à ce sujet vient se rattacher à des pertes significatives et à des événements traumatiques. Curieusement, cet homme dit vouloir absolument rester en France malgré sa condition d'exilé. C'est en partie à cause du risque pour sa vie, mais dans ses dires il introduit l'idée d'avoir trouvé une place dans le pays qui l'accueille. On remarque ainsi cet élément original de son vécu d'exilé : une attitude vectorisée vers la vie.

Le cas de ce sujet, par sa condition d'exilé dans sa vie réelle et par son état psychique, vient problématiser la psychanalyse dans son éthique en tant que référence à l'humain et en tant que théorie de l'inconscient. Deux propositions de B. Cassin<sup>9</sup> au sujet de l'exil permettent d'articuler cette interrogation : « on est tous des exilés » et « quand donc est-on chez soi ? »

Pour le premier énoncé, « on est tous des exilés », la configuration de ce sujet, à la fois fou et migrant, rappelle la valeur inestimable de tout sujet dans son originalité, ce que la psychanalyse tient pour essentiel (contrairement à d'autres discours), car on est tous dans la catégorie des hommes, à savoir des vivants assujettis au langage. En ce sens, le cas de monsieur T. fait penser à une catégorie de l'Antiquité romaine étudiée par le philosophe G. Agamben, l'*homo sacer*<sup>10</sup>.

L'auteur, dans son texte *Homo sacer*, fait un parallèle entre la condition d'exilé et cette catégorie. La condition d'exilé implique une position d'exception qui convoquerait une ambiguïté concernant le paradoxe même de la valeur de la vie humaine en tant que telle. Il s'agit d'un statut d'exception qui révélerait quelque chose d'inestimable de l'humain, non pas en tant que vivant (la vie nue, *zoé*) mais en tant que sujet politique.

« Le vieux débat, dans l'histoire du droit, entre ceux qui conçoivent l'exil comme un châtement et ceux qui le considèrent, au contraire, comme un droit d'asile [...] s'enracine dans cette ambiguïté du ban souverain. Aussi bien dans la Grèce antique qu'à Rome, les témoignages les plus anciens font

état d'une condition plus originelle que l'opposition entre droit et châtement : celle "qu'on ne peut définir ni comme l'exercice d'un droit ni comme une peine" (Crifo 2, p. 11), et qui est celle de celui qui part en exil après avoir commis un crime, ou de celui qui perd sa citoyenneté parce qu'il devient citoyen d'une *civitas foderata* [ville affiliée] jouissant du *ius exilii* [droit à la dérive]

Cette zone d'indifférence dans laquelle la vie du réfugié touché par *l'aqua et igni interdictus*<sup>11</sup> [bannissement] rejoint celle de *l'homo sacer*, à la fois exposé au meurtre et insacriable, ce point marque une relation politique originaire qui est plus originelle que l'opposition schmittienne<sup>12</sup> entre ami et ennemi, entre citoyen et étranger<sup>13</sup> [...]. »

La condition d'exilé comporte un ailleurs qui le mettrait à une place d'exception, avec ce que cela implique au niveau politique.

Au fond, l'exil de notre patient et sa volonté de rester en France introduisent la question : « Quand donc est-on chez soi ? » que B. Cassin se pose à propos du sentiment de l'appartenance à un endroit. Cette question renvoie à la découverte freudienne de l'inconscient : « Le moi n'est pas maître en sa propre demeure<sup>14</sup>. » Ainsi, par sa structure et son vécu, monsieur T. nous interroge sur cette place où le sujet se croit le plus chez soi, à savoir dans son propre « moi » ; or, l'inconscient le révèle, il est ailleurs.

À cette question éthique, la psychanalyse répond par un accueil de la parole du sujet dans son originalité et sans exclusion.

*Mots-clés : exil intérieur, psychose, objet a, Ulysse, Barbara Cassin.*

---

\* ↑ Intervention à l'après-midi préparatoire aux Journées de la 1<sup>re</sup> Convention européenne IF-EPFCL, sur « Le dire des exils », organisée à Paris par le pôle 14.

1. ↑ Les données personnelles du patient ont été modifiées afin de respecter les conditions d'anonymat.

2. ↑ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1980, p. 38.

3. ↑ *Ibid.*, p. 39.

4. ↑ C. Cassin, *La Nostalgie. Quand donc est-on chez soi ?*, Paris, Pluriel, 2018, p. 60.

5. ↑ *Ibid.*, p. 58.

6. ↑ *Ibid.*, p. 60.
7. ↑ *Ibid.*
8. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 490.
9. ↑ *Ibid.*, p. 79.
10. ↑ G. Agamben, *Homo sacer*, Paris, Seuil, 2016.
11. ↑ « *Laqua et igni interdictio* est considérée comme une peine capitale, car sous l'effet d'une telle peine, la tête est retranchée de la cité. À l'époque classique, le contenu de cette peine est rendu par l'expression *deminutio capitis*. *Laqua et igni interdictio* entraîne indiscutablement la perte de la citoyenneté, malgré les efforts rhétoriques de Cicéron pour soutenir le contraire. Il y a donc une perte de l'existence civique. Par ailleurs, en exil au lieu d'être exécuté, le condamné perd en même temps que ses biens toute capacité de les transmettre par testament. » Voir Y. Rivière, « *L'interdictio aqua et igni* et la *deportatio* sous le Haut-Empire romain (Étude juridique et lexicale) », dans P. Blaudeau (sous la dir. de), *Exil et relégation, Les Tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (1<sup>er</sup>-v<sup>es</sup> s. ap. J.-C.)*, Paris, de Boccard, 2008, p. 101.
12. ↑ Pour Carl Schmitt, la discrimination de l'ami et de l'ennemi marque précisément la distinction du politique. Elle fournit un principe d'identification qui a valeur de critère et non une définition exhaustive ou compréhensive. Pour lui, la dialectique ami/ennemi s'appréhende comme un concept autonome dans la mesure où elle ne s'amalgame pas avec des considérations morales (bien/mal) ni esthétiques (beau/laid), mais constitue en elle-même une opposition de nature. Voir C. Schmitt, *La Notion de politique, Théorie du partisan*, Paris, Champs classiques, 2009.
13. ↑ *Ibid.*, p. 100-101.
14. ↑ S. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Paris, Folio essais, 2006, p. 186.



Marie Selin

## D'une langue à l'autre : l'analyste comme passeur \* ?

« Les sentiers, les entailles qui longent inévitablement la route, sont notre unique route, à nous qui parlons pour vivre, qui dormons, sans nous engourdir sur le côté <sup>1</sup>. »

René Char

Quelle est ma langue maternelle. Je ne sais pas répondre. Est-ce la langue de la maison, la langue de mes premiers mots, ou l'autre langue, celle de la rue, de l'école, la langue que j'ai appris à lire et écrire ? Cette question est celle qui vient à Nurith Aviv <sup>2</sup>, née à Tel Aviv, première ville hébraïque après la guerre ; à la maison ses parents parlaient allemand, la langue du dehors et du quotidien était l'hébreu.

Dans son documentaire <sup>3</sup>, où la parole est donnée à de nombreux écrivains, auteurs, poètes, la question tourne autour de ce passage d'une langue à l'autre : quel voisinage est possible pour une langue et l'autre dans les temps d'exil, puisque les juifs arrivés en Israël avaient été arrachés à leur terre natale ?

Cette question est là en présence sur fond de silence chez beaucoup d'enfants qui me sont adressés dans le cadre de ma pratique institutionnelle au CMPP <sup>4</sup>. Le plus souvent, c'est dans un mouvement de panique devant un mutisme que beaucoup ne comprennent pas et prennent parfois pour un autisme.

Ce sont des enfants dont les parents sont venus d'ailleurs et *leur question* encore peu articulée entrecroise celle qui me causa des embarras : qu'est-ce qu'une langue maternelle ? Est-ce la langue de la mère qui elle-même l'aura prise dans sa mère ou est-ce la langue avec laquelle on choisit de dire le monde ? Le monde se présente de façon différente selon la langue.

De génération en génération, l'exil scelle la perte de la langue d'autrefois d'un autre temps ; avec l'oubli de mots viennent de nouveaux mots, une musicalité nouvelle, une poésie impromptue dans les métamorphoses de la langue comme si des mots venaient en recouvrir d'autres.

Chaque langue a sa manière de dire l'absence, l'amour, la perte, le manque quand l'Autre n'y est plus.

Aussi, je rejoins le propos de Barbara Cassin lorsqu'elle dit : « Le mot travaille la chose, le fait d'être d'une certaine manière <sup>5</sup>. »

L'exil, c'est peut-être avant tout passage d'Une langue à l'Autre langue, et lorsque la première génération de migrants reste résolument attachée à sa langue maternelle, la pratique en famille, entre amis et parfois même exclusivement, leurs enfants sont eux confrontés à une langue Autre, la langue de l'Autre que vient incarner l'institution scolaire mais qui est aussi celle du quotidien ordinaire. La langue devient alors frontière entre le dedans et le dehors.

Une langue ne s'impose pas, elle se propose à tout sujet, il aura à y consentir ou pas.

Dans ce temps de « l'entre deux langues », les mots comme des oiseaux migrateurs arrivent dans un vol léger, discret, ils se déposent doucement d'un battement d'ailes, brindille après brindille ils font leur nid pour s'y loger.

Le territoire que le sujet quitte n'est pas seulement celui d'un espace délimité par une frontière, il est peut-être avant tout le territoire d'une langue. La langue est en elle-même une contrée avec ses zones d'ombre et de lumière, un rivage familier, une frontière entre le sujet et l'Autre. La langue est à la fois creuset de l'identité du sujet tout autant qu'elle est porteuse d'altérité.

Ainsi s'ouvre un espace de mots nouveaux, une musicalité qui parfois résonne comme une dissonance au plus intime du sujet : faut-il renoncer aux mots de la langue maternelle, s'en départir ? Comment consentir à adopter des mots d'une langue Autre, les choisir autant qu'ils nous choisissent, et accepter qu'ils laissent leur empreinte nouvelle sur les différentes façons du sujet de dire le monde ?

Il s'agira ici de questionner ce qui de ce passage opère comme séparation, séparation au sens de la coupure, soit du réel de la séparation, mais aussi séparation au sens de se-parer d'une identité dans cette rencontre avec des mots non intimés par l'Autre maternel, qui d'oiseaux migrateurs deviendront oiseaux intimes prenant place de leur pépiement dans l'espace de la cure.

## De *lalangue* à la langue

*Elle,*

*Elle est accompagnée de son père qui me tend une lettre, le médecin de PMI s'inquiète, s'alarme même de son mutisme à l'école.*

*Sur la page, des lettres qui disent l'incompréhension et l'affolement.*

*Elle, grands yeux noirs bordés de longs cils noirs, un bandeau sur les cheveux noirs de jais,*

*Elle, tranquille, me regarde l'air interrogateur.*

*Elle me scrute même, peut-être trouve-t-elle que j'ai un air familier.*

*Je lui demande : « Tu veux venir avec moi ? »*

*Elle me regarde toujours, elle n'a pas cessé de me regarder d'ailleurs et d'un souffle unique, elle me dit Oui rythmé d'un mouvement de la tête.*

*Elle,*

*Pendant quelques séances, me dira juste ce mot, ce petit mot comme un doux murmure.*

*Souffle de la séance : our*

*Oui à l'Autre des signifiants.*

Agi Mishol, poète israélienne d'origine hongroise pour qui le passage du hongrois à l'hébreu a nécessité de nombreuses heures d'entraînement, dit : « Je me trouvais dans cette zone entre les langues, dans ce lieu du malaise, en cette quête permanente : me fondre dans l'hébreu. C'est très doux la langue hongroise. Pour moi, le hongrois est comme le lait maternel. Un jour, je suis allée au supermarché. Sont entrées deux femmes âgées, comme ma mère. J'ai perçu en mon ventre le son de la langue <sup>6</sup>. »

La mère donne-t-elle la langue en même temps que son lait ?

Ainsi, la langue maternelle ne s'apprend pas, elle vient au corps, comme le lait elle l'abreuve, le traverse, le pétrit. La langue maternelle est chevillée au corps, elle marque le corps de ses hiéroglyphes et, avec Lacan, la langue n'est plus un réel objectivable, elle recèle une part de jouissance indicible qu'il nommera *lalangue*, coalescence du jouis et du sens.

Avec cette *lalangue*, en effet, Lacan nous dévoile la dimension de jouissance de la langue dite maternelle, cette langue maternelle qui déploie une gourmandise érotique, un plaisir voluptueux qui porte en son creux ce réel de jouissance. *Lalangue* qui n'est pas sans l'empreinte du désir et de la jouissance de la mère, elle trace les méandres sur le corps du petit sujet à

condition qu'il y consente, et Lacan nous dira que le corps jusque dans ses profondeurs s'anime de cette pâte de *lalangue*.

La *Bejahung* première fondamentale est ce consentement à *lalangue*, au pouvoir d'écriture de *lalangue* sur le corps.

Cette *lalangue* de faire semailles des traces du désir de l'Autre constituera les premiers bourgeons pour que germine la langue maternelle en toutes déclinaisons, car il instaure le sujet et l'Autre en son désir énigmatique. *Lalangue* porte les objets de désir de l'Autre premier, elle est le support prérépéculaire à la langue des premiers mots, la griffe de *lalangue* conjoint le réel de la jouissance et le symbolique, nœud nécessaire pour que le sujet puisse accéder à la langue maternelle comme partageable.

En effet, il y a dans ces semailles de *lalangue* une connexion entre la voix de la mère (objet *a*) et le signifiant premier S1 qui va creuser les sillons pour la langue maternelle à venir. *Lalangue* est le canal de la langue.

Cette langue maternelle est celle dont les onomatopées résonnent de pure jouissance jusque dans le ventre, elle a son lot de métaphores qui constitue ce que j'appelle l'imaginaire de la langue, son réel aussi avec sa structure propre, ses règles de grammaire, sa syntaxe particulière, ses intraduisibles, ses sèmes.

Lacan, dans sa leçon du 11 juin 1974 du séminaire des *Non-dupes errent*, revenant d'un congrès à Milan sur la sémiotique, insiste sur la dimension du sème, « à savoir de ce quelque chose qui s'incarne dans *lalangue* », ainsi les sèmes « c'est pas compliqué », c'est ce qui fait sens, nous dit-il, et « des mots qui ont du sens, eh bien ils n'ont de sens que véhiculés sur les traces que fraye *lalangue* <sup>7</sup> », cette *lalangue* dont procède l'animation du corps est porteuse de sèmes.

« Tout ce qui fait sens dans *lalangue* s'avère lié à l'*ex-sistence* de cette langue, à savoir que c'est en dehors de l'affaire de la vie du corps », et bien sûr Lacan ajoute : « C'est pour autant que cette jouissance phallique, jouissance sémiotique qui se surajoute au corps, fait problème à l'être parlant <sup>8</sup>. »

Perte d'être donc, qui se produit lorsque l'entrée dans la langue comme un idiome commun à un groupe d'hommes entraîne une coupure. Avec cette perte de jouissance singulière, chacun et chacune pourront exister, en composant chacun à sa façon avec malentendu.

Chemin faisant, la langue d'être maternelle devient partageable tout autant qu'elle devient la matrice de toutes les autres langues, marquée de la jouissance phallique, soit celle du sème, qui n'est pas le temps de deux

qui s'aiment. En effet, il s'agit ici d'un nouvel amour de la langue mais qui ne va pas sans l'amour de l'Autre à qui parler.

C'est sans doute cela que peut soutenir l'analyste, dans la clinique de l'exil de la langue maternelle. Sans la parole du bavardage, qu'il veuille bien être là en creux pour qu'au sujet revienne, juste au creux de l'oreille, quelque chose d'une musique qui ne soit plus dissonante. Et, à travers la duperie de l'amour de transfert, permettre la rencontre avec des mots venus d'une langue Autre, dans un temps qui échappe à toute exigence, dans un temps où seul compte le temps de l'inconscient avec sa « poétique » plasticité.

### D'une langue à l'autre : une traversée de silence

*Elle, je reviens à elle Encore.*

*Elle, toujours ponctue*

*le temps des séances*

*de ce mot murmure oui.*

*Je les appelle les oui dodelinants.*

*Elle dit oui dans un souffle,*

*Elle dit oui avec la tête.*

*Je lui propose de dessiner.*

*Elle dit oui tout en me regardant.*

*Elle dessine un visage.*

*Je lui demande de nommer les parties, dans sa langue.*

*Elle est surprise d'abord, mais elle dit oui.*

*J'écris comme j'entends ce qu'elle dit.*

*Je répète comme elle me dit.*

*Elle sourit, puis elle rit doucement,*

*Elle ne se moque pas, elle s'amuse de ma maladresse à prononcer.*

*Et tout à coup je suis à mon tour devenue étrangère,*

*étrangère à sa langue à Elle...*

*celle qu'elle magnifie avec un accent qui chante et qui tinte.*

Lacan nous dit, dans sa conférence à Genève sur le symptôme, que c'est dans la rencontre des mots avec le corps que cela se dessine.

Cela ne cesse pas, les mots sans cesse nous ravinent, et il me semble que si Lacan parle d'un temps premier inaugural de *lalangue*, ce temps se répète, se décline : il se répète pour ces enfants dont les parents sont venus

d'ailleurs dans leur accès à la langue Autre et il se répète à chaque fois qu'on apprend une langue Autre pour pouvoir s'en servir, pour se servir en-corps, c'est-à-dire de manière incarnée.

La langue est écriture, une écriture sur le corps qui n'est pas juste impression de lettres qui s'effaceraient sous la première averse, elle se grave, la langue provoquant incision, creusement, morsure jusqu'à atteindre une certaine stabilité structurelle.

Ainsi, le passage d'une langue à l'Autre serait une réédition de la séparation d'avec l'Autre maternel ; si la coupure passe entre l'enfant et l'Autre maternel, il s'agit ici dans l'expérience de ces enfants venus d'ailleurs d'une autre coupure entre la langue de la mère et la langue Autre. Ainsi, la mère n'est pas toute à son enfant comme elle n'est pas toute la langue ou cette langue toute, cette langue qui pourrait tout dire sans reste.

Kumar me dit qu'à la maison il parle tamoul mais que lorsqu'il est en colère contre ses frères c'est le français qui vient et qui explose dans ses sonorités.

Aïcha me dit qu'elle parle français en dehors de la maison mais à la maison toujours l'arabe, ici les espaces sont clairement délimités.

Alexandre parle cambodgien seulement quand il pleure et qu'il est triste, pour le reste il parle français.

Dans ces chemins à traverser, il y a autant de configurations et de manières de composer avec les langues que de coordonnées subjectives, mais il est toutefois remarquable que pendant tout un temps dans l'entre deux langues il y a ce qu'on appelle ces zones de mutisme.

Lorsque le plus souvent ces enfants me sont adressés pour raison d'un mutisme extrafamilial, c'est pour suspicion d'autisme. Je laisse de côté les situations où la langue d'origine devenue langue de torture ou de l'horreur est forclosée et n'est pas transmise aux enfants, et où la jouissance de l'immonde à laquelle la langue natale est connectée laisse le sujet amputé d'une part d'être pour toujours.

Le mutisme des enfants que j'évoque n'est pas à placer du côté ni du refus, ni de la réticence, mais à mon sens il s'agit d'un mutisme qui a valeur d'interrogation. Rien à voir avec l'autisme qui se tait jusqu'aux profondeurs. Ici, le sujet se trouve divisé de devoir se départir de la langue maternelle pour pouvoir parler la langue de l'Autre, le mutisme est un symptôme qui pointe sa division tout autant qu'il articule une question, celle de son être et de sa place de sujet.

Il s'agit en ce temps de peser, de calculer le désir de l'Autre avant de s'y risquer, de se risquer à parler, soit à se dévoiler. Voilà pourquoi ce mutisme, je préfère l'appeler silence, puisque le silence se fait voile. Ce silence vient dire que le sujet est affecté comme être parlant qui a à renoncer en partie aux contrées de la langue maternelle et donc à une part de jouissance au plus intime de lui-même.

Le sujet dans ce silence interroge le désir de l'Autre, de cet Autre qui ne parle pas sa langue maternelle, l'enseignante, les petits camarades dans la cour de récréation et à l'occasion l'analyste. Il l'interroge dans un temps de suspension où la parole ne trouve pas encore les chemins pour se dire dans cette langue Autre. Temps de défrichage nécessaire donc qui s'accomplit dans un temps de silence. Le silence est dans ces temps-là le lieu même où s'abrite le désir, le temps pour se faire être au champ de l'Autre inattendu, inespéré parfois.

Lacan a parlé du silence, dans le souci de précision et de rigueur qu'il a, chevillé au corps, il se réfère à l'origine étymologique latine qui distingue *tacere* de *sileo*. Cette distinction me semble riche d'indications structurales précisément, pour qui veut bien tendre l'oreille.

Le couple synonymique *silere-tacere* a été étudié par les grammairiens antiques, c'est un couple qu'il n'est pas facile de distinguer dans la langue courante bien qu'il comporte des subtilités, mais peu à peu les deux termes vont s'appliquer au champ de la parole. *Silere* (« esser tranquillo ») se rapporterait à un silence absolu, à l'affirmation du silence en soi. Le silence de *silere* est plutôt un non-engagement dans la parole du fait d'une impossibilité, tandis que *tacere* (« non parlare ») renverrait à un silence relatif, qui est absence de son et notamment de parole. C'est un silence par rapport à une prise de parole qui reste possible.

Si je place le silence des enfants autistes du côté du *silere*, je place celui des enfants de l'entre deux langues du côté du *tacere*. Le silence ne peut donc se dissocier de la fonction même de la parole et Lacan en rappelle l'importance pour l'acte analytique, côté analyste comme côté analysant.

Alors, il me semble que la place de l'analyste est de permettre ce passage d'une rive à l'Autre en permettant ces balbutiements d'une langue trébuchante tout autant que ces temps de silence.

Dans la langue commune qui est la nôtre ici, on dit : c'est un silence qui en dit long. Mais long de quoi ? De l'objet *a*, nous répond Lacan, à savoir cet objet irréprésentable mais qui néanmoins fait tenir le corps et fait de l'homme un être parlant, de le faire causer. Cela n'est pas sans évoquer les

qualités qu'il confère à *lalangue*, lieu d'où se produisent l'animation du corps et le sème. Mais laissons cela aujourd'hui.

Ainsi, Lacan nous dit que le silence « est le lieu même où apparaît le tissu sur quoi se déroule le message du sujet, et là où le rien d'imprimé, laisse apparaître ce qu'il en est de cette parole, et ce qu'il en est c'est précisément, à ce niveau, son équivalence avec une certaine fonction de l'objet *a*<sup>9</sup>. »

Pour conclure donc, je dirai qu'Une langue c'est comme un corps, il faut du temps pour s'y faire, se sentir intime, familier, l'appivoiser, oser en jouer jusqu'à pouvoir l'oublier parfois dans les tangages ou les égarements de l'être, lui être infidèle, flirter avec d'autres pour à nouveau la rencontrer dans ses failles et ses opacités aussi.

Il faudra au petit sujet le temps de se rendre à l'impossible, impossible à toute langue comme à tout corps de ne pouvoir être Tout, il n'y a pas Un corps qui puisse répondre au non-rapport sexuel, pas plus que la langue Une qui saisirait la vérité dernière du sujet, du fait même du réel ineffable et de la division qui fait vaciller tout corps et avorter toute langue.

C'est ainsi que dans ce cheminement, d'une langue à l'autre, le sujet ira de signifiant en signifiant, de trébuchements en redressements, il aura à trouver sa langue, non pas celle transmise par la mère, ni même celle de l'Autre, du maître si j'ose dire, mais celle qui sera dans un travail de tissage et de tressage, celle qui viendrait dire le réel de son être, ce dans quoi l'analyste aura à l'accompagner, car Lacan nous rappelle que « dans la tromperie du transfert, ce dont il s'agit, c'est de quelque chose qui, à l'insu du sujet, tourne autour de capter d'une façon qui est imaginaire ou bien qui est agie, cet objet (*a*)<sup>10</sup> », cet objet *a* que recèle *lalangue* en son creux, horizon ouvert sur la langue.

### Pour finir

*Elle vient en séance toujours d'un pas décidé,  
ses yeux noirs bordés de longs cils se font rieurs.*


*Elle, elle se risque à prendre place dans cette « sémiosis patinante »  
qui titille ses sens et interroge le sens, elle place sa parole dans cette ronde  
des mots, d'une langue à l'Autre elle se promène.*











Elle, peut-être un jour, fera l'expérience que le silence est la parole laissée à l'enfance.



*Mots-clés : enfants d'exilés, mutisme, langue, entre deux langues, silence.*

---

\*  Intervention à l'après-midi préparatoire aux Journées de la 1<sup>re</sup> Convention européenne IF-EPFCL, sur « Le dire des exils », organisée à Paris par le pôle 14.

1.  R. Char, « La route par les sentiers », dans *Parole en archipel, Anthologie de poèmes*, Paris, NRF Gallimard, 1962, p. 124.
2.  Nurith Aviv est une réalisatrice et directrice de la photographie française, née le 11 mars 1945 à Tel Aviv, à l'époque en Palestine mandataire. Elle est la première femme chef opératrice en France. Elle a travaillé sur une centaine de films avec de grands cinéastes comme Agnès Varda, Amos Gitai, René Allio, Jacques Doillon et bien d'autres. Depuis 1989, Nurith Aviv est devenue auteur et réalisatrice de ses propres films. Passionnée par les langues, qui constituent un point central de sa réflexion, elle a réalisé ces dernières années une trilogie qui interroge l'hébreu.
3.  N. Aviv, *D'une langue à l'autre*, film documentaire, éditions Montparnasse, 2004.
4.  Centre médico-psycho-pédagogique.
5.  B. Cassin, *Plus d'une langue*, Paris, Bayard, coll. « Les petites conférences », 2002.
6.  N. Aviv, *D'une langue à l'autre*, *op. cit.*
7.  J. Lacan, Séminaire *Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 juin 1974.
8.  *Ibid.*
9.  J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, leçon du 17 mars 1965. Voir le site de Patrick Valas.
10.  *Ibid.*

---

# 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)