

sommaire du n° 138, janvier 2020

■ Billet de la rédaction	3
■ Clinique borroméenne sur les bords du lac Majeur	
Claire Garson, Dégout, dég-où ?	6
Vanessa Brassier, Joyce et le dégoût	13
Isabelle Cholloux, Nœud borroméen et cartel	20
■ Séminaires EPFCL	
« La psychanalyse, encore »	
Dominique Marin, La psychanalyse et l'humain ?	28
« Actualité de la névrose »	
Anastasia Tzavidopoulou, Le <i>work in progress</i> du symptôme	36
Nadine Cordova, Point	43
Luis Izcovich, « Ce n'est pas ça »	50
■ Entrée des artistes	
Colette Sepel, Pleins feux sur Félix Fénéon	57
■ Journées nationales EPFCL-France	
30 novembre - 1 ^{er} décembre 2019	
« Amour et haine »	
Sophie Rolland-Manas, L'amour... Chut(e) ! ...	61
Nicole Bousseyrour, Ce que promet la psychanalyse : du nouveau dans l'amour	66
■ Champ lacanien	
Adèle Jacquet-Lagrèze, Du <i>blé gla</i> au divan : (dé)connexion des pulsions invocantes et scopiques	72
■ À propos de	
Frédéric Pellion, Lacan à l'épreuve d'un guide topologique	81
Nicole Bousseyrour, <i>Retour sur la « fonction de la parole »</i> de Colette Soler	82

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

Une année s'achève, vive la nouvelle année !

Tout le long de l'année écoulée, de nombreux travaux, rencontres, soirées nous ont rassemblés autour de réflexions à propos de la psychanalyse. Le *Mensuel* s'en fait le témoin, et sa lecture nous embarque pour de multiples destinations, nous préparant à d'autres rencontres lointaines, comme en juillet 2020 à Buenos Aires pour les Rendez-Vous de l'Internationale des forums sur les traitements du corps dans l'époque et dans la psychanalyse.

Dans ce *Mensuel*, nous suivrons nos collègues qui sont allés en Italie, en juin dernier, au bord du lac Majeur, pour la troisième fois, travailler à repérer ce que les nœuds borroméens apportent à la clinique. Claire Garson et Vanessa Brassier nous livrent une réflexion à partir de ce que Joyce énonce dans son *Portrait de l'artiste en jeune homme* comme dégoût de son corps, explorant ce qu'il avance de la dimension sonore autant que celle de l'écrit. À Baveno, c'est le cartel qui a intéressé Isabelle Cholloux, où le nœud se fait, se défait, se refait et qui lui évoque un *koan*, énigme bouddhiste, qui soutient le désir de travail.

Direction Montpellier, où Dominique Marin est intervenu en juin pour traiter du malaise dans notre civilisation, dont la science-fiction (entre autres) explore les avatars actuels. La psychanalyse qui suppose un sujet désirant, aux prises avec un symptôme, permet de donner à ce sujet une place de dimension humaine, place de création de sa propre solution symptomatique vis-à-vis de sa jouissance.

Rendons-nous ensuite au séminaire École à Paris, où l'actualité de la névrose est interrogée cette année. Le symptôme au singulier est mis en avant quelles que soient les formes nouvelles qu'il adopte : Anastasia Tzavidopoulou nous propose de « serrer le singulier » du symptôme, éthique à soutenir pour accompagner le sujet dans sa cure ; le symptôme comme signature du névrosé, voilà ce à quoi Nadine Cordova est attentive en nous invitant à y repérer le réel de la structure. Côté *actualité* de la névrose, Luis Izcovich nous rappelle que, son support se situant dans la névrose infantile, la névrose réfère alors toujours à un temps d'avant.

Mais qui était donc Félix Fénéon ? Eh bien, suivons Colette Sepel sur les traces de ce dandy et découvrons, entre autres, les perles de son humour lapidaire avec quelques-unes de ses nouvelles en trois lignes.

« Amour et haine », ce thème des dernières Journées nationales nous invite en octobre à Toulouse, où la réflexion s'anticipait dans le cadre des soirées préparatoires. Sophie Rolland-Manas distingue la passion amoureuse de l'amour, et l'amour de l'amour de savoir, celui qui est moteur du transfert dans la cure. La psychanalyse permet de ne pas laisser l'amour de côté, nous dit François Terral, ne restant pas indifférente à l'inconscient, ne cédant pas à la logique capitaliste qui pousse à faire du corps une marchandise, ne rejetant pas la castration. Et, amour toujours, Nicole Bousseyrout développe la promesse du discours analytique que l'analyste doit soutenir pour le travail de l'analysant, nouvel amour qui touche au réel.

Détour enfin par l'Afrique de l'Ouest, où Adèle Jacquet-Lagrèze nous convie à considérer la tradition du masque chanteur *blé gla*. Ce masque opère une coupure à la fois dans le champ scopique et dans le champ invocant, interrogeant tout particulièrement la psychanalyse avec son dispositif du divan.

Pour clore ce premier *Mensuel 2020*, deux ouvrages des Éditions nouvelles du champ lacanien, *Guide topologique de « L'étourdit »* par Jorge Chapuis et Rithée Cevasco, et *Retour sur la « fonction de la parole »* par Colette Soler, nous encouragent à prolonger nos lectures.

Belle année 2020 à tous !

Roseline Le Cœur

CLINIQUE BORROMÉENNE SUR LES BORDS DU LAC MAJEUR

Claire Garson

Dégoût, dég-ou * ?

Dans le séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Lacan note que l'anormalité de la sexualité se fonde de ce qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est au fond ce que dit Freud, dans son texte « La sexualité dans l'étiologie des névroses », quand il pose que la névrose se fonde d'« une anormalité grave et longtemps poursuivie de la vie sexuelle ¹ ». Lacan ajoute que Freud s'est aperçu que le noyau de la névrose est non pas obsessionnel mais hystérique. Pourquoi ? Parce que le fondement de la structure hystérique est « lié au fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, qu'il y a des personnes que ça dégoûte, ce qui quand même est un signe, un signe positif, que ça les fait vomir ² ». Certes, le dégoût de l'hystérique et la pensée de l'obsessionnel sont tous deux événements de corps en réponse au réel du sexe. Cependant, l'obsessionnel, bien que n'ignorant pas la castration, la coupure dans le « je suis », la dénie. Il la dénie par toutes sortes de moyens, les rituels par exemple, la sublimation, mais aussi par les petites histoires de la pensée. Tous ces moyens ont pour visée de recouvrir la faille, et par là même d'éviter l'angoisse. Tandis que l'hystérique, à vomir l'impossible rapport de l'un à l'autre, non sans angoisse, révèle, sans le savoir, un savoir sur ce qu'il en est du sexe pour tous. « Rejet originel [...] de la fonction sexuelle ³ », écrit Freud en 1929 dans sa lettre à Bleuler, « malédiction sur le sexe », dira Lacan dans sa *Télévision* ⁴.

Au-delà de l'*Unerkannt*

Venons-en au dégoût de Joyce dont nous parle Lacan durant la dernière séance du séminaire *Le Sinthome*, en partant de la question qu'il se pose, juste après qu'il a fait allusion au rapport de Joyce à son corps : « Qui est-ce qui sait ce qui se passe dans son corps ⁵ ? » Lacan remarque que l'inconscient en tant que tel n'a rien à faire avec notre ignorance quant à notre propre corps, du fait que ce que l'on sait relève du signifiant. Puis il dit cette phrase qu'il nous faut entendre : « L'ancienne notion de l'inconscient, l'*Unerkannt*, prenait précisément appui de notre ignorance de ce qui

se passe dans notre corps. » Quelle est donc la nouvelle notion de l'inconscient ? Lacan l'a indiquée très précisément le 26 janvier 1975, dans sa réponse à Marcel Ritter ⁶. *L'Unerkannt* – terme de Freud extrait de la *Traumdeutung*, qu'il corrèle à l'ombilic du rêve –, ça veut dire, dit Lacan, l'impossible à reconnaître. Cet impossible n'est pas seulement une question de fait, à savoir quelque chose qu'on ne peut pas dire, c'est une question d'impossibilité. Impossibilité non soulignée par Freud, relève Lacan. Il précise à la suite que, dans un autre texte, Freud parle du refoulé primordial, mais même, dit Lacan, « dans la forme qui lui est donnée, [il] ne met pas l'accent sur cette fonction de l'impossibilité. » C'est pourquoi Lacan propose le terme d'*Unmöglich*, lequel se distingue de l'*Unerkannt* en ceci que « ça ne peut ni se dire, ni s'écrire. Ça ne cesse pas de ne pas s'écrire. »

À partir de cette dernière proposition, on peut déduire que l'inconscient réel, réel parce que au-delà du semblant, a prise sur le corps par le biais de quelque chose d'impossible à savoir et ne s'écrivant pas. Lacan nous a donné l'indication de ce quelque chose dans la thèse qu'il avance, un peu avant de poser sa question « qui est-ce qui sait ce qui se passe dans son corps ? ». Il dit ceci : « Ce qui se module dans la voix n'a rien à faire avec l'écriture ⁷ », et d'ajouter : « Ça montre qu'il y a quelque chose à quoi on peut accrocher des signifiants. » Lacan reviendra sur la question de la modulation, du ton, en 1977, dans son discours de clôture des journées de l'EPF : « Il est troublant que ce soit avec des signifiants que l'analyse affecte. Ces signifiants bien sûr ne sont pas étroitement liés à la linguistique. Le ton a aussi quelque chose à faire dans l'affaire, et aussi bien ce qu'on appelle le style ⁸. » Après que Lacan a fait équivaloir le ton au style, il souligne à la suite l'impossibilité d'une élaboration logiciisable du style, c'est-à-dire l'impasse du mathème à enseigner le réel du style : « Le style de chacun, ce n'est certainement pas le mathème qui le rend possible ⁹. » À la même époque, il insiste sur la modulation du chantonné des poètes chinois lisant le texte à haute voix, et pointe la distinction qu'il y a entre la poésie dite « qui endort », et le ton hors des rails de la phonématique qui amène au réveil du réel. Pas étonnant donc que Lacan en soit venu à dire en 1978 qu'il est impossible que le langage régisse le réel ¹⁰.

Pourquoi Lacan parle-t-il du ton, de la modulation, et non pas de *lalangue* en tant que telle ? Pour tracer la différence d'avec ce qu'il appelle « la jouissance sémiotique de lalangue ». Jouissance phallique hors corps, apportée par les sèmes, lesquels font sens pour suppléer au non-rapport sexuel. Il n'y a aucun « rapport autre que par l'intermédiaire de ce qui fait sens dans lalangue », dit Lacan dans *Les non-dupes errent*. Tandis que « ce qui se module dans la voix » échappe à la jouissance phallique, et par là

même touche au corps. Non pas celui de l'imaginaire donnant consistance de forme, ni celui du symbolique, lieu de l'inscription des signifiants, mais le corps du réel duquel rien ne se dit. Ce corps dont on ne sait pas ce que c'est, Joyce, lui, le fait exister, de par sa « soft sweet music ¹¹ ». Elle n'est pas si douce que ça, sa musique, de faire l'analogie du dégoût, comme nous le verrons plus loin.

Corps-fruit

Après que Lacan a parlé de l'ancienne notion de l'inconscient, « l'inconscient de Freud », il en arrive à la scène décrite par Joyce : la bastonnade à coups de canne et de trognons de choux que lui assénèrent Héron et Boland. Dans le texte de Joyce, *Portrait de l'artiste en jeune homme*, Stephen se demande après cette scène pourquoi il n'a pas « porté malice maintenant à ceux qui l'avaient tourmenté [...] leur souvenir n'éveillait en lui aucune colère ». Il ajoute : « Même cette nuit-là, pendant qu'il s'en retournait en titubant par la Jones's Road, il avait senti qu'une certaine puissance le dépouillait de cette colère subitement tissée, aussi aisément qu'un fruit se dépouille de sa peau tendre et mûre ¹². » Lacan se demande quel sens donner à ce dont Joyce témoigne après la raclée, car il ne s'agit pas simplement du rapport à son corps. Mais bien plutôt de ce qu'il appelle « la psychologie de ce rapport », indissociable de l'image pour le moins confuse que chacun a de son propre corps. Sauf que cette image confuse ne va pas sans affect, tandis que pour Joyce, après la violence subie corporellement, une *certaine puissance* le dépouille du tissage de sa colère, d'où la métaphore du dépouillement du corps-fruit. Ce détachement du corps comme une pelure fait dire à Lacan que Joyce a eu une réaction de dégoût, il ajoute : « Ce dégoût concerne son propre corps. » Et Lacan de poursuivre par un « c'est comme » : « C'est comme quelqu'un qui met entre parenthèses, qui chasse le mauvais souvenir. »

Cette mise en parenthèse nous ramène au *Portrait*. Tout de suite après que Joyce a évoqué la dépouille de la peau tendre et mûre, il parle de « elle », *elle* sans nom assise parmi les autres, *elle* que Stephen ne voit pas : « Il se rappelait seulement le châle qu'elle avait mis en capuchon sur sa tête. » Alors il tente de toucher l'impalpable *elle*, il ajoute : « Et soudain, le souvenir de ce contact traversa son cerveau et son corps comme une onde invisible. » Joyce parle ici d'une remémoration causée par quelque chose qu'il corrèle à un *comme*, « comme une onde invisible ». Or, cette remémoration implique justement ce qui lui est étranger, à savoir le refoulement, la mise entre parenthèses. *L'elle* diaphane ne se fait point souvenir, *elle* erre quelque part, *elle* est l'effet du déchaînement de l'imaginaire. Par ailleurs,

cet épisode fait montre du rapport de Joyce au corps de l'autre, lequel comme image n'a pas fonctionné. Si Joyce ne voit pas *elle*, c'est dire que le narcissisme supportant l'image du corps est resté en plan. La forclusion chez le jeune Joyce se signe d'une faute, d'un lapsus du nœud borroméen RSI. Au lieu de passer deux fois sous le rond du réel, le rond du symbolique recouvre celui du réel au deuxième passage, et, du coup, l'imaginaire fout le camp. Le lâchage du corps chez Joyce et continûment l'exclusion de l'image du corps de l'autre répondent du lâchage du rond de l'imaginaire, le rond du réel et celui du symbolique restant enlacés l'un dans l'autre. Cela dit, je fais l'hypothèse que le dégoût, que Lacan fait correspondre au lâchage du corps après la bastonnade, a à faire avec ce que Joyce ne peut nommer, à savoir la *certaine puissance* qu'il interprète comme étant ce qui déteste sa colère.

On perçoit dès lors la distinction qu'il y a entre l'hystérique qui a un corps, un corps répondant au non-rapport sexuel par le dégoût et le vomissement, ce qui est un *signe positif*, et le jeune Joyce, dont le laisser-tomber du rapport au corps propre s'accompagne de dégoût, mais le signe négatif, c'est qu'il n'y a pas vomissement. Joyce ne dégueule pas. Le dégoût de Joyce est à l'écart de la gueule, il sort d'on ne sait où, ce que j'ai indiqué avec mon titre, « dég-où ? ».

L'elle-haie-gante

Une question s'impose : qu'en est-il du non-rapport sexuel chez Joyce ? De par son ego correcteur, son ego d'Artiste, Joyce a pu inventer sans le savoir l'artifice reconstituant strictement le nœud borroméen du non-rapport sexuel, de même qu'il a réussi à renouer à quatre le corps imaginaire au réel et au symbolique.

Durant la séance du 13 janvier 1976, prenant pour exemple la pièce de théâtre de Joyce intitulée *Les Exilés*, Lacan souligne que ce texte pourrait tout aussi bien s'intituler *Les Exils*, car « exil » exprime au mieux le non-rapport autour duquel tourne l'écriture de cette pièce. Puis il mentionne que ce texte aborde le « symptôme fait de la carence propre au rapport sexuel ¹³ », et la forme que prend la carence est celle qui noue Joyce à Nora. Joyce ne fait pas le choix d'une femme entre autres, une parmi les autres, comme c'est le cas pour les sujets névrosés, mais celui de l'Une femme. Joyce n'a qu'une femme, et qui plus est une femme qui lui va comme un gant. Nora, pour Joyce, n'est pas son symptôme à lui, autrement dit, entre Nora et Joyce, il n'y a aucun rapport intersinthomatique : Nora ne lui sert absolument à rien, dit Lacan. Puis il avance cette question : « Les

lettres d'amour à Nora, qu'est-ce qu'elles indiquent ? » Pour y répondre, Lacan reprend l'apologue de Kant, et retourne le gant. Le gant retourné, dit-il, c'est Nora, et il ajoute : « Il ne s'en gante qu'avec la plus vive des répugnances. » La « vive répugnance », ou plutôt le vif de la répugnance nous ramène au dégoût, cette fois-ci corrélatif aux lettres d'amour de Jim à sa « belle fleur sauvage des haies ».

Si pour Joyce, comme il l'indique, le livre de l'amour porte sur sa couverture les initiales entrelacées des deux amants, en 1909, cet amour-là se double de ce qu'il appelle « un désir sauvage, bestial ». L'amour chez Joyce a une fonction bien particulière, celle de limiter la jouissance sauvage, laquelle lui fait énigme, au même titre que l'amour d'ailleurs. Ça lui fait énigme à un point tel que, dans sa lettre adressée à Nora datée du 2 septembre 1909, il se demande s'il n'est pas fou : « Je me demande s'il n'y a pas en moi de la folie. Ou l'amour est-il folie ? Un instant je te vois comme une vierge et une madone, le moment d'après impudique, insolente, deminue et obscène. Que penses-tu de moi ? Est-ce que je te dégoûte ¹⁴ ? » Ailleurs dans le texte, il dit à Nora que, se souvenant de sa propre lettre écrite la veille, il s'est senti dégoûté de lui-même. Dans une autre lettre, Joyce demande à sa « douce petite pute » qu'elle lui dise des choses sur elle, pas n'importe lesquelles, juste celles qui sont « obscènes et secrètes et dégoûtantes ». Dans sa lettre du 2 décembre 1909, Joyce dit à son gant retourné : « Tu es à moi, ma chérie, à moi ! Je t'aime », et rappelle à Nora qu'il lui a appris à faire, dit-il, « des bruits obscènes », et à accomplir en sa présence « l'acte corporel le plus honteux et le plus répugnant ». Pour aussitôt ajouter : « Tout ce que j'ai écrit plus haut est seulement un moment ou deux de folie brutale. » Néanmoins, dans cette même lettre, Joyce donne l'indication quant à la loge du dégoût. Le dégoût ou la *vive répugnance* dont parle Lacan tient à la sonorité des mots, que ce soient les siens ou bien ceux de Nora, puisqu'il lit ses propres lettres et celles de Nora à haute voix. Joyce fait équivaloir le son des mots « à l'acte lui-même, bref, brutal, irrésistible et diabolique ». Il le dira d'une autre façon dans sa lettre du 15 décembre 1909 : « Ce que j'aime, c'est seulement le son répugnant du mot. »

Sitting on style

Pour conclure, le dégoût, corollaire du lâcher du corps, va de pair avec l'absence d'érotisme dans les lettres de Joyce à Nora, car pour qu'il y ait érotisme il faut que s'y fasse sonner la lyre du désir sexuel, désir que Lacan fait équivaloir à la libido. Le « désir sauvage, bestial » dont parle Joyce tient à ce qu'il avait, comme dit Lacan, « la queue un peu lâche », lâche du fait de la non-intégration du phallus dans le champ du symbolique.

Par ailleurs, ce que Joyce appelle le *son répugnant du mot* n'est pas sans lien avec la musicalité, le chantonné des mots à la commande de ses écrits. Au début du *Portrait*, Joyce parle de sa mère jouant au piano la gigue des matelots pour le faire danser. De ces sons pianotés, inscrits sur les sillons d'une portée musicale, il fait sa propre musique, hors sillons, musique qui le fait danser et chanter : « Tralala lala, Tralala tralaladdy, Tralala lala, Tralala lala. » L'inconscient réel, que l'on peut dire musical d'y inclure le « tralaladdy », touche au corps vivant qui nous est étranger. La modulation du Tralala a affaire au style tel que nous l'indique Lacan. Et qu'est-ce que le style, sinon la singularité à la loge du non-savoir ? C'est au fond ce que nous indique la phrase interrogative de Lacan « qui est-ce qui sait ce qui se passe dans son corps ? », de porter sur le nouage de trois termes : identité toujours singulière (qui ?), savoir insu et corps qui échappe.

Je termine avec ce mot de Joyce, *wake*, qui signifie réveil, réveil au réel poématique, ajouterais-je avec Lacan. Dans « Joyce le symptôme II », Lacan cite *Finnegans Wake* pour souligner que quelque chose se joue, non pas à chaque ligne, mais à chaque mot, à chaque mot qui est un *pun*. Et ce quelque chose qui joue rend le *pun*, dit-il, « très très particulier ». En effet, l'inimitable de ce *très très particulier* est le ressort autour de quoi tourne cette phrase de Joyce l'*individual* extraite du *Wake* : « You're sitting on me style, maybe ¹⁵. »

Mots-clés : dégoût, lapsus du nœud, modulation, corps réel, style.

* ↑ Intervention au 3^e colloque de Baveno (Italie), « "Le nœud, faut l'faire" : un impératif lacanien ? », à Baveno les 8 et 9 juin 2019. Ce travail s'inscrit dans les recherches du LaBo, qui tente de déchiffrer la place du nœud borroméen pour Lacan et donc dans la psychanalyse. Les enregistrements des activités du LaBo et des exposés de Baveno sont consultables sur la page : <https://drive.google.com/drive/folders/0B1SizFsIH9LgcVFka1qNEkxYU0>

1. ↑ S. Freud, « La sexualité dans l'étiologie des névroses », dans *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984, p. 82.
2. ↑ J. Lacan, Séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, séance du 19 avril 1977.
3. ↑ S. Freud et E. Bleuler, *Lettres. 1904-1937*, Paris, Gallimard, 2016, p. 196.

4.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 531.
5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 149.
6.  J. Lacan, « Réponse à une question de M. Ritter », *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 18, 1977.
7.  *Ibid.*, p. 144.
8.  J. Lacan, « Clôture des journées de l'École Freudienne de Paris », *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 21, 1977, p. 508.
9.  *Ibid.*
10.  J. Lacan, « Conférence chez le professeur Deniker », 10 novembre 1978, *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 7, juin 1984, p. 4.
11.  J. Joyce, *Chamber Music*, New York, B. W. Huebsch Edition, 1918, p. 3.
12.  J. Joyce, *Portrait de l'artiste en jeune homme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 140.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 70.
14.  R. Ellmann, *James Joyce*, Paris, Gallimard, 1959, p. 296.
15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 165.

Vanessa Brassier

Joyce et le dégoût *

Quelle différence y a-t-il entre le dégoût hystérique et le dégoût dont parle Lacan à propos de Joyce dans la dernière leçon du séminaire *Le Sinthome* ? Je suis partie de cette question : si le dégoût, symptôme majeur dans l'hystérie, est le signe clinique du refoulement et de « l'interversion de l'affect ¹ » – la sensation de déplaisir se substituant à l'excitation sexuelle –, de quoi est-il l'indice chez Joyce ?

Le corps de l'hystérique est le lieu privilégié du dégoût et depuis Freud nous sommes rompus à les associer l'un à l'autre. Mais plus surprenant est l'usage du terme de dégoût à propos de Joyce. Lacan nous dit qu'après avoir été féroce ment battu par ses camarades pour n'avoir pas cédé sur un désaccord littéraire, Joyce (*alias* Stephen) a éprouvé, plus que de la colère ou une jouissance masochiste, une réaction de dégoût, « dégoût qui concerne en somme son propre corps ² ». C'est une interprétation de Lacan – Joyce lui-même ne parle pas de dégoût – à partir d'un épisode de son enfance relaté dans le *Portrait de l'artiste en jeune homme*, la fameuse scène dite de la raclée, dont Lacan fait une illustration clinique exemplaire de ce rapport si particulier de Joyce à son corps propre, un effet de « laisser-tomber » métaphorisé par l'image de la pelure ³ qui lâche, qui glisse, le laissant sans enveloppe corporelle. Précisons que cet épisode est une scène dans la scène, une incise qui survient dans le roman sous forme d'une réminiscence suscitée à l'occasion d'une autre raclée subie par Joyce quelques années plus tard au collège et impliquant les mêmes camarades, Héron et ses acolytes.

Le point de départ de la scène de la raclée remémorée et commentée par Lacan dans *Le Sinthome* est justement l'hérésie, hérésie de la composition littéraire du jeune Stephen qui lui valut les blâmes et l'humiliation publique de la part de son maître. Ses camarades se déchainent ensuite sur lui justement en raison de cette position hérétique revendiquée et de sa résistance à « avouer » sa faute. Je relève ces termes qui parcourent le séminaire, l'hérésie de Joyce et plus généralement la *faute*, entendue en son équivoque d'erreux et de péché, la faute inhérente à tout nœud. J'y reviendrai.

Dans chacune de ces deux scènes de bastonnade, et c'est en quoi elles s'imbriquent dans le roman, la colère vis-à-vis des bourreaux s'épuise. Ça tombe, quelque chose lâche, se détache « comme la peau d'un fruit mûr », écrit Joyce. L'imaginaire, le corps, glisse, « fout le camp », interprète Lacan. De nombreux passages du *Portrait* peuvent d'ailleurs témoigner de ce rapport si spécial de Joyce au corps et aux affects. Non que Joyce ne les éprouve pas, comme on a tendance à le dire un peu rapidement, mais plutôt, les sentiments violents qui le traversent dans une fulgurance s'anéantissent presque aussitôt, l'affect s'efface, n'inscrit aucune trace durable, laissant le corps en plan et Joyce étonné ⁴.

Le dégoût du corps dont parle Lacan pourrait s'interpréter ici comme un « pas de goût », moins une véritable aversion pour quelque chose qui susciterait de la répugnance, qu'une absence d'intérêt, de considération, due au défaut de reconnaissance narcissique du corps propre. Si l'homme a un corps, rappelle Lacan dans cette même leçon, celui de Joyce ne demande qu'à lâcher. Il l'a, ce corps, sur le mode du laisser-tomber.

Quel lien peut-il y avoir entre le corps et les affects ? se demande alors Lacan. D'un point de vue « psychologique », on peut dire que nous avons de notre corps une image « confuse ». Ainsi, lorsqu'on s' imagine notre rapport au corps, il y a en général quelque chose qui s'affecte psychologiquement, qui réagit, qui n'est pas détaché, à la différence de ce qui se produit pour Joyce, chez qui la relation imaginaire au corps n'a pas lieu, mais glisse au contraire.

Il est « curieux », souligne Lacan, « suspect » même de ne ressentir aucun affect à une violence subie corporellement. Le dégoût de Joyce traduirait l'absence d'appréciation de son corps propre, comme s'il ne le concernait pas. Son corps n'est pas noué à une image, des représentations, des affects. Dirait-on qu'il manque chez Joyce l'engouement pour son corps comme image, dont le stade du miroir représente le paradigme ? On le sait, le reflet spéculaire de sa forme unifiée produit un effet jubilatoire et leste le corps d'un certain poids narcissique, sous le regard de l'Autre qui l'authentifie, assurant par sa reconnaissance le nouage de l'imaginaire au symbolique. Nous sommes infatués de nous-mêmes, disait Lacan en 1936 dans « Le stade du miroir ». Il soutient ici que « l'idée de soi comme corps a un poids, c'est précisément ce qu'on appelle l'ego ⁵. » Manquerait donc chez Joyce l'ancrage ou le poids corporel de cet ego, soit l'identification à une image narcissique, comme l'écrit son nœud défait, avec un imaginaire émancipé du réel et du symbolique.

Le dégoût du corps qui « fout le camp » s'oppose à l'investissement narcissique de l'image, d'où le corps tient sa consistance. Lacan l'indiquait dès le début du séminaire : « L'adoration est le seul rapport que l'être a à son corps ⁶. » C'est dans l'adoration de son corps, « racine de l'imaginaire », que le parlêtre trouve sa consistance, précise-t-il : « Le parlêtre adore son corps parce qu'il croit qu'il l'a. En réalité, il ne l'a pas, mais son corps est sa seule consistance – consistance mentale, bien entendu, car le corps *fout le camp* à tout instant. » Corps, imaginaire et consistance sont noués.

Ainsi, que le corps foute le camp, faute de son adoration, concernerait tout parlêtre, au-delà du seul cas Joyce. Mais le corps de Joyce est en l'occurrence exemplaire de ce lâchage. Lacan dira aussi dans sa deuxième conférence que, de son corps, il fait « trop bon marché ⁷ ». Une autre formulation du dégoût ?

Cette absence de narcissisme imaginaire est en tout cas très sensible tout au long du *Portrait* à travers cette indifférence à toute passion imaginaire, l'étrangeté éprouvée dans la relation avec ses semblables où jamais il ne se reconnaît, ou encore l'absence d'empathie ou de colère véritable, durable. Par ailleurs, c'est d'un véritable laisser-tomber de son corps propre que témoignent son mode de vie quasi incurique, l'abandon à la pauvreté, voire à l'indigence, son alcoolisme, ainsi que ses errances dans les rues des villes qui accueillait son exil et son vagabondage solitaire.

Dégoût et pas d'ego, donc. Ou plutôt un ego qui revêt chez lui une tout autre fonction : un ego de suppléance ⁸, correcteur de la faute, qui vient raccorder l'imaginaire du corps aux ronds enlacés du réel et du symbolique grâce à l'artifice de l'écriture, un savoir-faire qui « restitue le nœud borroméen ⁹ », nous dit Lacan. « Le texte de Joyce, c'est tout à fait comme un nœud borroméen », un « faut l'faire » qui se réduit à l'écrire.

Par l'écriture et la publication, Joyce s'impose comme « The artist », promouvant cette forme d'ego sinthomatique qui vient réparer son nœud en y raccordant l'imaginaire du rapport à ses semblables par son inscription dans le lien social, comme écrivain. Mais ce lien a la particularité dans son cas d'être délié du narcissisme imaginaire qui soutient l'ego ordinaire. Le lien, pour lui, c'est la corde de son ego d'écrivain, un « fil », dira aussi Lacan : son écriture, elle-même structurée comme nœud, a une fonction d'« encadrement ¹⁰ », précise-t-il. Ce rapport à l'encadrement fait « l'étoffe » même de l'écriture. Elle est un cadre – équivalent à la corde qui encadre – destiné à contenir cet imaginaire qui ne demande qu'à foutre le camp.

De l'ego narcissique à l'ego correcteur, de l'écriture du sens, forcément imaginaire, à l'écriture qui encadre, s'opère ainsi le passage de la

topologie de la surface – celle de l’enveloppe imaginaire, du moi peau de la deuxième topique freudienne – à la topologie borroméenne des nœuds. Passage d’une logique de sacs à une logique de corde, ou plutôt à une logique qui inclurait les deux, la « logique de sacs et de corde » qu’on suit à travers tout le séminaire et qui trouve ici avec Joyce, dans cette leçon conclusive, son point d’orgue.

Christian Fierens le détaille dans sa *Lecture du sinthome* : la scène de la raclée extraite par Lacan illustre selon lui de façon exemplaire ce changement de logique et d’écriture, révélant une autre fonction de l’ego, comme sinthome ou suppléance. Joyce ferait sans le savoir grâce à l’écriture de cette scène d’enfance ce que Lacan s’évertue à faire en écrivant ses nœuds, et ce que chaque parlêtre tente d’inventer avec son sinthome.

J’en reviens maintenant à ma question de départ : de quoi le « dégoût » est-il l’indice dans le cas Joyce ? C’est avec le dégoût que Lacan diagnostique le lapsus de son nœud, cette erreur dans les passages dessous-dessus qui libère l’imaginaire de l’enchaînement du réel et du symbolique. Dans la logique borroméenne, le dégoût éprouvé par Joyce serait donc l’effet clinique d’une faute première, d’un ratage du nœud, que Lacan épingle ici, quelques séances avant celle qui nous occupe, comme une « *Verwerfung* de fait ¹¹ ». Celle formule est-elle un hapax ? Je ne l’ai trouvée nulle part ailleurs.

Quant au « laisser-tomber » du corps, associé au dégoût, Jacques-Alain Miller rappelle deux références majeures dans sa notice à la fin du séminaire : le laisser en plan du corps de Schreber ¹² (*liegen lassen*), et le « se laisser tomber » (*niederkommen lassen*) du passage à l’acte dont la défenestration mélancolique est le paradigme. Le « laisser-tomber » du corps de Joyce dont parle Lacan fait donc allusion assez clairement à des points de théorie antérieurs. Et de façon générale, l’enseignement précédent de Lacan, celui d’avant l’invention des nœuds, n’est jamais vraiment récusé ici, mais reste plutôt en toile de fond de tout le séminaire. Ainsi, c’est le terme bien usité de *Verwerfung* de la « Question préliminaire... » et du séminaire *Les Psychoses* que Lacan reprend ici, quoique dans un sens sûrement renouvelé, avec le « de fait » qu’il lui accole. Mais quelle nuance de sens peut-on y déceler ?

Le rapport de Joyce à son corps nous évoque certaines formes d’abandon du corps, de déchéance de l’être du sujet psychotique. Avec la clinique borroméenne, Lacan nous donnerait-il une indication théorique et clinique supplémentaire sur le laisser-tomber du corps dans la psychose et sur les façons d’y remédier ? Autrement dit, Joyce, dont Lacan ne cesse d’affirmer la singularité, *the individual*, singularité irréductible du lapsus de son nœud

comme du moyen original d'y suppléer, peut-il éclairer plus généralement la clinique de la psychose, et ce de façon différente avec l'invention des nœuds ? Est-il même encore pertinent de parler de psychose dans la logique borroméenne ? Lacan mentionne bien la psychose paranoïaque dans la troisième leçon, ce qui signifie qu'il n'abandonne pas les catégories nosographiques habituelles, mais il ne parle pas de psychose au sujet de Joyce. Il se demande tout au long du séminaire s'il est fou et jamais il ne tranche très clairement.

La « *Verwerfung* de fait » : un terme unique à usage unique ? Est-elle spécifique à Joyce, commune à d'autres cas ? Et quelle différence y a-t-il avec la « forclusion du sens ¹³ », dont il est aussi question dans ce même séminaire et qui n'est pas sans évoquer l'ancienne formule « ce qui est forclos du symbolique fait retour dans le réel » à propos du mécanisme hallucinatoire ? Avec Joyce, il est bien question de paroles imposées et d'épiphanies.

Quelle différence peut-il y avoir aussi entre la « *Verwerfung* de fait » par démission paternelle et la forclusion du signifiant du Nom-du-Père ? Toutes ces interrogations semblent rejoindre la question de la structure, des structures cliniques, dont le repérage classique pourrait être bousculé avec l'invention des nœuds et des notions de parlêtre et de sinthome.

Le concept de forclusion du Nom-du-Père implique une logique découlant de la primauté du symbolique et de la prévalence de l'Autre comme constitué. Le sujet n'a au fond qu'une alternative : ou il s'inscrit dans la cohérence de la chaîne signifiante ou il ne s'y inscrit pas, si fait défaut le signifiant du Nom-du-Père, et dans ce cas c'est la psychose. La forclusion du Nom-du-Père nomme un déficit, un défaut dans le symbolique, une faute qui vaut comme repère structural, « condition essentielle ¹⁴ » de la psychose dans sa différence de structure avec la névrose.

Dans *Le Sinthome*, le symbolique perd sa primauté, l'imaginaire ne lui est plus subordonné, les trois consistances s'équivalent et surtout la faute n'est pas d'un signifiant privilégié, elle est inhérente au langage, faute originelle, comme le péché (*sin*), inévitable et donc pour tous. Dès qu'on fait un nœud, on le rate, dit Lacan. Du coup, si la faute est en quelque sorte généralisée, les notions de suppléance, correction, réparation ne peuvent rester collées à la psychose, mais concerneront plus généralement tout parlêtre embrouillé dans ses nœuds nécessairement fautifs. Il m'a d'ailleurs frappée, en suivant la piste de Joyce au fil de ses différents nœuds, erreurs, réparations proposés par Lacan, que, s'ils tentent d'écrire l'extrême singularité de son cas, ils pourraient bien écrire aussi les nouages et dénouages de tout parlêtre. J'en veux pour preuve un seul exemple : à la question « Joyce

était-il fou ? » qui se déploie en particulier autour du nœud de trèfle raté, le nœud de la personnalité, Lacan répondra que ce n'est pas son privilège que d'être fou ¹⁵ – que j'entends comme la forme inversée de la formule, « n'est pas fou qui veut ». Nul besoin ici de le vouloir, comme une distinction, être fou est notre privilège de parlêtre.

Une autre façon d'aborder la question est d'opérer un nouage entre le dégoût, la « *Verwerfung* de fait » et l'hérésie, caractéristique de la position joycienne par quoi est introduit le séminaire *Le Sinthome*.

Lacan a souvent parlé du choix inconscient de la structure, « l'insondable décision de l'être ». Qu'en est-il pour Joyce ? Son choix de l'hérésie – presque un pléonasme puisque *hairesis* signifie « choix » en grec –, ce choix sur lequel Lacan insiste tant à propos de Joyce, semble s'articuler à cette « *Verwerfung* de fait », comme acte de rejet, ici conscient, décidé, volontaire, de tout discours établi, de tout sens et de toute évidence, jusqu'à celle de la langue, que Joyce désarticule jusqu'au non-sens.

Dans une de ses conférences nord-américaines, l'année même du *Sinthome*, Lacan définit la *Verwerfung* comme « le jugement qui choisit et qui rejette », que j'entends résonner avec le « non serviam » (je ne servirai pas ¹⁶) par quoi Joyce conclut son *Portrait*. Joyce pousserait-il à l'extrême son choix éthique de la forclusion ? Il refuse en effet de se compromettre avec une quelconque signification ou une quelconque identification. Le dégoût outrepasserait chez lui le seul dégoût concernant son corps.

Si Lacan justifie la « *Verwerfung* de fait » par la démission paternelle, au sens où le père n'assume pas sa mission, sa fonction de père, mais la délègue aux pères jésuites à qui il confie son fils, n'est-elle pas aussi « le fait » du fils, sa responsabilité de sujet, lui qui proclame son *Nego* – la négation de l'ego dont il fait son identité – et fait le choix assumé de l'hérésie ? Cette position « négociative » revendiquée est bien celle d'un refus radical de toute inscription dans le discours, familial, universitaire, religieux, politique, un rejet, *Verwerfung*, de la norme, de sa langue, du sens, rejet actif, déterminé, qui forclôt « de fait » son rapport à l'Autre, aux autres, et se répercute inévitablement sur sa relation à son corps propre.

Dégoût du corps et plus généralement dégoût du sens commun, du consensus, inaugurant pour Joyce, dont Lacan suit la piste, le passage d'une écriture relevant de l'évidence et de la signification, à une autre, « qui vient d'ailleurs que du signifiant », qui forclôt le sens pour s'appuyer sur la faute, la faille, ce « bout de réel » qui consonne avec le bout de ficelle dont chaque parlêtre fait son sinthome.

Mots-clés : Joyce, dégoût, ego, corps, imaginaire, identification, consistence, Verwerfung de fait, hérésie, sinthome, suppléance, clinique borroméenne, parlêtre.

*↑ Intervention au 3^e colloque de Baveno (Italie), « “Le nœud, faut l’faire” : un impératif lacanien ? », à Baveno les 8 et 9 juin 2019. Ce travail s’inscrit dans les recherches du LaBo, qui tente de déchiffrer la place du nœud borroméen pour Lacan et donc dans la psychanalyse. Les enregistrements des activités du LaBo et des exposés de Baveno sont consultables sur la page : <https://drive.google.com/drive/folders/0B1SizFsiIH9LgcVFkaC1qNEkxYU0>

- 1.↑ S. Freud, « Dora », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1981, p. 18.
- 2.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 150.
- 3.↑ J. Joyce, *Portrait de l’artiste en jeune homme*, Paris, Gallimard, 1992, p. 139.
- 4.↑ *Ibid.*, p. 228.
- 5.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 151.
- 6.↑ *Ibid.*, p. 66
- 7.↑ J. Lacan, « Joyce le symptôme », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 567.
- 8.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 87. Il faut « considérer le cas Joyce comme répondant à une façon de *suppléer* au dénouement du nœud ».
- 9.↑ *Ibid.*, p. 152.
- 10.↑ *Ibid.*, p. 147. « Dans ce qu’il écrit, Joyce en passe toujours par ce rapport à l’encadrement [...]. Cet encadrement est lié pour lui à l’étoffe même de ce qu’il raconte. »
- 11.↑ *Ibid.*, leçon du 10 avril 1976.
- 12.↑ J. Lacan, « D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 575. Il est intéressant de noter qu’à propos de la relation de Schreber à Dieu, Lacan parle aussi de dégoût, « la voracité qui s’y compose avec le dégoût ». Le terme est-il présent dans le texte de Freud ? Dans les mémoires de Schreber ? Est-ce une interprétation de Lacan ?
- 13.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 121.
- 14.↑ J. Lacan, « D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », art. cit., p. 575.
- 15.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 87.
- 16.↑ J. Joyce, *Portrait de l’artiste en jeune homme, op. cit.*, p. 353.

Isabelle Cholloux

Nœud borroméen et cartel *

Aujourd'hui, je souhaiterais parler du nœud borroméen articulé au cartel. En effet, grâce aux apports de Lacan dans *R.S.I.*, il est possible de mieux saisir ses considérations sur le discours analytique articulées au nœud borroméen. De la même façon que la singularité se dégage d'une analyse, il existe quelque chose d'unique dans chaque cartel même si ce dernier s'inscrit dans l'ensemble École par l'acte de la déclaration. S'il s'agit dans le cartel de produire un savoir à partir d'un transfert de travail basé sur les textes de Freud et de Lacan, dans l'analyse l'enjeu est aussi le savoir, mais le travail repose cette fois sur le transfert à l'analyste. L'analyse reste incomparable dans le gain de savoir, car elle mobilise aussi bien la parole, les affects, les symptômes, les identifications, la jouissance, l'angoisse et l'objet *a*. Elle est rythmée par la scansion et l'interprétation, qui définissent un temps logique impossible à prédire.

Chaque cartel est singulier, je le dirais ainsi, car sa différence est censée produire un savoir, pour plusieurs raisons : le choix du plus-un, les personnes, le texte, le style, la façon de travailler. Le désir *y* est omniprésent et se décline chez chacun en fonction du moment même où il en est de son analyse, de sa relation à la psychanalyse et à l'École. Il ne s'agit alors plus seulement de désirs, selon moi, mais d'un désir qui va constituer le cartel. Ce désir va aussi bien produire l'avènement du cartel que conditionner sa trajectoire et veiller à sa destitution à la fin du processus.

Nous le savons, les cartels, ainsi que la passe, constituent l'École. Cela offre une structure inédite à l'École : les fonctions *y* sont définies, mais les personnes changent tout le temps de place. Alternance garantissant le changement et fonctions inscrivant une logique dans le fonctionnement m'évoquent la ronde des discours. Quoi qu'il en soit, il existe un certain nombre de cartels dans l'École, ils sont souvent une porte d'entrée dans un Forum, une façon de s'inscrire de façon active, *y* compris pour les nouveaux membres d'un Forum. Étant donné que les cartels constituent l'École, je me demande même si finalement ils ne seraient pas l'antichambre de l'École

d'un point de vue logique. Ils introduisent de l'École y compris pour les personnes qui n'y sont pas encore.

En ce moment, les nœuds borroméens me questionnent beaucoup après avoir été difficiles d'accès de par leur lien à la topologie et aux mathématiques alors que ma formation universitaire ne m'y préparait pas. Je dois ce saut au-dessus de ce que je percevais comme une difficulté à la présence de collègues qui m'ont permis de saisir un fil dans ce qui était un labyrinthe pour moi. Depuis, je suis mon chemin dans les nœuds borroméens, seule mais avec les autres. Il faut bien dire que ce qui me pousse à continuer est la détermination de Lacan à poursuivre. Pourquoi l'a-t-il fait et en quoi les nœuds borroméens peuvent-ils apporter quelque chose de nouveau à la psychanalyse dans sa théorie et sa pratique ? Je pense que des effets ont déjà eu lieu à l'époque de Lacan mais qu'ils ont tendance à augmenter avec l'assimilation de son œuvre. La lecture des nœuds borroméens interroge sur la façon de les appliquer au discours analytique. Ainsi, l'orthodoxie lacanienne nous permet-elle d'envisager que notre pratique change, non plus seulement d'un point de vue individuel, comme c'est toujours le cas, mais dans la façon dont les analystes vont mener les analyses après la lecture des nœuds borroméens ? L'avancée n'inclurait-elle pas toujours la question éthique singulière du désir de l'analyste à la lecture de Lacan ?

Pour continuer l'articulation des nœuds borroméens au cartel, je vais partir d'un passage de Lacan dans son séminaire *R.S.I.* :

« Pourquoi est-ce que j'ai posé très précisément qu'un cartel, ça part de trois plus une personne, ce qui en principe fait quatre [...]. Est-ce que ça veut dire que je pense que comme le nœud borroméen, il y en a trois qui doivent incarner le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. La question pourrait se poser après tout, je pourrais être dingue ! [...] Le départ de tout nœud social se constitue, dis-je, du non-rapport sexuel comme trou, pas de deux, au moins trois, et ce que je veux dire, c'est que même si vous n'êtes que trois, ça fera quatre. La plus-une sera là, même si vous n'êtes que trois. [...] Et c'est en retirant une, réelle, que le groupe sera dénoué ¹. »

Pour éclairer ce passage, je vais partir de ma dernière expérience de cartel. Cette expérience s'inscrit dans une série, mais elle en est l'exception, car elle m'a fait comprendre les conditions pour qu'un cartel s'inscrive dans le discours analytique. Cela se vérifie car ce cartel a permis une lecture nouvelle de mon expérience des cartels. J'ai ainsi pu comprendre qu'il existe dans le cartel des dérives et des écueils qui correspondent à une trajectoire.

En effet, le cartel peut virer du côté du discours du maître lorsque l'on cherche à savoir ce qu'il faut penser de Lacan, du côté du discours universitaire lorsqu'on recherche une accumulation de connaissances de type

encyclopédique, du côté du discours de l'hystérique lorsqu'on remet en cause les apports des autres car on n'y retrouve pas sa vérité en lien avec le savoir. Ces écueils, je les connais pour les avoir vécus. Je tiens aujourd'hui à les identifier, car les cerner permet de savoir qu'ils sont des étapes mais non pas l'objectif proprement dit du cartel en tant qu'il s'articule à l'École.

Dans ce cartel, il y avait un dispositif précis, quelque chose d'une invention en plus de la forme habituelle des cartels définis comme quatre ou cinq plus un, et l'inscription à l'École. Je le souligne, car ces précisions sont importantes en tant qu'on peut les considérer comme techniques par rapport à la psychanalyse. Selon moi, une transmission repose également sur des considérations techniques (au sens où Freud utilisait ce mot de technique pour la psychanalyse afin de parler d'un savoir-faire) ou détaillées, ce qui permet de saisir de façon plus précise un propos. Donc, notre plus-un avait proposé d'aborder systématiquement chaque leçon du séminaire *L'Identification* à partir d'un point de questionnement. En ce sens, il proposa d'emblée une orientation au travail dans ce cartel alors que la synthèse d'une leçon est un travail communément admis dans le cartel. Ce point de questionnement pouvait concerner le texte même ou le texte à la lumière de notre expérience d'analysant ou d'analyste. Il s'agissait donc d'un dispositif nouant question, concept et expérience de l'analyse, qui imposait une rigueur au travail excluant toute dérive vers l'anecdote. Notre plus-un nous encourageait à éviter de lire mot à mot ce que nous avions préparé. Ce dispositif impliquait donc toujours un décalage entre ce que nous avions étudié, lu, écrit et ce que nous présentions. Ce dispositif du cartel implique le risque de la surprise (c'est-à-dire qu'apparaisse une pensée nouvelle) mais aussi le risque de l'inconscient, qui est aussi, on le sait, souvent le risque de l'inconvenant. Ce risque en vaut la peine, car il est le prix d'une certaine liberté de parole et même parfois du mot d'esprit. Mot d'esprit si précieux dans la psychanalyse depuis Freud, permettant de faire volte-face et de se réconcilier avec son inconscient.

Mon intention aujourd'hui est de montrer que ce dispositif, de la même façon que l'on peut parler d'un dispositif pour l'analyse ou d'une procédure pour la passe, engendre un gain de savoir lié au cartel. Partir d'un point de questionnement, d'un point obscur de compréhension en cartel permet des avancées individuelles plus importantes que de partir d'un point de clarté. Ce dispositif pourrait inscrire le cartel dans le discours analytique de la même façon que l'on parle dans l'analyse de ce qui pose un problème, d'un symptôme. La méthode est similaire, car il s'agit de faire travailler l'inconscient pour un gain de savoir. Ainsi, ce dispositif va rendre propice la production d'un savoir singulier et inédit dans le cartel. Le cartel offre

également un lieu où le cartellisant va avoir la possibilité de réponse à ses propres questions sur la clinique et la doxa, ce qui est quand même un dispositif unique pour ceux qui veulent devenir analystes.

Dans ce cartel, nous avons formulé et inscrit une question sur le formulaire de déclaration des cartels. Par la suite, d'autres questions ont rythmé la lecture. Malgré l'entente dans notre cartel, les questions étaient toujours différentes d'une personne à l'autre et chaque cartellisant retenait des parties différentes du texte ou pouvait en présenter une compréhension différente. La complexité du texte était propice à la diversité des interventions. Le gain de savoir a été propre à chacun. Personne n'a quitté le cartel avec un savoir standard tel qu'il peut s'enseigner à l'université. Je ne suis pas non plus certaine que mes tentatives de réponses aux questions des collègues aient toujours été fructueuses, à l'exception de quelques retours que les autres ont pu me faire. Nous étions ensemble sans jamais faire groupe.

Le risque et le pari qui y était lié étaient tout le temps présents sous forme d'interrogations : vais-je réussir à dire les choses comme je le voudrais, les autres vont-ils vraiment comprendre ce que je souhaite dire ? La réponse est négative dans les deux cas, mais ce dispositif rend la psychanalyse vivante et le savoir plus présent.

Je souhaiterais revenir maintenant à la nécessité de Lacan d'articuler le nœud borroméen au cartel. Il avait déjà dit en 1964 que le cartel était « 3 + 1 » sans qu'il l'explique davantage. Il faisait alors référence au cardo. En 1975, il avance dans la leçon du 15 avril sa définition du cartel en parlant de ce qu'il avait déjà formulé en 1964 ², mais il n'avait alors pas encore donné d'explications sur la raison du trois + un.

Ces derniers apports tentent de justifier de façon analytique la constitution du cartel : il y faut de l'imaginaire, du symbolique, du réel, mais également l'objet *a* et la nomination qui vient doubler le symbolique. Quel est l'intérêt de cette démarche et comment la comprendre en pratique ?

Selon moi, le fait même de partir du questionnement dans le cartel permet la mise en place de l'objet *a*. Je l'ai compris grâce à la référence de Lacan au bouddhisme. Lacan en parle dans ses séminaires *Les Écrits techniques* et *Encore*. Selon moi, la référence au bouddhisme est en lien avec l'objet *a* et la formation du psychanalyste, bien qu'il soit prématuré de parler d'objet *a* avec *Les Écrits techniques*. Cela m'est paru plus clair après avoir lu *Chronique japonaise* de Nicolas Bouvier. Nicolas Bouvier y parle du *koan*, l'énigme que doit résoudre le moine bouddhiste en formation. Le *koan* motive la poursuite de la formation pour le moine alors qu'il a des conditions de vie très difficiles, spartiates, et qu'il doit passer son temps à

réaliser des tâches très ingrates. Cet exemple du *koan*, l'énigme, illustre, selon moi, ce qu'il en est de l'objet *a*, cause. Dans le cartel, la question, tout comme le *koan* et l'énigme, est le répondant de l'objet *a*. La question n'a de cesse de renvoyer à l'objet *a*, cause du désir, nécessaire au cartel et à réaliser le nouage nécessaire au cartel selon le séminaire *R.S.I.* Le *koan* est une énigme qui n'a de valeur en soi qu'à être une énigme et à provoquer l'éveil qui permettra sa résolution. C'est l'éveil qui est recherché et qui modifiera définitivement la vision du monde du moine : la solution du *koan* saute alors d'elle-même aux yeux, « bien plus simple que tout ce qu'on avait cherché, ou absurde », selon Nicole Bouvier. Ce qui correspondrait à l'éveil dans le cartel, pour continuer la comparaison, serait le gain de savoir singulier. Savoir non pas au sens de connaissance, mais au sens du discours analytique, c'est-à-dire savoir sur la façon dont on apprend avec un dispositif analytique et sur le cartel même, sur ce qu'est un cartel. Ce pari sur le cartel justifie l'idée d'une production à la fin du cartel. Tout comme l'analysant est invité à une production par la passe à la fin de son analyse pour y cerner le désir d'analyste. Peut-être même ce désir d'analyste peut-il se manifester d'une certaine manière dans le cartel ? Il serait d'ailleurs intéressant d' envisager le cartel dans son lien au désir d'analyste en gestation.

Quelles sont donc les conditions pour qu'un cartel s'inscrive dans le discours analytique ?

Les membres du cartel ont à s'identifier d'abord. Lacan parlera par la suite d'identification hystérique en tant que c'est l'identification à l'objet *a* avec, comme but, le gain de savoir. Le groupe se fonde sur un nœud social qui est constitué par le trou du non-rapport sexuel. Constituer un cartel avec deux personnes plus une serait propice à tous les mirages autour du non-rapport sexuel pour un couple même si ce couple n'est pas sexuel. Donc trois plus une, ce qui fera quatre. Je comprends le passage automatique du trois à quatre, car Lacan ne conçoit pas le nœud social du cartel d'emblée comme déjà fait, chaque consistance étant présente indépendamment à la base. Même s'il est certain que Lacan n'identifie pas chaque personne à une consistance, c'est-à-dire réel, symbolique et imaginaire, il utilise une logique liée aux nombres dans le cartel. Cette logique liée aux nombres revient avec les nœuds borroméens, elle y est nécessaire, de même pour le cartel. Le plus-un est nécessaire au nouage du cartel, les trois autres participants sont nécessaires pour les raisons que je viens d'évoquer. Les conditions sont alors réunies pour que se produise le nœud du cartel ou « nœud social » et que se nouent réel, symbolique et imaginaire grâce à un quatrième rond. C'est à la fin que l'on vérifie que le nœud du cartel était bien un nœud borroméen avec le départ du plus-un. En effet, ce départ devrait

alors dénouer instantanément le nœud du cartel. Dans *R.S.I.*, Lacan utilise le terme de « personne réelle » uniquement pour le plus-un. Le plus-un présente cette spécificité d'être une personne réelle, car il a à lui seul la possibilité de dénouer le cartel, propriété que n'ont pas les autres cartellisans. Dans la pratique, cela se vérifie toujours par les départs de plus-un. Si les cartellisans restent les mêmes mais que le plus-un change, cela n'est plus le même cartel.

Pour que le cartel s'inscrive dans le discours analytique, il est donc nécessaire qu'y soient présentes les trois consistances du nœud borroméen : le réel, le symbolique, l'imaginaire. À condition que ces consistances soient nouées. À quoi cela correspond-il en pratique ?

Tout à l'heure, j'évoquais le statut de la question ou de l'énigme du *koan* propice à incarner l'objet *a*. Toutefois, cette question, je dirais qu'elle doit être réelle, c'est-à-dire que poser une question ne suffit pas. Pour trouver son efficace, elle doit avoir un ancrage à un point problématique de l'expérience, que ce soit celle de l'analyste ou celle de l'analysant. Ce point-là supporterait pour chacun le réel de l'expérience du cartel. L'imaginaire concernerait la forme que va prendre la question dans la parole et le symbolique serait présent d'emblée pour chacun. Ce nœud borroméen rendrait possible un savoir singulier dans le cartel. Et la production d'un savoir nouveau n'entraînerait-elle pas une modification du nœud borroméen ? Cela fut le cas pour Joyce avec son écriture qui fit de lui l'artiste. Le but de l'analyse n'est-il pas une modification du rapport à la langue avec la modification du nouage ? C'est d'ailleurs ce qui est le plus enseignant avec Joyce, la modification du nouage au-delà de toute question de diagnostic.

J'ai donc appris deux choses durant ce dernier cartel :

1. Partir d'une question comme axe de travail garantit l'inscription du cartel dans le nœud borroméen.

Ainsi sont mobilisés l'objet *a* et le réel, comme le montre Lacan dans *R.S.I.* En y faisant référence, Lacan montre comment ce qui fonctionne dans l'analyse est également en jeu dans le cartel – ce dispositif noue l'expérience de la cure au travail du cartel –, l'articulation est faite entre cartel, discours analytique et École. Le cartel étant à la base de l'École, l'enjeu, outre le travail sur la psychanalyse, est qu'il puisse apporter un gain à l'École au-delà des bénéfices des cartellisans ;

2. La fonction du plus-un.

Lorsque Lacan qualifie le plus-un, dans *R.S.I.*, de « personne réelle », il me semble qu'il fait référence à son pouvoir de dénouer le cartel. Dans

cette leçon, le plus-un est le seul à être associé à un rond. Ainsi, il serait intéressant, à partir de cette fonction, que les plus-uns en témoignent.

S'il peut dénouer le cartel, le plus-un a véritablement un rôle de nouage dans l'École. Il est le garant que le travail ayant lieu dans le cartel relève bien du discours analytique et de l'École.

Mots-clés : cartel, nœuds borroméens, R.S.I., objet a.

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

1.  J. Lacan, Séminaire R.S.I., inédit, leçon du 15 avril 1975.

2.  Année de l'« Acte de fondation ».

SÉMINAIRES EPFCL

*La psychanalyse, encore
Actualité de la névrose*

La psychanalyse, encore

Dominique Marin

La psychanalyse, une science de l'humain * ?

Aborder la question si délicate de l'humain pour la psychanalyse tombe à propos pour clore ce séminaire composé de quatre temps : 1) *Le symptôme et ses interprétations*, 2) *La responsabilité du psychanalyste*, 3) *La psychanalyse et le corps*, 4) *L'humain et la psychanalyse*, ce dernier temps étant l'occasion de nouer ces thématiques. Sans hiérarchiser, leur nouage borroméen donne à chacune de ces problématiques un poids essentiel. Si vous supprimez un rond, peu importe lequel, le nœud se défait.

Poser la question : *la psychanalyse est-elle une science de l'humain ?* convoque la responsabilité du psychanalyste face aux pratiques sociales qui gèrent les corps et traitent les symptômes. Le problème se pose de bien des façons mais aboutit à un seul constat : l'universalisation engendrée par les développements de la science implique une réponse politique de la psychanalyse.

La réalité des camps

Notre époque est marquée par la réalité des camps. Déjà en 1963, dans son séminaire *L'Angoisse*, Lacan fait état de son désaccord avec la morale d'après-guerre concernant le nazisme, à savoir « l'idée absurde qu'on allait pouvoir en finir aussi vite avec ça ¹. » Le surgissement des camps nazis a été, reste et restera un franchissement dans la marche de l'histoire parce que cet événement est entré dans le cadre de la réalité sociale. Il y a bien eu les goulags soviétiques avant les camps nazis, mais c'est aux seconds que nous devons de vivre dans un monde où la logique du camp trouve sa place. Ainsi Lacan compare-t-il les sports d'hiver à « une sorte de camp de concentration pour la vieillesse aisée. » L'avenir lui donne raison avec ces camps de concentration pour la vieillesse peu aisée qui s'appellent EHPAD. Les mouvements d'indignation sur les conditions faites aux personnes dépendantes dans ce genre d'institution n'y changent pas grand-chose, j'en recueille bien souvent dans ma pratique des témoignages.

Nous pouvons nous interroger sur ces autres mouvements d'indignation qui concernent l'élevage en batterie d'animaux destinés à notre consommation alimentaire. Au-delà du végétarisme et du véganisme, l'écoeurement provoqué s'explique par le constat que l'homme peut faire subir à des animaux des traitements d'abord inventés et réservés à des groupes humains. Ce qui choque est la cruauté mise à nue que l'homme inflige d'ordinaire à d'autres hommes et qu'il peut étendre à des animaux élevés en masse.

Lacan, dans sa « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », trace un programme d'étude dont il décompose les registres en trois facticités ². Il nomme ainsi les trois pans de la réalité, qui pour la psychanalyse sont factices dans la mesure où c'est le langage qui en trace les contours. Première facticité, à interroger sur le plan symbolique, le complexe d'Œdipe. Deuxième facticité, à interroger sur le plan imaginaire, les sociétés analytiques, dont il pousse à étudier les mouvements historiques. Enfin, troisième facticité, sur le plan du réel, les camps de concentration. À ces trois registres, Lacan a introduit une touche vitale de *pastout*, soit un au-delà du complexe d'Œdipe sans lequel la cure n'aurait qu'une visée adaptative ; la procédure de la passe contre l'obscénité des groupes analytiques, raison de l'EPFCL ; et, enfin, le réel des camps contre l'illusion du « fantasme ordinaire ³ », qui est le fantasme du tout et du pour tous.

À propos des camps et du réel, Lacan écrit : « Abrégeons à dire que ce que nous en avons vu émerger, pour notre horreur, représente la réaction de précurseurs par rapport à ce qui ira en se développant comme conséquence du remaniement des groupements sociaux par la science, et nommément de l'universalisation qu'elle y introduit. Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation ⁴. »

Le marché commun que nous nommons mondialisation montre bien que la science par ses effets d'universalisation a une incidence sur les groupes sociaux. Elle provoque une logique implacable : là où la singularité est effacée par l'universalisation, le « tous pareils », cette différence est reconstituée ailleurs d'une façon plus dure sous forme de ségrégation. La singularité irréductible qui fait qu'un être humain est différent de ses semblables est ce que la psychanalyse appelle « le symptôme central ⁵ » en tant qu'effet du non-rapport sexuel comme différence avec l'autre. Cette singularité est ce qui fait qu'un être parlant est absolument différent.

La seule science vraie

Lacan ne s'en est pas tenu à associer camp de concentration et science, il a également relié cette dernière à une autre discipline peu explorée dans

notre communauté : « La seule science vraie, sérieuse, à suivre, c'est la science-fiction ⁶. » En quoi est-elle sérieuse ? Elle l'est de prendre appui sur des tendances sociétales existantes pour en pousser la logique dans le futur. Tel est le cas de l'œuvre de l'écrivain anglais Eric Arthur Blair, connu sous son nom de plume George Orwell, qui a fait la guerre en Espagne, connu le stalinisme puis le nazisme avant d'écrire *1984*.

Ce roman publié en 1948 anticipe bien des éléments de traitement des singularités dans une société totalitaire. L'universalisation est mise en scène par la *novlangue*, une langue épurée de toutes les aspérités non conformes : rejet de la mémoire et de la pensée non homologuée, rejet du sexe et de l'amour. (Le film *Invasion* (2018) de Kiyoshi Kurosawa est assez bien vu dans ce genre. Les envahisseurs attaquent les hommes en supprimant tel ou tel concept ; par exemple, une jeune femme se voit soudain privée de la notion de famille et ne pourra plus qu'appréhender avec horreur les tentatives de son père pour se rapprocher d'elle, le fuyant comme un monstre.)

Le génie d'Orwell est d'avoir compris que la maîtrise de la langue est l'exercice privilégié du pouvoir totalitaire sur les corps. Évidemment, *1984* relate l'épopée d'un résistant à cette politique d'uniformisation sous l'aspect d'un homme, Winston, qui aspire à écrire en échappant au regard de Big Brother, et d'une femme, qui tombe amoureuse de lui alors qu'elle fait partie de la ligue anti-sexe des juniors !

Cette chasse aux singularités (mémoire historique, langage hors norme, sentiments amoureux, sexualité) s'exprime aussi au travers d'une autre forme de ségrégation qui concerne la nécessité constante d'ennemis communs. Lorsque Winston commence son journal secret, il écrit : « Hier, soirée au ciné. Rien que des films de guerre. Un très bon film montrait un navire plein de réfugiés, bombardé quelque part dans la Méditerranée. » Et il raconte les applaudissements à chaque massacre de ces indésirables, que ce soit des enfants, une femme juive, etc., venus du sud. Seule une spectatrice dans la salle proteste contre la violence de ces images qui ne devraient pas être montrées à des enfants, avant que la police n'intervienne pour la faire sortir. *1984* est un monde de cohésion sociale que favorise le culte de la haine de l'étranger. Freud en avait déjà fait une condition absolue de la cohésion des groupes sociaux dans *Malaise dans la civilisation* ⁷.

Après le résultat des votes pour élire les membres du Parlement européen le 26 mai 2019, nous pouvons constater que les réflexes nationalistes gagnent en force pour instaurer des modes de ségrégation toujours plus durs, faisant de la mer Méditerranée le tombeau de milliers de dits migrants. Comme dans toute tendance autoritaire, le maniement du langage devient

le premier instrument de l'idéologie dominante. L'expression *demandeurs d'asile* a très vite disparu du vocabulaire politique puis journalistique pour nommer ces flux de populations fuyant d'abord la dictature de Bachar el-Assad en Syrie. *Migrant* est devenu le principal vocable adopté par l'Europe. Les *camps d'accueil* de migrants deviennent, dans certains pays particulièrement xénophobes, *centres d'expulsion*, comme c'est le cas sous la politique de Viktor Orban faisant de la Hongrie le champion des pays européens en la matière.

Notre époque n'est pas seulement celle des camps et de la ségrégation toujours plus dure. Nous vivons pleinement dans l'ère baptisée par Michel Foucault du biopolitique, soit celle d'un exercice des pouvoirs plus ou moins publics sur les individus et leurs corps biologiques. Nous n'en sommes déjà plus à ce que Maylis de Kerangal dans son roman appelle *réparer les vivants*. Sa fiction n'est qu'une utopie dans laquelle les forces du génie médical œuvrent pour sauver des vies, le roman porte sur le don d'organes et en particulier sur une opération de greffe cardiaque. Kerangal se fourvoie si elle veut donner à penser que les progrès en médecine ont des aspirations désintéressées, humanistes. Ces recherches médicales ont aussi une visée commerciale, en lien avec la production de prothèses synthétiques et de nouvelles techniques chirurgicales.

Que la recherche médicale soit intéressée n'est pas un problème, c'est une nécessité. L'inquiétant, ce sont les usages espérés, en particulier par la visée transhumaniste qui rêve d'augmenter les capacités du corps humain, avec pour conséquence, la seule qui soit à craindre pour l'existence du discours analytique, la disparition de toute singularité et l'apparition de nouvelles formes de ségrégation ou, comme le dirait Foucault, de domination.

L'homme bicentenaire

Pour rester dans le sérieux de la seule science qui vaille, un auteur important sur ces questions, bien qu'elles datent déjà un peu, reste Isaac Asimov. Parmi le flot immense de son œuvre, *L'Homme bicentenaire*, écrit en 1976, mérite une attention particulière.

Andrew est un robot de première génération, pas très performant mais efficace pour accomplir les tâches qui lui sont confiées, toutes d'ordre domestique, dans la maison des Martin. On dit qu'Isaac Asimov serait l'inventeur du terme de *robotique*. Il est vrai que sa littérature sur les robots est régie par les trois lois de la robotique qui sont rappelées en préambule de cette nouvelle : 1. Ne pas nuire à un humain ; 2. Toujours obéir à un humain sans transgresser la première loi ; 3. Veiller à son intégrité sans

contrevenir aux lois 1 et 2. Le cadre des lois est essentiel dans cette nouvelle. Martin père dirige un cabinet d'avocats qui se spécialise dans le domaine de la robotique durant les trois générations de l'existence d'Andrew jusqu'à devenir un cabinet extrêmement puissant.

Nous pouvons considérer, au vu de ce que nous avons déjà évoqué concernant l'entrée de la logique des camps nazis dans l'histoire, que la première loi de la robotique trace une frontière nette entre l'homme et les robots puisque le robot ne peut en aucun cas nuire à un humain. La capacité de nuire serait-elle le trait distinctif de l'humain ? Freud le pensait. Je vous laisse le soin d'y répondre.

En attendant, Andrew ne peut et ne pourra jamais faire de mal à un humain, il ne peut que lui obéir. La petite fille de la maison, la fille Martin, parvient à détourner Andrew de ses tâches domestiques en lui ordonnant de sculpter un bout de bois. Il a beau rétorquer qu'il est là pour répondre à des tâches d'entretien, elle lui rappelle qu'il est aussi en devoir d'obéir à tout ordre humain, selon la deuxième loi de la robotique. La sculpture exécutée devient une curiosité qui pousse à lui demander d'en exécuter d'autres tout aussi remarquables. Le fabricant du robot note qu'il s'agit d'une anomalie de confection, il propose de remplacer Andrew par un modèle plus récent, mais Martin père refuse. Les Martin vont permettre à Andrew de continuer à produire des œuvres de plus en plus diverses.

Avant que Martin père ne meure, Andrew formule une demande : être libre. Grâce à la bienveillance de la jeune fille devenue une vieille dame, il peut s'exprimer devant un juge, qui lui objecte que « seul un homme peut être dit libre ». Andrew lui répond spontanément : « Moi il me semble que seul quelqu'un qui désire la liberté peut être libre. Je désire la liberté. » Libre, sa vie ne change pas, il demeure au service des Martin, qui lui permettent de vendre ses sculptures et d'ouvrir un compte bancaire pour protéger ses revenus d'artiste. Puis vient le moment où Andrew demande à pouvoir porter des vêtements d'homme, ce qui ne va pas sans complications juridiques. Il touche à la délicate question de la différence de l'image des corps. Ses demandes le conduisent à vouloir également circuler en ville pour fréquenter les bibliothèques. Il s'est mis dans les circuits (en tête) d'écrire une histoire des robots qui serait la première rédigée par un robot, étant donné qu'il fait partie de la première génération, disparue des foyers.

Andrew est animé de demandes qui font l'objet de longues et complexes négociations avec la Cour mondiale de justice durant encore deux générations humaines. Il pousse ses demandes toujours dans la même direction : ressembler à un humain.

Il parvient progressivement à ses fins grâce aux dons qu'il développe concernant ce qui passionne l'humanité : faire reculer la dégénérescence programmée du corps humain. Ses recherches sur la création de prothèses et les interventions sur son propre organisme lui sont permises parce que en même temps il œuvre à augmenter l'espérance de vie des hommes. Il appuie sa demande de pouvoir légalement être considéré comme un humain sur ce que l'humanité lui devra grâce à la science qu'il a inventée et perfectionnée : la prothésologie.

Encore une fois, c'est par la logique qu'il parvient à ses fins. Grâce à lui, des hommes peuvent vivre et être considérés comme des hommes alors même que leurs corps sont saturés de prothèses. Eux ne perdraient pas leur statut d'humain, alors pourquoi lui ne pourrait-il pas y accéder ? Le génie de l'auteur tourne autour du point nodal entre désir et mort, puisque Andrew s'est lui-même programmé pour mourir comme un humain, sans contrevenir à la troisième loi de la robotique, le devoir de veiller à son intégrité dans le respect des deux premières lois.

La loi est affaire d'interprétation. Voici l'argument qu'avance Andrew devant les plus hautes autorités humaines, après avoir annoncé qu'il est devenu mortel : « J'ai choisi entre la mort de mon corps et la mort de mes aspirations et de mes désirs. Laisser mon corps vivre au prix d'une mort bien plus grave, voilà qui aurait violé la Troisième Loi. » Il a choisi le désir comme une composante essentielle de ce qu'il est, le désir quoi qu'il en coûte, c'est-à-dire la mort.

Peu avant de mourir, Andrew reçoit de l'humanité un nom : « Homme bicentenaire ». Ce nom est forgé à partir de sa demande initiale de liberté, qui, j'insiste, est conçue comme la simple liberté de le demander. Depuis le début, Andrew sait que le désir ne consiste qu'en son énonciation. Porté par son désir, il en impose la reconnaissance ultime par cette nomination, qu'il reçoit certes de l'Autre, des hommes qui peuvent nommer, mais qui d'abord vient de ses propres aspirations, de son « Je désire la liberté ». Il est homme, bicentenaire, c'est-à-dire mortel. Cette allégorie illustre le fait que la dimension du désir ne peut exclure celle de la disparition, bien au contraire, elle en fait partie. L'homme bicentenaire meurt d'avoir acquis une âme, au sens où l'entend Lacan.

Une époque sans âme

Nous vivons dans un monde sans âme ou presque, mais n'est-ce pas le propre de chaque époque ? À suivre Freud dans son *Malaise dans la civilisation*, l'homme a toujours aspiré à dominer et à nuire à d'autres hommes.

« L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer ⁸. » Avec les camps nazis, nous avons le surgissement d'une logique nouvelle que favorisent parfaitement les avancées de la science.

La science seule ne peut tout, elle s'appuie comme le sait si bien Orwell sur le maniement du langage en créant sa *novlangue*, une langue simplifiée exempte de nuance. À partir de « bon », on crée « plusbon », « inbon ». C'est devant ce risque que doit se tenir l'analyste engagé dans son époque pour y répondre. Ce point me paraît capital concernant la responsabilité du psychanalyste. Le langage est toujours idéologique, ce qui fait dire à Roland Barthes lors de son discours d'entrée au Collège de France que le langage est « fasciste ⁹ » ! J'ai évoqué les problèmes des migrants en Europe à cause de la disparition du terme de demandeur d'asile. Ce glissement dit bien la tentative de désubjectivation de ceux qui risquent leur vie ou la perdent en Méditerranée encore aujourd'hui.

Un demandeur (d'asile ou d'autre chose) suppose un sujet désirant, alors que le terme de migrant range l'homme au rang des oiseaux migrants, et c'est son nom qu'il perd avant sa vie parfois. C'est la raison pour laquelle, ça n'engage que moi, je considère que la poussée des nationalismes lors du dernier vote européen est un appel à la logique ségrégationniste des camps de concentration.

Demander, pour un psychanalyste, c'est supposer un autre qui peut répondre au désir en cause. Préserver la dimension de toute demande pour la psychanalyse est essentiel, car c'est considérer la liberté de désirer. Supposer un sujet à celui qui demande est déjà un acte politique, car c'est supposer une âme, telle que Lacan en parle une semaine avant de se plonger dans une œuvre de haute fiction, celle de James Joyce, qui l'accompagne durant son séminaire *Le Sinthome* :

« J'entends avancer que le sinthome, c'est de souffrir d'avoir une âme. [...]. L'accablement sous lequel vivent presque tous les hommes de nos jours ressortit à ceci d'avoir une âme dont l'essentiel est d'être symptôme. [...] sur cette consistance propre au symptôme, j'essaie – c'est ce que j'essaierai, j'emploie les choses au présent parce que c'est vrai, c'est ce que je commence à interroger – j'essaierai cette année de vous montrer comment. Freud sentait très bien que c'était dans l'art, dans l'artifice qu'il devait trouver le support de sa théorie. Il l'a senti très bien mais il n'a fait que le sentir, puisque chaque fois qu'il a approché une œuvre d'art, il était hors d'état de soumettre l'œuvre elle-même ni son auteur à une psychanalyse. L'ambiguïté d'ailleurs de l'œuvre

et de son auteur est tout à fait frappante. Qu'est-ce qui, dans l'art, commande ? Est-ce l'œuvre ou bien l'auteur ? C'est ce que nous essaierons de sonder cette année ¹⁰. »

Cette âme, que Lacan définit comme symptôme constituant « la note propre de la dimension humaine ¹¹ », relève de l'artifice créateur. Orwell et Asimov le savent sans Lacan, puisque les héros de leurs fictions partent d'une anomalie, l'écriture pour l'un, la sculpture pour l'autre.

La psychanalyse, une science de l'humain ? Je réponds oui, elle est une science de la fiction sinthomatique, qui donne son âme au symptôme et engage à résister à un monde parfait, sans symptôme, car il serait alors sans âme. Elle est une science *fixion*, puisqu'elle vise à cerner la jouissance anormale qui permet de se *n'hommer*.

Mots-clés : ségrégation, camps, science-fiction, symptôme, sinthome, humain.

* ↑ Intervention au cycle de conférences EPFCL « La psychanalyse, encore », organisé par Geneviève Lacombe, Lina Puig et Dominique Touchon-Fingermann, à Montpellier le 29 juin 2019.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 173.
2. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 256.
3. ↑ J. Lacan, Préface à F. Wedekind, *L'Éveil du printemps, tragédie enfantine*, traduction de F. Regnault, Paris, Gallimard, 2008.
4. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », art. cit., p. 257.
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 70.
6. ↑ J. Lacan, Entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto pour le journal *Panorama* (en italien), à Rome, le 21 novembre 1974.
7. ↑ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1986, p. 68.
8. ↑ *Ibid.*, p. 64-65.
9. ↑ R. Barthes, *Leçon*, Paris, Seuil, 1978, p. 14.
10. ↑ J. Lacan, Conclusion aux Journées d'étude de l'École freudienne de Paris (inédit), 9 novembre 1975.
11. ↑ J. Lacan, « Conférences et entretiens », 2 décembre 1975, *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 56.

Actualité de la névrose

Anastasia Tzavidopoulou

Le *work in progress* du symptôme *

Depuis les hystériques de l'époque de Freud, les temps ont changé. Les symptômes et leurs manifestations, qui correspondaient au discours médical de l'époque et à ses signifiants dominants, ne sont plus les mêmes. Et si l'acte analytique a lieu en huis clos, analyste et analysant vivent dans leur temps. Aujourd'hui comme hier, l'image métaphorique du symptôme, un grain de sable dans les rouages, reste intacte. Il s'agit toujours de ce qui ne va pas, de ce dont on se plaint, de ce qui reste opaque, mystérieux, énigmatique, de ce qui se présente comme sous un masque¹, dit Lacan, et auquel on suppose une vérité. Cela est une condition nécessaire pour que le sujet rencontre un analyste et s'engage dans un long processus avec comme seule règle – « règle fondamentale » – le « dites tout ce qui vous passe par l'esprit ». Il s'agit de supposer une vérité au symptôme. Et parler, mais pas à n'importe qui. Parler à un analyste – et non pas à un petit autre imaginaire – à qui le sujet adresse la plainte qui couvre et couve son symptôme, et cela depuis les temps de Freud. Le moteur dans une analyse, c'est ce sur quoi Freud et Lacan ont mis l'accent : le symptôme sous sa forme signifiante, métaphorique ; c'est ainsi que Freud a interprété les symptômes hystériques (la toux, l'aphonie de Dora, par exemple). Le symptôme a un sens, mais pas un sens commun, que la cure, *via* l'association libre, permettra de dévoiler. Le symptôme dit quelque chose, mais qu'est-ce qu'il veut dire ?

Qu'en est-il du symptôme tel qu'il se présente par le sujet névrosé au début de la cure, et tel qu'il se forme ou *se reforme* ou *se déforme* pendant celle-ci ?

Premier versant du symptôme

Freud avait lui-même repéré et signalé le versant culturel, social du symptôme, du symptôme *hors transfert*, car, je cite, « la névrose constitue la solution la plus inoffensive et, au point de vue social, la plus avantageuse d'un conflit² » ; il souligne également que les manifestations symptomatiques

d'un sujet peuvent avoir des effets sur les liens sociaux. Symptôme et lien social se trouvent déjà solidaires chez Freud. Pulsion et civilisation se rencontrent dans une dialectique combinatoire, conflictuelle. Freud ne sous-estime pas la force de l'exigence de la civilisation. Il souligne explicitement dans son article de 1908, « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », la dimension sociale de la sexualité prise dans les exigences de la culture, je cite : « Il est aisé de supposer que lorsque règne une morale sexuelle civilisée les individus sont entravés dans leur santé et leur aptitude à vivre et qu'en fin de compte le préjudice que portent à ces individus les sacrifices qui leur sont imposés atteint un degré tel qu'il menace indirectement leur but culturel ³. » La sexualité comme symptôme et la civilisation vont de pair, nous assistons à ce que Freud avait repéré très tôt, des phénomènes symptomatiques de la subjectivité de l'époque ; Dora et l'Homme aux rats signent le champ de la leur.

Aujourd'hui nous ne rencontrons pas, ou rarement, la conversion hystérique telle qu'elle a été décrite par Freud, lui permettant de poser les fondements de la psychanalyse à la fin du XIX^e siècle : pas de cécités ou de paralysies, pas d'aphonies ou de crises pseudo-épileptiques, symptômes greffés sur l'Autre médical. L'hystérique d'aujourd'hui est un sujet qui est concerné, comme tous les autres, par le discours capitaliste. Les sujets se présentent plutôt avec des manifestations de troubles alimentaires, de troubles addictifs ou de compulsions d'achat.

Les questions « qu'est-ce qu'un homme ? » ou « qu'est-ce qu'une femme ? » se déguisent avec les signifiants du discours établi – par exemple, celui des nouveaux mouvements féministes. On rencontre aussi, le plus souvent dans les institutions, des sujets avec des troubles à connotation religieuse. Lacan d'ailleurs s'appuyait sur les signifiants de l'époque pour parler des symptômes : « grève de la faim ⁴ » pour l'anorexique mentale, « refus du corps ⁵ » comme une autre façon de faire grève pour l'hystérique. Il s'agit pour Lacan de signifiants politiques et sociaux pour désigner le côté « révolutionnaire » du symptôme face aux modes de jouissance qu'une civilisation propose ou plutôt impose. Les idées fixes, les manies ou les compulsions de l'obsessionnel – qui répondaient aux signifiants du siècle précédent – prennent des formes différentes dans le malaise contemporain, où le capitalisme affaiblit le discours du maître et défait le lien social qui soude et encadre les différentes formes du collectif. La fin du monde et la catastrophe imminente de la planète conduisent tel patient obsessionnel à la question de sa propre mort, de sa propre disparition, sous les effets et les signifiants de la réalité qui le rattrape. Car les sujets modernes sont souvent pris par la précarité contemporaine, par le rythme d'une époque ressenti

comme trop rapide, par la production et la consommation de produits éphémères, par des gadgets, par des relations virtuelles et des rencontres instantanées, par les injonctions d'une pensée unique contemporaine, par le vertige d'un accès illimité et d'un tout-possible qui reste illusoire.

Le discours d'une époque, avec les signifiants qu'il véhicule, sert-il au niveau de la psychanalyse ? La réponse est non, si on suit Lacan qui réplique à une journaliste du magazine italien *Panorama* en 1974 : « La sexomanie envahissante n'est qu'un phénomène publicitaire. [...] Que le sexe soit mis à l'ordre du jour et exposé à tous les coins de rue, traité comme un quelconque détergent dans les carrousels télévisés, ne comporte aucune promesse de quelque bénéfice. Je ne dis pas que ce soit mal. Il ne suffit certainement pas à traiter les angoisses et les problèmes particuliers. Cela fait partie de la mode, de cette feinte libération qui nous est fournie, comme un bien accordé d'en haut, par la soi-disant société permissive. Mais il ne sert pas au niveau de la psychanalyse ⁶. » Voilà à son tour que Lacan, dans la suite de Freud et le règne d'une morale sexuelle civilisée, pose la sexualité comme un traitement de la société moderne, comme un « phénomène publicitaire », phénomène symptomatique qui tend à répondre au désarroi du sujet face aux effets de la castration et de l'absence du rapport sexuel.

Deuxième versant du symptôme

Cependant, si nous étudions toujours aujourd'hui les cas cliniques de Freud, comme Lacan l'a fait – paradigmes qui nous orientent dans les cures –, c'est parce que la structure, le mécanisme du symptôme hystérique ou obsessionnel adressé à l'analyste restent identiques, et cela malgré les différentes formes. La question en début d'analyse est la même pour un sujet névrosé : « Que me veut-il ? » Actualisez les formes, la structure demeure.

J'entendrais donc le sous-thème « Formes nouvelles du symptôme » de ce séminaire École de cette manière : « Formes nouvelles du symptôme hors transfert et sous transfert ».

Le sujet névrosé se plaint de ses symptômes avec la satisfaction qui est « réelle », dit Freud. Il s'agit d'un constat important : la part de la satisfaction dans la formation des symptômes. Ces symptômes, dira Lacan, « pourtant si peu satisfaisants en eux-mêmes, sont le lieu même où il [le sujet névrosé] trouve sa jouissance ⁷ ».

Les symptômes sont liés à l'Autre, à l'Autre comme figure de la modernité, mais ils sont hors transfert.

Sous transfert, le symptôme du sujet va se déployer, se métamorphoser. Freud appelait « névroses de transfert » les névroses hystériques et obsessionnelles qu'il traitait, signe que le transfert est inhérent au concept de la névrose. Toute l'élaboration freudienne démontre que dans la cure analytique une nouvelle économie symptomatique se forme, une « nouvelle névrose », une « névrose artificielle ». Sous cet état de « névrose artificielle », le patient va répéter tous ses symptômes ; et sous la règle du « dites tout ce qui vous passe par l'esprit », il va organiser son engagement pour indiquer à l'analyste la direction de la cure et le tempo de la ponctuation de son texte, tel – je cite Freud – « un voyageur, assis côté fenêtre dans un wagon de chemin de fer, qui décrit à quelqu'un d'installé à l'intérieur le paysage *se modifiant* sous ses yeux ⁸ ».

Je souligne le terme « se modifiant », car c'est ainsi que j'entends l'expression « nouvelles formes du symptôme ». Il s'agit d'un deuxième versant, différent de celui que Freud repérait comme étant culturel, et que Lacan qualifiait de « phénomène publicitaire », car pris dans le dispositif analytique.

Les psychanalystes d'aujourd'hui rencontrent des sujets qui vivent dans la modernité, et qui répondent aux différents modes de jouissance avec des formes symptomatiques prises dans les liens sociaux de l'époque. Ces formes nouvelles, que les parlêtres déposent lors de l'expérience analytique, devraient nous enseigner et nous éclairer sur notre époque et sur les signifiants qui prédominent dans le collectif et ses différents types. Nous ne pouvons pas ne pas constater que le symptôme – dans son individualité, sa modernité, son côté avant-gardiste – se greffe sur l'Autre. Tout en essayant de se rebeller. « Le collectif n'est rien que le sujet de l'individuel ⁹ », disait Lacan, dans le sens où les positions du sujet dans la cité sont de l'ordre des symptômes. Le précédent thème de l'École, « l'inconscient c'est la politique ¹⁰ », est à entendre à nouveau. Dans la clinique du « un par un », les questions à propos du social, du politique et du discours dominant se posent, et en particulier aujourd'hui où la question du capitalisme et des liens sociaux est à saisir dans l'intimité de la clinique, dans la particularité des symptômes. L'oreille du psychanalyste est là pour entendre la dialectique de ce qui relève du sujet ou de l'Autre de son époque. Freud faisait remarquer aussi qu'il arrive qu'un patient « attire l'attention du médecin sur l'opposition qu'il faut observer dans la genèse de la maladie entre constitution et exigence culturelle ¹¹ ».

C'est au cours d'une analyse que le sujet, pris par la langue qu'il parle – et par les signifiants qui façonnent son époque, l'histoire et son histoire –,

pris dans la particularité de l'inconscient et dans son rapport à l'Autre, va se singulariser. Ce symptôme, comme jouissance et message, va se déplier au cours d'une analyse pour donner une nouvelle organisation subjective. Pour cela, il faudrait que le patient abandonne la « politique de l'autruche », comme disait Freud, support de son ignorance, c'est-à-dire la politique du refoulement et de la satisfaction dans laquelle il se complait. Pour le dire autrement, « il faut en baver un minimum ¹² ». Dans la répétition de la cure, le sujet analysant produira un sens pour son symptôme. La production du sens ne sera pas seulement le résultat des élaborations à partir de son histoire, mais *aussi* le résultat de la relation transférentielle qui ordonne le choix de ce qui se dit et de ce qui ne se dit pas – limite et condition du « tout dire » de la règle fondamentale –, des silences, des coupures et des interprétations. Ce parcours, dans le transfert, forme un symptôme analytique. Il s'agit de passer du particulier au singulier.

Particulier et singulier

Sans insister plus sur la distinction entre particulier et singulier, je dirais suivant Lacan que le particulier fait partie d'une série, donc d'une pluralité de différents *chaque uns*. Le symptôme particulier est pour Lacan la façon dont *chacun* jouit de son inconscient. Le particulier, souligne Lacan, conserve son caractère universel.

Alors que le singulier serait l'affaire propre du sujet, sa solution qui aboutirait au cours d'une analyse à un « tu es cela », comme point final et *forme nouvelle* de son identification.

Car si l'époque tend à omettre la singularité du sujet au profit d'une homogénéisation civilisatrice et d'une tentative de normalisation, l'inconscient les refuse ; son symptôme et l'expérience analytique le pousseraient à la révélation de cette singularité au profit d'une nouvelle « destinée ». Je cite Lacan : « Il y a une façon de serrer le singulier, c'est par la voie justement de ce particulier, ce particulier que je fais équivaloir au mot du symptôme ¹³. » On pourrait entendre l'expression « serrer le singulier » comme forme nouvelle du symptôme, symptôme analytique.

« Serrer le singulier »

Pour terminer, je propose une lecture de l'expression « serrer le singulier » comme jumelle de ce que Lacan appelait « sortir du troupeau ». Rester dans le troupeau peut être aussi la solution subjective du sujet, à condition qu'il en soit sorti. La psychanalyse est prise elle-même comme un discours

parmi les autres de l'époque. Elle a même influencé le discours médical, le discours de la science, ainsi que des expressions artistiques. Elle est elle-même un symptôme, si on suit Lacan. Mais le psychanalyste, *pris dans le symptôme du sujet analysant*, doit avoir comme devoir et visée dans la cure de ne pas succomber, comme Freud le soulignait déjà, au préjudice de la morale civilisée des temps modernes et de la force de l'exigence de la civilisation. « Je veux parler [dit Freud] de l'accroissement imputable à cette morale, de la maladie nerveuse moderne, c'est à dire de cette maladie nerveuse qui se répand si rapidement dans notre société contemporaine ¹⁴. »

Le sujet analysé, malgré la forme nouvelle que son symptôme prend à la fin de l'analyse, peut rester un bon soldat d'une pensée qui prédomine sur son époque, s'« il est ceci » ; ou choisir un chemin vers l'exception. La singularité du symptôme est la signature du sujet analysé, elle désigne son identité subjective dans le monde. S'il faut souligner le côté rebelle, le côté « révolutionnaire du symptôme », signe d'un malaise dans la civilisation, il n'y a pas de quoi faire l'éloge du symptôme singulier des sujets analysés, même dans sa forme nouvelle, si ce n'est dans la cure analytique.

Mots-clés : symptôme, civilisation, transfert, singulier, particulier.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « Actualité des névroses », à Paris, le 7 novembre 2019.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, (1957-1958), Paris, Seuil, 1998, p. 324.
2. ↑ S. Freud, « La nervosité commune », (1926-1927), dans *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1973, p. 360.
3. ↑ S. Freud, « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », (1908), dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 28.
4. ↑ J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », (1938), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 35.
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, (1969-1970), Paris, Seuil, 1991, p. 107.
6. ↑ J. Lacan, « Entretien avec Emilia Granzotto pour le journal *Panorama*, avril 1974 », dans *La Cause du désir*, n° 88, 2014, p. 165-173.

7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, (1958-1959), Paris, La Martinière, 2013, p. 514.
8.  S. Freud, « Sur l'engagement dans le traitement », (1913), dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2007, p. 120.
9.  J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », (1945), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 213.
10.  J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967.
11.  S. Freud, « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », art. cit., p. 29.
12.  J. Lacan, « Sur le plaisir et la règle fondamentale », (1975), *Lettres de l'École freudienne*, n° 24, 1978.
13.  *Ibid.*, p. 22-24.
14.  S. Freud, « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », art. cit., p. 29.

Actualité de la névrose

Nadine Cordova

Point *

La question qui m'est venue concernant ce qui nous occupe aujourd'hui est simple : peut-on affirmer qu'il y a des « formes nouvelles *du* symptôme » ? Cette proposition s'inscrivant dans le thème de l'année, *L'actualité des névroses*, j'ai été surprise par la discussion de la première soirée du séminaire École ¹ ; elle a porté essentiellement sur les psychoses et l'autisme. Je me suis demandé pourquoi. Cette soirée a influencé ce travail.

Il est vrai que Lacan peaufine et redéfinit dans les années 1970 le vocabulaire de la psychanalyse au regard de ses élaborations. Celles-ci tendent un peu plus à approcher le réel, et il y a de quoi se perdre. D'ailleurs, ses dernières avancées, notamment mises en forme dans les nœuds borroméens, auraient-elles parfois pour effet de nous étourdir, et de nous emporter vers des inconscients articulés « à fleur de terre ² » ?

Pour faire suite à ce qui précède, deux affirmations ont retenu mon attention dans « L'étourdit ». Lacan souligne que « la topologie n'est pas faite pour nous guider dans la structure car, cette structure elle l'est ³ ». Un peu plus loin, il affirme néanmoins que « la topologie nous enseigne ⁴ ». Je comprends que c'est le sujet analysant qui nous guide ; les analystes ont à suivre la structure, c'est-à-dire à suivre la façon dont un sujet se saisit des effets du langage. La topologie, quant à elle, serait faite pour mieux appréhender ce qui se joue dans la cure. Car la topologie permet de penser la structure en mouvement, de la voir dans l'espace, de la manipuler comme consistance, coïncés que nous sommes par le signifiant, et pas forcément bien guidés par ce que nous ressentons ou pensons. Les nœuds, qui sont du registre spatial, pourraient eux aussi nous conduire un peu trop volontiers vers l'imaginaire. Encore faudra-t-il le définir. C'est dans cette dialectique que se trouve pris l'analyste *deux en un*, celui qui suit la structure en acte, et celui qui essaie de l'élaborer avec d'autres.

Et la névrose dans tout ça ? À la Grande-Motte en 1973, Lacan parlera en effet de vieilles cliniques quand il évoquera les types cliniques

hystériques ou obsessionnels ⁵. En revanche, il maintiendra que « ce n'est pas sans raison » qu'il en a parlé. Cela veut dire qu'il soutient la pertinence du vocable *types cliniques* mais n'emploie pas à ce moment-là celui de structure pour définir le diagnostic. Il aura défini la structure deux ans auparavant dans « L'étourdit » comme, je le cite, « rétroaction de l'ordre de la chaîne dont consiste le langage ⁶ ». Les types cliniques sont par conséquent des effets et ces effets sont différents pour chaque sujet ; il n'y a donc pas de photocopie possible entre les sujets d'un même type.

C'est autour de ces quelques points que je vais tourner pour traiter la question qui a introduit mon propos.

Névrose

La difficulté avec la névrose tient à sa structure : les symptômes avancent masqués, et peuvent brouiller les pistes par leur bizarrerie et leur variété : folie ou pas folie ? Le terme de *névrose* trouve d'ailleurs son origine dans le milieu médical, où sa place est instable. Comme vous le savez, c'est en 1777 que William Cullen propose une nouvelle classification des maladies dans laquelle apparaissent les névroses. Celles-ci sont définies comme des maladies non inflammatoires ou des états chroniques des nerfs. William Cullen les localise dans le système nerveux, et il pense qu'elles seraient dues à une altération quelque part dans cet espace. Cependant, le médecin ne cerne pas très bien la nature de ces maladies et donc la cause des symptômes.

Grâce à Philippe Pinel, *névrose* fait son entrée dans la psychopathologie française. Puis Freud se réapproprie le terme pour désigner le fonctionnement psychique de certains sujets. Ce qui est décisif, c'est que les névroses accompagnées de leurs symptômes ouvrent le champ de la psychanalyse avec le scandale qu'elle charrie : il existe une vie sexuelle infantile qui peut avoir des conséquences morbides. La maladie des nerfs ⁷, *nerf* étant un signifiant maître du temps de Freud le neurologue, passe au « mal à dire » le refoulé traumatique.

Si la névrose disparaît de la nosographie psychiatrique internationale, elle subsiste malgré tout dans le discours courant avec l'idée que quelque chose boite. Et c'est toujours dans le cerveau que les scientifiques cherchent à comprendre ce qui cloche. Ainsi, les corps parlants amènent avec les manifestations et les signifiants de leurs symptômes des éclats du monde, notamment de l'état de la science. On pourrait dire que les sujets s'en emparent, voire s'en parent.

Prévention et guerre des boutons

À ce titre, dans les écoles où j'exerce, je constate que la prévention se radicalise (comme l'ensemble de la société), surtout quand le symptôme est bruyant ou spectaculaire. Les professionnels guettent, et ce dès la maternelle, la jouissance au plus tôt de ses signes afin de l'interpeller. On pourrait oublier d'apaiser ce qui est encore fougueux, et tuer parfois dans l'œuf ce qui est en train de se jouer, ou s'est déjà joué. Le paradoxe, c'est que vient répondre à cette traque un *circulez, y a rien à voir...* rien à voir de l'enfance. Je cherchais depuis quelque temps comment dire cette chose dont je suis témoin, et c'est le refoulement, voire la forclusion de l'enfance qui m'est venue.

Plus que jamais, les jeunes enfants doivent arriver conformes à l'école, déjà tout faits au lien social. Face à des situations de crise (de rage ou d'hystérie), certains crient à l'*urgence*, et ceux qui ne le feraient pas assez vite pourraient être rappelés à l'ordre pour ne pas avoir signalé certains comportements. Cette obsession phénoménologique actuelle a souvent pour conséquences d'oublier le bon sens et de ne plus tenir compte des effets du temps. La question temporelle est, je crois, ce qui est le plus délicat à traiter en ce moment. On a à l'œil tous les signaux de débordement.

Un des points d'appui de ces réactions excessives, je dirai parfois abusives, est une certaine lecture des neurosciences qui ont fait leur entrée dans l'Éducation nationale. Après les dys, le spectre autistique, les hyperactifs, les hauts potentiels, voici une autre ombre qui plane : le corps enseignant est appelé à être attentif à une nouvelle forme de diagnostic scolaire, qui croise l'éducatif et le cerveau, les « enfants hautement perturbateurs ». Tel est le nom désormais de ce qui pourrait agresser le lieu du savoir. Les attentats et les violences en tout genre qui traversent nos sociétés en sont certainement la raison principale.

Il est vrai que l'actualité nous inonde de versions *hard* de *La Guerre des boutons*. On cherche donc à localiser les éventuels boutons de la guerre. Il est nécessaire de traquer le futur bras armé qui pourrait passer à l'acte et mettre à mal notre monde. Quoi qu'il en soit, le bruit de la jouissance du symptôme provoque à tous les coups ses effets. Car si le symptôme fricote avec le social, il fricote toujours avec la jouissance, plus ou moins folle puisqu'elle ne fait pas lien ; même pas avec le sujet.

Par conséquent, rien de nouveau. Les manifestations symptomatiques sont en pleine forme quels que soient les moments de l'histoire. Elles suivent et répondent aux maux et aux discours de chaque époque, de chaque culture, jusqu'à revenir dans certains cas en messages inversés sous des

formes qui dérangent, interrogent, désorientent. On cherche alors, impuissants à nommer, à répondre à ces formes qui échappent, et qui semblent sans loi.

En forme

Les mots sont insuffisants pour décrire la structure. Freud avait justement produit, dès *l'Esquisse d'une psychologie*, des schémas pour essayer de mettre en forme le fonctionnement de l'appareil psychique. Il tentera même de localiser les deux topiques et le refoulé dans un dessin en forme de sac, que l'on trouve dans « La décomposition de la vie psychique ⁸ ». Il écrit à ce propos : « Il est difficile de dire aujourd'hui dans quelle mesure ce dessin est exact ; en un point il ne l'est assurément pas. » Il pointe ici que l'espace du ça dans son dessin aurait dû être « incomparablement » plus grand. Freud saisit, semble-t-il, que de l'irreprésentable est en jeu.

Lacan poursuit la tâche. Il introduit dans les années 1960 la figure du tore pour situer la névrose. Toujours dans « L'Étourdit ⁹ », il confirme que le tore ¹⁰ est la structure névrotique. Ce solide serait à l'image du névrosé qui s'empêtre dans une demande infinie, en s'enfermant à double tour dans ce qui ne peut s'étancher. Ça tourne et ça tourne. Il bouche de ce fait la cause de son désir. Le point final de l'analyse, c'est que puisse se produire une coupure qui arrête le mouvement avide du tore névrotique. Pour dire autrement l'opération d'une cure, je retiens ce que Lacan souligne dans le séminaire *L'Identification*. Il avance que sur la surface torique, comme sur n'importe quelle surface, « on peut faire un petit rond, [et] par ratatinements progressifs vous le réduisez à rien, à un point ¹¹. »

Le névrosé avec ce qu'il dit de ses symptômes ne parle-t-il pas en fait encore et toujours de ce point où s'articule la vérité de sa structure ? Les symptômes névrotiques peuvent se déformer, se déguiser au gré des événements mais seulement jusqu'à un certain point, car ils réverbèrent pour chaque sujet une forme qui lui est propre. Et cette forme, je vous propose de la cueillir dans la définition que Lacan donne de la psychanalyse dans *Le Savoir du psychanalyste* : la psychanalyse, « c'est le repérage de ce qui se comprend d'obscurci, de ce qui s'obscurcit en compréhension, du fait d'un *signifiant qui a marqué un point du corps* ¹². »

Du symptôme

Les symptômes qui parlent et qui font parler, c'est ce que Freud a su entendre. À sa suite, Lacan évoquera, dans « De nos antécédents », « l'enveloppe formelle du symptôme ». C'est une référence spatiale, le symptôme

est défini à ce moment-là comme un nœud de signifiants que l'analysant aura à déchiffrer pour découvrir la vérité de son symptôme.

Sans remettre en question la fonction de déchiffrement, la définition du symptôme s'étoffe au fur et à mesure des élaborations de Lacan ; celui-ci va proposer un statut inattendu du signifiant. Le fait que certains symptômes résistent, ce que Freud avait déjà repéré, nous interroge sur ce qui se joue dans la formation des symptômes névrotiques. Car les symptômes se forment, il faut le rappeler. Cela veut dire qu'ils ne sont pas là d'emblée, ils sont l'effet d'une rencontre. Le névrosé qui veut savoir ce qui le malmène a comme point de mire ce quelque chose en lui qu'il sait obscurément, et qu'il ne veut pas admettre.

Dans les années 1970, Lacan finira par définir le signifiant comme ce qui fait halte à la jouissance et ce qui la cause. Le symptôme est bien un nœud de signifiants marqués maintenant par la jouissance et le corps. L'imaginaire, c'est-à-dire le corps en tant qu'il fait orifice¹³, est reconnu désormais à part entière dans le nœud de la structure. Ainsi, le corps comme image, le corps comme jouissance, et le corps comme parlant est un corps troué et perdu.

Ainsi, à l'appel du « Allo maman bobo... » du sujet traumatisé et aliéné qui demande des comptes à l'Autre, c'est aussi la jouissance du symptôme qui se fait entendre. Si le symptôme est un masque à démasquer, c'est parce qu'il masque le désir, or Lacan finira par soutenir que le symptôme est « un événement de corps¹⁴ », ce qui veut dire que le symptôme convoque et le désir, et la jouissance.

En écho avec la citation que j'ai relevée plus haut relative à « ce signifiant qui a marqué un point du corps », il me semble que nous pouvons prendre « événement de corps » comme les effets du *point de contact* qui a eu lieu entre le corps natif et le corps symbolique. C'est de cette opération mystérieuse qu'un symptôme obscur va prendre forme chez l'*infans* qui fait son entrée dans le réel ; et que va se nouer à un moment donné un type clinique de corps parlant. Avec la topologie et particulièrement avec les nœuds, Lacan, à l'instar de Freud, inaugure une nouvelle forme topologique, plus rigoureuse, pour mieux dire et manipuler la complexité des effets de ce « point de contact » des corps.

Dans *R.S.I.*, Lacan avance encore, et définit le symptôme comme du réel. Cela en fait « un symptôme organisé », et Lacan de souligner que « c'est ça qui est mauvais, au moins du point de vue de l'analyste¹⁵. » Mais pour le sujet, je dirais que le symptôme panse tant bien que mal le bobo de la structure. Lacan va, à ses dires, apporter « du neuf » à ce propos : « Il y

a que moi qui ai dit qu'il n'y avait pas de rapport sexuel, et que ça faisait trou en un point de l'être, du parlêtre ¹⁶. »

Conclusion

Le symptôme est une signature trouée qui marque de façon personnelle chacun d'entre nous. Il convoque à la fois le réel de la structure et des résidus qui excluent le sens. Ainsi les symptômes interprétables de l'inconscient tentent-ils de traiter les séquelles de notre entrée dans le langage et de traiter de surcroît les rencontres contingentes de jouissances qui s'y sont greffées. Alors, le névrosé, il y tient, à son symptôme bien solide, car ça le tient, et l'angoisse tout autant car c'est son être même, c'est ce qu'il a de plus réel.

C'est en ce sens que je propose de parler de forme nouvelle du symptôme, singulière, toujours singulière. C'est *du symptôme* écrit au singulier dans le titre qui m'a décidée à prendre « forme » au pied de la lettre. C'est donc au sujet de répondre quand le symptôme masqué le réveille, quand se fait entendre le point de ce qui fait son nœud, son origine, avec ses quelques points noirs de l'(H)histoire dans laquelle il a baigné.

Mots-clés : topologie, enfance, corps, signifiant.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « Actualité des névroses », à Paris, le 7 novembre 2019.

1. ↑ Qui a fait suite aux exposés sur « Le diagnostic : pourquoi faire ? ».
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 20.
3. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 483.
4. ↑ *Ibid.*, p. 485.
5. ↑ Intervention au Congrès de l'École freudienne de Paris, La Grande-Motte, 11 février 1973, dans *Pas-tout Lacan*.
6. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 483.
7. ↑ Je pense ici au président Schreber qui s'approprie de façon délirante ce signifiant.
8. ↑ S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 108.

9.  J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 487.
10.  Il faut se rappeler que le tore est un solide représentant un tube courbé refermé sur lui-même.
11.  J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 7 mars 1962.
12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 151.
13.  Ce que Lacan précisera dans *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 13 mai 1975.
14.  J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 569.
15.  J. Lacan, *R.S.I., op. cit.*, Préliminaire, 19 novembre 1974.
16.  *Ibid.*, leçon du 15 avril 1975.

Actualité de la névrose

Luis Izcovich

« Ce n'est pas ça * »

Je pars de l'expression « ce n'est pas ça », comme une formule d'un sujet, conclusive, assez générale et déterminante des demandes qui s'adressent à l'analyste. Elle traduit un moment décisif. C'est un tournant qui révèle une décision, celle de ne pas rester au constat d'un inatteignable mais de chercher une issue dans l'analyse. Il y a donc l'attente d'autre chose. Par ailleurs, il y a le « ce n'est pas ça » de l'analyste, nécessaire à faire sentir au sujet que ses certitudes, croyances, satisfactions prouvent la dimension d'un égarement. Le « ce n'est pas ça » de l'analyste s'accompagne néanmoins de la détermination qu'il existe un horizon possible, laissant ainsi une chance pour la mise en forme du symptôme. Entre les différents écarts ouverts par ces formulations, on pourra décider lesquelles sont propres à la névrose de nos jours. Car, c'est un fait, il y a un « ce n'est pas ça », formulé par des sujets, qui ne relève pas de la névrose.

Lacan s'est référé à plusieurs reprises à la formulation « ce n'est pas ça ». Par exemple, en rapport à l'efficace de l'interprétation quand il pose que l'inconscient « c'est pas ça » ou « c'est ça mais à la gomme ¹ » ; autre exemple, quand il pose qu'il est impossible de retrouver l'inconscient sans y mettre toute la gomme.

Donc, le « ce n'est pas ça » est ce qui ouvre au « c'est ça », parole de l'analyste qui sanctionne une émergence de l'inconscient. On perçoit que la névrose n'existe pour la psychanalyse que par le fait de la rencontre avec l'analyste. Cela se vérifie encore quand Lacan affirme que depuis Freud « l'hystérie, c'est toujours deux ² ». Cela veut dire que l'hystérie pour la psychanalyse est celle qui est prise dans le transfert. Pourquoi depuis Freud ? Parce que c'est lui qui a inventé la névrose de transfert.

En réalité, pour qu'il y ait deux, il faut trois : l'hystérique, son inconscient et l'analyste. C'est ce qui fait la différence avec ce que Lacan désigne comme le symptôme pur à propos de Joyce. Ce qui définit le symptôme pur

dans son cas, et qu'on peut élargir à d'autres, c'est qu'« on s'interdit de jouer d'aucune des équivoques qui émouvraient l'inconscient chez quiconque ³ ». La névrose se caractérise donc non pas par des symptômes purs mais par des symptômes fondamentaux, le paradigme étant le doute de l'obsessionnel. Plus compliqué à cerner est le symptôme fondamental dans l'hystérie, mais il y a des indices : les hystériques, comme disait Lacan, sont « celles qui, sur ce qu'il en est du rapport sexuel, disent la vérité ⁴ ». C'est la vérité d'un échec, ou encore, quand Lacan pose « l'hystérie, en tant qu'elle est la dernière réalité perceptible ⁵ », sur ce qu'il en est du rapport sexuel. Il faut donc dans ce cas un scénario pour saisir le symptôme fondamental. On peut saisir également le symptôme fondamental dans ce que Lacan désigne comme la politique de l'hystérique, à savoir que cela tourne autour de l'au moins un.

Le « mais pas ça » est aussi ce que Lacan lui-même a proposé comme sous-titre à son séminaire *Le Sinthome*, pour indiquer le lien qu'un sujet peut avoir avec l'universel, le tout, et où le « mais pas ça » est mis en relation avec le pas-tout de la femme. Il y a dans le « ce n'est pas ça » le corrélat à la castration.

« Ce n'est pas ça » indique donc déjà la béance avec le tout, qui est la croyance d'un tout absolu de la part du névrosé. Le « ce n'est pas ça » est la formule de l'inadéquation entre l'Un qu'on croit être et l'Autre qui est notre référence. Entre l'Un et l'Autre il y a la médiation du fantasme. Les névrosés en analyse sont ceux qui ne se contentent pas de ces effets de médiation. C'est le ratage du fantasme, plus exactement le ratage de l'identification au fantasme. Car c'est dans la mesure où le sujet s'identifie au fantasme fondamental que le désir comme tel prend consistance.

« Ce n'est pas ça » est repris par Lacan quand il évoque ce qui « nous met assez au pied du mur de l'impossible pour que s'évince le "ce n'est pas ça", qui est le vagissement de l'appel au réel ⁶ ». « Ce n'est pas ça » est la disjonction chez l'être parlant de son rapport au corps, c'est-à-dire que ce n'est pas la jouissance qu'il faut, point d'achoppement qui n'est pas du registre de la connaissance.

Or « ce n'est pas ça » peut faire irruption soudainement ou insidieusement. Cela dépend de ce que Lacan désigne comme « l'entrée irruptive de la castration » et qui concerne les différentes formes d'échec dans le rapport du sujet à la jouissance. Il faut y voir la faille dans la correspondance tant cherchée par le névrosé, et la rencontre avec le voile du fantasme qui se déchire. Le « ce n'est pas ça » est l'émergence du manque.

Il faut y voir aussi l'émergence de la face énigmatique du symptôme, celle qui fait question. C'est l'énigme du symptôme comme *ex-sistence* au symbolique, au réel et à l'imaginaire. C'est le moment où le symptôme s'impose comme vérité, insidieusement ou par irruption, signe d'une impuissance à faire l'Un, alors que la jouissance fait signe de l'impossible à être maître de soi-même. Il y a ainsi des aperçus étranges, qui font signe de la répétition – la répétition est centrale en ce qui concerne la névrose. L'expérience de ratage se renouvelle, et le sujet après un certain nombre de tours conclut à l'inadéquation des réponses données dans son existence.

Il y a donc un moment de disjonction où la division fait signe. C'est le moment où un aperçu d'une faille radicale s'ouvre pour le sujet et où les tentatives de donner sens le laissent dans le sans-issue. Une angoisse souvent se déclenche. L'intérêt est de cerner la solution d'avant ce moment.

La névrose est donc une question, mais sur la base d'une solution, autrement dit, le sujet a forgé une réponse qui peut s'avérer insatisfaisante.

On pourrait se demander si la névrose a de nouveaux visages et si la demande a changé. Y a-t-il une actualité des analysants ? À la rigueur, il y a une actualité dans ce que Lacan appelait « l'ignorance crasse ⁷ » comme mode de recrutement d'une clientèle, mais toujours est-il que la question de l'analyste reste de savoir comment opérer.

Ce soir, mes propos ne portent donc pas sur l'inventaire des nouveaux symptômes mais sur ceux qui ne sont pas forcément à corrélés à la névrose.

Je me réfère par exemple au burn out, aux *TOC*, et spécialement à toutes les formes d'addictions qui sont la traduction de manifestations du réel du sujet et qui n'empruntent pas le circuit du refoulement. Il n'est pas exclu que certains d'entre eux après la rencontre avec un analyste réussissent à la mise en forme d'un symptôme apte à la poursuite de l'analyse. Par ailleurs, je me réfère aussi à des termes de la psychanalyse qui ont été détournés, comme la phobie.

La demande d'analyse part de quelqu'un qui ne se contente pas de son fantasme. C'est la demande la plus fréquente, dans la névrose au moins. Il est vrai que notre époque a généré de nouvelles demandes, qu'on pourrait entendre comme des échecs à faire mur à la jouissance.

Suivant la définition de la névrose comme évitement de la castration, on s'aperçoit que le trait fondamental en est la dérobaie. L'obsessionnel se dérobaie de ne pas exister, l'hystérique se dérobaie par rapport au sexe, l'un et l'autre mettant ainsi en évidence la façon dont le refoulement comporte un dérangement pour le sujet. Or, ces traits ont nécessité de se saisir à travers les formations de l'inconscient.

Il y a, en effet, ce qui de l'inconscient relève de la poésie, car les signes de l'inconscient trouvent leur essence dans le mécanisme de la métaphore. Sa forme paradigmatique est la phobie, que Lacan désigne comme « poésie vivante ⁸ ». Mais il ajoute à propos de la poésie : « Comme elle s'est faite, elle peut se défaire ⁹. » Ce principe est valable à la fois pour la métaphore et pour le refoulement.

Ainsi, s'il est un signe à donner face à la demande de l'analysant de restituer le Tout, c'est que le signifiant manque. C'est le seul signe qui n'est pas supporté par le sujet car il provoque de l'angoisse. La véritable question est de savoir si on analyse en donnant signe que le signifiant manque ou si on analyse en pacifiant son absence et en provoquant l'existence d'un semblant qui vienne au lieu du manque.

Le manque de signifiant n'existe que par l'existence de la question. C'est repérable déjà dans la question chez l'enfant qui est l'indice d'un écart entre l'objet et ce qui le nomme. Cet intervalle impossible à combler est à l'origine du *Que me veut-il ?* et renvoie à *Que suis-je ?*

C'est ce qui conduit Lacan à articuler l'expression « discours du névrosé ». Il y a en effet, je l'ai déjà dit, la névrose comme question. Sauf que le névrosé n'est pas le seul à se poser des questions. Ce qui est certain, c'est que la névrose est une question sur la base d'une réponse à l'inexistence du rapport sexuel, soit une question à propos de l'impossible à écrire sur l'absence du signifiant de la femme et de la mort. C'est ce que le névrosé sait sans le savoir et qui s'articule du *il n'y a pas de rapport sexuel*.

On peut saisir également le symptôme fondamental de la phobie dans le fait que Lacan s'y réfère comme à « la forme la plus radicale de la névrose ¹⁰ », au sens où elle est faite pour soutenir le rapport au désir.

À propos de l'actualité de la névrose, je trouve intéressant de faire un retour à la phobie, laquelle n'a rien à voir avec l'usage qui en est fait aujourd'hui, hors psychanalyse mais parfois aussi dans la psychanalyse.

Suivons à ce propos les remarques de Lacan : « L'angoisse, qui est déjà une ébauche d'organisation [par rapport à cette position d'être *sans recours*] pour autant qu'elle est *attente, Erwartung*, même si on ne sait pas de quoi. [...] C'est ce moment fécond de la névrose qui s'appelle une phobie. C'est la forme la plus simple de la névrose. Ce qui caractérise la solution qu'elle constitue, nous pouvons le toucher du doigt ¹¹. » La phobie se constitue dans la nécessité de lutter contre « une angoisse plus redoutable encore que la peur liée, la peur fixée de la phobie ».

Plus loin, Lacan définit la construction névrotique comme « ce dans quoi [le sujet] s'organise pour subsister comme désir [...] et être abrité du

désir de l'autre comme tel, [...] cet alibi qui est celui où il se constitue respectivement comme phobique, hystérique, obsessionnel ». Il s'agit de chercher à chaque fois l'alibi.

De nos jours, qu'entend-on par phobie ? Le terme est utilisé de façon plus générale pour indiquer un rapport de limitation dans le mouvement, ce qui pour la psychanalyse est à considérer au mieux comme une inhibition, ce qui serait le cas d'une névrose, mais peut indiquer juste une barrière mise au réel, ce qui pourrait être indice de psychose.

De la psychanalyse, Lacan donne dans son séminaire *Le Savoir du psychanalyste* une définition simple et qui concerne la névrose : c'est le repérage d'un signifiant qui a marqué un point du corps. « La psychanalyse, c'est ce qui reproduit une production de la névrose. Ce dont il s'agit c'est – ce signifiant – de le reproduire à partir de ce qui d'abord a été son efflorescence. Faire un "modèle" de la névrose, c'est, en somme l'opération du discours analytique ¹². »

Le diagnostic sous transfert implique que les deux, analysant et analyste, soient pris dans le transfert. La question de l'actualité de la névrose porte donc aussi sur la position de l'analyste dans l'actualité. On peut toujours faire correspondre le discours du sujet à tel ou tel autre énoncé de Lacan, il n'en reste pas moins qu'une névrose est une hypothèse tant qu'on n'a pas attesté la névrose infantile du sujet, c'est ça l'alibi. Donc, au fond, la question est de savoir comment on analyse de façon à opérer sur le symptôme, car il n'existe pas de critère formel permettant d'affirmer la névrose. Et je ne crois pas que « le critère » viendrait de la clinique borroméenne.

Remarquons que, pour définir la névrose, Lacan fait un retour à la phobie, à celle de Hans, pour montrer que la névrose trouve son support dans la névrose infantile. Il indique ceci : « C'est dans la mesure où la phobie, la phobie du petit Hans, c'est très précisément en ce nœud triple dont les trois ronds tiennent ensemble : c'est en ceci qu'il est névrosé, c'est que, coupez-en un, les deux autres tiennent toujours. Ceci parce que, que vous le sachiez ou pas, les deux autres nœuds tiennent ensemble et c'est ça qui veut dire que vous êtes névrosé. C'est bien en quoi, toujours, j'ai affirmé ceci, qu'on ne sait pas assez que les névrosés sont increvables ¹³ ! » Mais il faut du temps pour vérifier cela, du temps dans l'analyse et des expériences dans la vie. Cela n'empêche pas l'opération analytique. C'est au fond ce qui compte. Quant à savoir si nos analysants sont plus accrochés ou pas au discours analytique que dans les époques précédentes, je trouve le débat sans intérêt. Un analysant est toujours un analysant.

Mots-clés : symptôme, phobie, névrose.

-
- *  Intervention au séminaire EPFCL « Actualité de la névrose », à Paris, le 7 novembre 2019.
1.  J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 333.
 2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 106.
 3.  *Ibid.*, p. 166.
 4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007, p. 143.
 5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 67.
 6.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 452.
 7.  J. Lacan, Séminaire *Le Savoir du psychanalyste, Les Entretiens de Sainte-Anne*, inédit, leçon du 4 novembre 1971. « Alors voilà, la route est belle pour proférer, lever le drapeau du "non-savoir". C'est pas un mauvais drapeau. Ça peut servir justement de ralliement à ce qu'est quand même pas excessivement rare à recruter comme clientèle : l'ignorance crasse, par exemple. Ça existe aussi, enfin, c'est de plus en plus rare. »
 8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 400.
 9.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 416.
 10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 425.
 11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013, p. 502-503.
 12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 151.
 13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 décembre 1973.

ENTRÉE DES ARTISTES

Colette Sepel

Pleins feux sur Félix Fénéon

Qui était donc Félix Fénéon (1861-1944) ? De lui, je ne savais que peu de choses : je connaissais le tableau de Paul Signac où il est représenté de profil, long et très mince, porteur d'une étrange barbichette et, tel un presdidigitateur, sortant de son chapeau une fleur unique et singulière, orchidée ou cyclamen ¹ ; je me souvenais que Lacan, dans le *Séminaire V*, avait fait allusion à son humour particulier ². Mais, par bonheur, au moins deux musées parisiens viennent de me sortir de ma quasi-ignorance. Le musée du quai Branly Jacques-Chirac ³ rappelait cet été qu'il fut en 1920 le premier à poser la question de l'entrée au Louvre de ces arts non occidentaux qu'il qualifiait de « lointains » – il avait alors une des plus importantes et exceptionnelles collections d'objets d'Afrique et d'Océanie –, tandis que le musée de l'Orangerie s'attache au découvreur des peintres modernes de son temps ⁴. Il est également cité dans l'exposition que le musée d'Orsay consacre à Degas et l'opéra ⁵, tandis qu'il apparaît par deux fois sous le pinceau de Toulouse-Lautrec au Grand Palais ⁶.

« Mûr pour l'oisiveté », c'est par cette formule lapidaire qu'en 1924, à l'âge de 63 ans, Fénéon prend sa retraite et quitte la galerie Bernheim-Jeune qu'il dirigeait et dans laquelle il était entré en 1906. Oisiveté toute relative puisqu'il ne se consacrera plus désormais qu'à son activité, intense et éclairée, de collectionneur. Il faut dire que depuis ses 20 ans, il n'a cessé d'œuvrer, non seulement pour gagner sa vie mais pour faire partager ses enthousiasmes. Reçu premier au concours, il entre en 1881 comme rédacteur au ministère de la Guerre, jusqu'à ce que ses amitiés et son engagement anarchistes l'en fassent révoquer en 1894, après un procès retentissant durant lequel, soupçonné d'avoir posé une bombe dans un restaurant, il se fait remarquer par l'humour et l'intelligence subtile de ses réponses. Il devient ensuite rédacteur en chef de *La Revue blanche*, puis de 1903 à 1906 journaliste au *Figaro* puis au *Matin*, où il tient de mars à octobre la rubrique des faits divers, qu'il traite systématiquement en trois lignes pointues, ce qui lui vaudra plus tard l'admiration des surréalistes. Il entre ensuite à la

galerie Bernheim-Jeune, où il restera jusqu'à ses 63 ans, ce qui ne l'empêche pas d'assurer avec Cocteau, de 1920 à 1924, la direction littéraire des Éditions de la Sirène.

Caché sous un accoutrement de dandy mâtiné de quaker, cet homme apparemment froid a été un découvreur de talents, un révélateur des avant-gardes, un véritable intermédiaire. Il a en effet mis sa plume et son regard acérés au service des artistes qu'il admirait, écrivains (Rimbaud, Mallarmé, Jarry, Lautréamont, Gide, Joyce) et peintres (Seurat, Matisse, Vuillard, Bonnard, Van Dongen, Modigliani), sans jamais se pousser du col, et cela de la fin du XIX^e siècle jusqu'au milieu du XX^e. En 1943, dans la revue *Confluences*, Jean Paulhan reconnaissait en lui le seul véritable critique littéraire et d'art que la France ait eu en cent ans ⁷. Il est remarquable que sa veuve ait fait en sorte que cela se poursuive après sa mort, puisque les fonds recueillis en 1947 par la vente de sa collection ont permis la création d'un prix portant son nom qui récompense pour une première ou deuxième œuvre « les jeunes écrivains dans le besoin » (Patrick Modiano et Jean Echenoz en ont bénéficié). On pourrait dire de lui qu'il fut un homme de qualité, sans vanité.

Comment qualifier plus avant cet homme apparemment froid, à l'humour pince-sans-rire, caché sous un accoutrement étrange de quaker dandy ? Infatigable, assurément. Intelligent, extrêmement. Insaisissable ⁸, peu porté aux confidences, dit-on. Subtil et délicieux selon son ami Octave Mirbeau. Séduisant et aimé des femmes si l'on en croit les commissaires de l'exposition de l'Orangerie. Permettez-moi d'ajouter à cette liste d'adjectifs déjà longue, extraordinaire, époustouflant, et, pour conclure, de vous faire partager quelques-unes de ces *Nouvelles en trois lignes* ⁹ d'où, au nom de l'objectivité, les adjectifs qualificatifs sont à juste titre bannis :

« Le Dunkerquois Scheld a tiré trois fois sur sa femme. Comme il la manquait toujours, il visa sa belle-mère : le coup porta. (*Havas.*) »

« Dormir en wagon fut mortel à M. Émile Moutin, de Marseille. Il était appuyé contre la portière ; elle s'ouvrit, il tomba. (*Dép. part.*) »

« Le Lyonnais Frachet, mordu par un carlin et cru guéri (Institut Pasteur), a voulu mordre sa femme et est mort enragé. (*Dép. part.*) »

1. [↑](#) P. Signac, *Opus 217, Sur l'émail d'un fond rythmique de mesures et d'angles, de tons et de teintes, portrait de M. Félix Fénéon en 1890*, huile sur toile, New York, The Museum of Modern Art, 1890.
2. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V (1957-1958), Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 64. Lacan fait référence aux *Nouvelles en trois lignes* qui condensent un fait divers, dans une ascèse langagière économe de moyens et avec un détachement qui produisent un effet humoristique certain.
3. [↑](#) *Félix Fénéon, Les arts lointains*, 28 mai 2019-29 septembre 2019.
4. [↑](#) *Félix Fénéon (1861-1944), Les temps nouveaux, de Seurat à Matisse*, 16 octobre 2019-27 janvier 2020.
5. [↑](#) *Degas et l'opéra*, 24 septembre 2019-19 janvier 2020.
6. [↑](#) *Toulouse-Lautrec, Résolument moderne*, 9 octobre 2019-27 janvier 2020.
7. [↑](#) J. Paulhan, *F. F. ou le critique*, (1943), Paris, Éd. Claire Paulhan, 1998.
8. [↑](#) *Félix Fénéon l'insaisissable*, colloque au Musée du quai Branly le 23 octobre 2019 et au musée d'Orsay le 24 octobre 2019.
9. [↑](#) F. Fénéon, *Nouvelles en trois lignes*, Paris, Libella, 2019.

**JOURNÉES NATIONALES
EPFCL-FRANCE
30 novembre - 1^{er} décembre 2019**

Amour et haine

Sophie Rolland-Manas

L'amour... Chut(e) * ! ...

Estos días azules y este sol de la infancia
« Ces jours bleus et ce soleil de l'enfance »

Antonio Machado

C'est le dernier vers de l'œuvre d'Antonio Machado, écrit sur un bout de papier retrouvé dans la poche de son manteau, peu après sa mort, sur la terre de son exil à Collioure.

Aujourd'hui, pour parler de la question de l'amour, c'est avec ces quelques mots du poète espagnol que j'ai choisi d'entamer mon propos.

Non pas un poème d'amour, certes, mais de l'amour qui peut se lire, qui peut s'entendre, sans qu'il y soit dit, là où cesse le bavardage.

La poésie, une fois encore, à chaque intervention, pour accompagner le texte en guise de préambule. Mais ce n'est pas toute la poésie dont il s'agit. C'est celle issue de l'expérience, celle qui dans sa rencontre avec la psychanalyse parvient à faire et maintenir une ouverture. Enfin, celle qui permet d'entrevoir les traces de la part indicible de l'amour.

Laissons pour quelques instants la poésie, que nous retrouverons, encore, un peu plus tard, en fin du texte. Dès lors, occupons-nous de l'amour, puisque c'est la question que j'ai choisi d'aborder pour cette rencontre préparatoire des prochaines journées nationales de notre École à Paris.

C'est de là où j'en suis aujourd'hui, dans la poursuite du travail de ma fonction d'analyste de l'École, que je propose d'explorer ce qu'il advient de l'amour dans l'expérience en résonance avec celui qui se trace dans le trajet de l'existence. Nous irons jusqu'à son point de liaison avec le désir de savoir... et quelques suites.

La passion n'est pas l'amour

Dans la leçon du 12 mars 1974 du séminaire *Les non-dupes errent*, Lacan dit : « L'amour, [...] c'est passionnant [...], ce n'est pas la même chose

que de dire que c'est une passion. [...]. Je mets en doute que ce soit jamais une passion, [...], à cause de mon expérience ¹ [...]. » Étonnante citation qui a retenu mon attention par cette proposition grammaticale entre passionnant et passion. Dans cette phrase, s'éclaire le détachement, la différence entre l'amour qui oriente vers un mouvement, une poussée, et la passion qui demeure, dans son étymologie, le fait de souffrir, de subir, de pâtir.

Quelques mots sur la passion amoureuse. Moment d'extase qui vous déplace et vous met dans l'être, avec son corollaire de refus radical de la perte, d'immobilité et d'attente. Parfois jusqu'au ravage ou pire. Annie Ernaux dans son livre *Passion simple* en témoigne.

« À partir du mois de septembre l'année dernière, je n'ai plus rien fait d'autre qu'attendre un homme, [...]. Je n'avais pas d'autre avenir que le prochain coup de téléphone fixant un rendez-vous. J'essayais de sortir le moins possible, [...], craignant toujours de manquer un appel de lui pendant mon absence. J'évitais aussi d'utiliser [...] l'aspirateur ou le sèche-cheveux qui m'auraient empêchée d'entendre la sonnerie. Celle-ci me ravageait d'un espoir qui ne durait souvent que le temps de saisir lentement l'appareil et de dire allô. En découvrant que ce n'était pas lui, [...], je prenais en horreur la personne. [...] Dès que j'entendais la voix de A., mon attente indéfinie, douloureuse, [...], se néantisait si vite que j'avais l'impression d'avoir été folle et de redevenir normale ². »

Différemment de la passion, dans la rencontre amoureuse, l'amour ouvre dans la découverte du manque. Drame du sujet (et chance aussi), qui dès son entrée dans le langage, du fait qu'il parle, connaît une perte, une béance, un manque-à-être, et cela irrémédiablement. Alors, face à ce manque, chacun invente, « bricole », avec l'espoir de pouvoir combler le vide en soi en le remplissant de l'autre. Mais le vide demeure inexorablement et, que l'autre s'éloigne ou disparaisse, ça fait trace de notre exil inaugural. Cette invention, en l'occurrence l'amour, est une tentative de suppléer à l'impossible du rapport sexuel, de supporter le « deux » de la différence sexuelle. « L'amour ne peut que cerner le champ de l'être ³ », dit Lacan, et, j'ajouterais, pas plus.

L'amour demande

Continuons avec la question précise de l'amour dans l'expérience analytique quant à son devenir. En considérant d'une part que l'amour est la voie par laquelle chemine le transfert dans le dispositif de la cure et d'autre part qu'il trame le parcours de l'existence du sujet. Cela fait écho à deux instants de l'enseignement de Lacan. En 1960, il dit : « Au commencement fut l'amour ⁴ », en 1967, « Au commencement de la psychanalyse est le

transfert ⁵ ». Je pose alors la question : si le transfert éclaire l'amour, l'inverse est-il possible aussi ?

Dès que l'on aborde le concept de transfert analytique, l'amour y est de mise et, pour le dire mieux avec Lacan, « l'amour est là comme au pivot de tout ce qui s'est institué de l'expérience analytique ⁶ ». De l'amour donc, mais un amour particulier, celui qui s'adresse au savoir, « celui à qui je suppose le savoir, je l'aime ⁷ ». Notons là que ce supposé ne désigne pas uniquement l'analyste mais aussi le partenaire.

Ainsi, l'amour dans le transfert comme dans la relation amoureuse devient l'amour du savoir auquel se rapporte la demande. Demande qui se faufile, qui glisse dans la chaîne signifiante dans une quête de la vérité où le sujet cherche sa certitude au lieu de l'Autre ou de l'autre, le « semblable ».

Mirage, illusion de l'amour dans cette tromperie à « persuader l'autre qu'il a ce qui peut nous compléter ⁸ » et ainsi rester dans l'ignorance de notre propre manque et surtout ne rien en vouloir savoir. Du deux ne sortira jamais un, y compris avec deux moitiés ! Aussi, l'amour comme suppléance de cette béance demeure un amour insatisfait, un amour qui demande pour obtenir quelque chose.

L'amour troué

Une psychanalyse orientée par le réel vise au décrochage de l'amour de son statut d'illusion et à la désupposition de savoir. C'est par les tours de la demande, le creusement de *lalangue* et ses trébuchements que cela va opérer.

L'amour, il y va du réel comme de ce qui le creuse vers l'impossible d'un reste intraitable, intraduisible.

Dans mon expérience, il y a ce moment crucial d'équivoque avec le prénom. Le passage « de J'en sais rien à Jean sait, c'est rien ». Prénom des deux analystes et des amours de l'existence. Marque de perte réelle et de déchirement du transfert qui font passage d'un amour qui demande à combler le manque à un amour plus digne. Un amour dépassionné, une sortie de cette parole vers un amour « qui ne demande pas ⁹ », qui fait chut ! et que je m'autorise à nommer « amour troué », encore en élaboration.

L'amour fait/s le savoir (!)

Dans la fin de l'analyse, ce n'est plus « l'amour qui s'adresse au savoir » mais « l'amour fait le savoir » que j'ai choisi comme formule. Une équivoque sonore qui veut indiquer le point de liaison entre le transfert analytique et le savoir.

Il indique aussi le passage de l'amour de savoir au désir de savoir et tout le travail de fin de cure jusqu'à son point de réduction à une lettre, point de co-incidence avec *lalangue*, point d'indicible, point de rencontre avec l'impossible.

Quelques mots pour conclure

Avoir acquis un savoir sur l'impossible m'amène à dire que rien n'est définitif. La pente est glissante et les contingences ne préviennent pas... Juste, « on le sait, ... soi¹⁰ ».

Comme annoncé au début, nous retrouvons la poésie. Ce choix d'un poème de Roberto Juarroz pour les effets d'ouverture qu'il produit.

« Nous sommes le brouillon d'un texte
qui ne sera jamais mis au net.
Avec des mots rayés,
répétés,
mal écrits
et même avec des fautes d'orthographe.
Avec des mots qui attendent,
comme attendent tous les mots,
mais ici abandonnés,
doublement abandonnés
entre des marges droites et vides.
Il suffirait pourtant qu'une seule fois
ce brouillon maladroit soit lu à voix haute,
pour que nous n'attendions plus désormais
de texte définitif¹¹. »

* ↑ Intervention organisée par le pôle 6, Gay sçavoir en Midi toulousain, dans le cadre des journées préparatoires aux Journées nationales EPFCL, « Amour et haine », à Toulouse, le 19 octobre 2019.

1. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 12 mars 1974.
2. ↑ A. Ernaux, *Passion simple*, Paris, Gallimard, 1991, p. 13 et 16.
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 459.
4. ↑ *Ibid.*, p. 12.

5.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 247.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975, p. 52.
7.  *Ibid.*, p. 87.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 121.
9.  P. Barillot, « La passe, une marque à trouver ? », texte d'intervention aux Journées européennes de l'IF, 14 juillet 2019.
10.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 571.
11.  R. Juarroz, *Poésie verticale*, traduit de l'espagnol et présenté par R. Munier, Paris, Fayard, 1980, IX, 50, p. 269.

Nicole Bousseyroux

Ce que promet la psychanalyse : du nouveau dans l'amour *

L'amour et la haine font le quotidien de la relation entre les êtres humains, dans la vie familiale et conjugale, dans les relations sociales, mais aussi dans ce que l'on appelle maintenant le sociétal et les réseaux sociaux.

Freud a écrit, je le rappelle, un essai sur le malaise dans la civilisation, où il cherche à expliquer d'où le mal, le malaise peut venir, mal qui fait que la civilisation ne conduit pas au bonheur et que même elle continue, malgré le progrès, à nous conduire à la guerre. Il l'explique par la doctrine des pulsions qu'il s'est forgée et qui lui a fait poser deux principes fondamentaux régissant la vie humaine, qui sont Éros et Thanatos, soit un principe d'union, de liaison, Éros, la pulsion de vie, et un principe de désunion, de séparation, de destruction, Thanatos, qu'il appelle la pulsion de mort. Freud considère que l'intrication de ces deux forces fondamentales de la vie psychique est nécessaire pour la civilisation et que le malaise dans celle-ci est lié à cette intrication. Freud ne se fait pas d'illusion sur le sort de l'espèce humaine. Il ne savait pas, à l'époque où il écrivait cela, en 1929, ce qui n'allait pas tarder à se produire avec Auschwitz et Hiroshima, mais il y a quelque chose de prophétique quand il se demande si nous saurons dominer nos pulsions d'autodestruction à une époque où, dit-il alors, « les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier ¹. » Et il ne croyait pas, au contraire d'Einstein avec qui il a correspondu, que les puissances pacificatrices de l'Éros éternel puissent l'emporter dans la lutte qu'il mène contre son puissant adversaire non moins immortel, Thanatos.

Demandons-nous maintenant ce qu'il en est d'Éros et de Thanatos dans l'expérience même de la psychanalyse. On sait l'importance que Freud a été amené à accorder à la pulsion de mort dans les phénomènes de répétition et de réaction thérapeutique négative. Et la façon dont Lacan a repris cela pour élaborer le concept de jouissance. Mais j'ai choisi ici de me polariser sur Éros et sur ce qu'une psychanalyse en mobilise à travers le transfert. Car

l'amour est au commencement du transfert et de la psychanalyse. Le transfert, tel que Lacan le définit, c'est de l'amour qui s'adresse au savoir – et non pas, remarquez-le bien, au sujet supposé savoir. C'est précisément là, à ce niveau-là, dans le fait que le transfert crée un lien inédit entre l'amour et le savoir de l'inconscient, qui est un savoir sans sujet, que la psychanalyse introduit quelque chose de formidablement nouveau dans l'amour.

Lacan le déclare dans le film *Télévision* et nous n'avons pas suffisamment mesuré le côté révolutionnaire de cette déclaration. Il dit en effet : « Le discours analytique, lui, fait promesse : d'introduire du nouveau. Du nouveau dans le champ dont se produit l'inconscient, puisque ses impasses se révèlent d'abord dans l'amour ². » Le mot promesse est énorme. Lacan a l'audace de dire que le discours analytique fait promesse à celui qui s'y engage, il lui promet quelque chose de nouveau dans l'amour. Ce n'est pas une promesse en l'air, une promesse de beau parleur. C'est une promesse que la psychanalyse se doit de tenir, si elle se tient à la hauteur de son discours et de ce qu'est le transfert en tant que mise en jeu du sujet supposé savoir.

Quelle est cette nouveauté ? Ce n'est pas une nouveauté dans la façon d'interpréter l'amour. Ce n'est pas un nouveau discours amoureux que promet Lacan, après celui de Roland Barthes. Le nouveau qu'introduit la psychanalyse dans l'amour, c'est le nouveau de l'objet qu'elle offre à l'amour. Et ce nouvel objet est l'analyste en tant que semblant d'objet *a*. C'est lui, l'analyste, qui peut donner à l'amour sa chance, sa chance d'un partenaire qui enfin réponde, réponde du réel en jeu dans l'amour. Il y répond par le désir de l'analyste, et non par l'amour de l'analyste. Mais ce n'est pas tout. La nouveauté inouïe, c'est que le sujet supposé savoir amène le psychanalysant à produire peu à peu un savoir, un savoir de son cru. C'est là qu'est le nouveau. La psychanalyse produit un savoir qui est de l'invention propre de l'analysant et à partir duquel le réel de l'expérience se démontre. Ça c'est du nouveau ! Du jamais vu dans « Elle » ! Et qui aurait ravi Marguerite Duras ! La psychanalyse ne produit pas forcément une nouvelle rencontre amoureuse, bien que cela puisse se produire, elle produit un nouveau savoir, un nouveau rapport au savoir à partir du transfert. Cela dépend bien sûr de l'analyste, de la façon dont il s'inscrit dans le transfert et se situe à l'endroit du sujet supposé savoir dont il est investi. N'oublions pas non plus que le transfert est jouissance, que la fin de l'analyse est fin d'un amour et que si les analyses sont si longues c'est parce que le transfert crée un lien auquel à la fin il est bien difficile de renoncer.

Revenons maintenant en arrière, au discours de Platon sur l'amour dans son livre *Le Banquet*, sur lequel Lacan s'appuie pour établir sa théorie

du transfert³. C'est là que Lacan articule la question de l'amour au désir, à ce qu'il appelle le désir du psychanalyste, et qu'il voit en Socrate le précurseur historique de l'analyste. Lacan extrait du texte de Platon deux termes, celui d'*éroménos* et celui d'*érastès*, pour en faire la métaphore de l'amour. Qu'est-ce que la métaphore de l'amour ? C'est ce par quoi se constitue le désir, la position désirante dans l'amour. *Éroménos* est l'aimé, celui qui est beau et désiré pour ce qu'il est supposé avoir. *Érastès* est l'aimant, l'amant mais aussi le désirant, qui n'est pas obligé d'être beau et qui est aimant parce qu'il lui manque quelque chose qu'est supposé détenir l'aimé. La métaphore de l'amour est passage, substitution de l'aimé au désirant. Mais il y a maladresse, méprise, car ce que désire l'aimant est autre chose que l'objet aimé. Il désire autre chose, qui concerne la cause du désir et qui est l'objet de la psychanalyse, que Lacan appelle l'objet petit « a », c'est-à-dire un pur manque dont on n'a pas idée. Le manque est donc au cœur de l'amour, au cœur de son signe, au cœur de son don. C'est ce qui fait dire à Lacan : l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas.

Donner ce que l'on a, c'est la générosité, la charité, ce qui n'est déjà pas mal, et même c'est la fête. Mais l'amour ce n'est pas la fête, c'est la fin du riffi, dit Lacan. Pour aimer il vaut mieux ne pas être trop riche, plein aux as, il est préférable d'être dépourvu, démuné, sans ressources. Il vaut mieux être comme Pénia, qui en grec veut dire sans ressource. Il vaut mieux être une femme, avoir affaire au manque comme une femme. C'est ce que dit le mythe de la naissance de l'Amour raconté par Diotime dans *Le Banquet* de Platon. Pénia est une femme qui n'était pas invitée à la fête et qui y vient quand même. Elle se fait engrosser par le dieu Poros, dont le nom veut dire « Ressources », profitant du fait qu'ivre il s'est endormi, pour ainsi mettre au monde l'Amour. Elle n'a rien à donner d'autre que son manque, elle donne ce qu'elle n'a pas, elle n'a nul besoin d'avoir pour donner et donc pour aimer et désirer. C'est elle la désirante.

Et le psychanalyste, est-il le désirant, le désirant par excellence, ainsi que le dit Alcibiade Lacan ? Non. Le psychanalyste est comme Socrate quand il se refuse à Alcibiade qui se déclare à lui comme son aimant. Lacan y voit une anticipation du désir du psychanalyste. Le psychanalyste, comme Socrate, se soustrait comme objet possible de la relation amoureuse, par une manœuvre du transfert. Non pour frustrer l'analysant, mais pour renvoyer l'idée que l'analyste n'est pas là pour se faire aimer ou désirer. Il est là pour causer le désir de son analysant, pour en faire émerger la cause.

La psychanalyse fait émerger la cause du désir, pas toujours reluisante, qu'est l'objet petit *a*. Et la cause de la jouissance, qu'est le signifiant.

C'est de cela qu'il s'agit quand on aime : du signifiant, de la jouissance du signifiant. Le discours analytique nous apprend que parler d'amour est en soi une jouissance. Mais c'est encore mieux quand ça passe par l'écrit, par la lettre d'amour, que Lacan transforme en lettre d'*amur*. Il cite un poème d'un poète qui était le fils adoptif de Nicolas de Staël, Antoine Tudal ⁴ :

Entre l'homme et l'amour
Il y a la femme
Entre l'homme et la femme
Il y a un monde
Entre l'homme et le monde
Il y a un mur.

Entre l'homme et le monde, il y a le mur du langage qui fait que les mots manquent pour dire la chose. Mais il y a aussi et surtout le mur du rapport sexuel, rapport de complémentarité qu'il n'y a pas entre l'homme et la femme dans l'inconscient. En même temps, Lacan nous dit que l'amour supplée à ce non-rapport sexuel. L'amour est donc une suppléance, un mirage qui un instant donne l'illusion que l'on pourrait faire le mur, passer par-dessus ce mur du non-rapport sexuel et retrouver sa moitié. L'amour comme suppléance est un symptôme qui fait le mur du non-rapport pour nouer un lien avec le partenaire sexué.

C'est par là que l'amour touche au réel. Il y touche par la rencontre, par la contingence de la rencontre, ce qui révèle que cette rencontre est soumise au hasard, au petit bonheur la chance, cela ne se programme pas. Et cela peut être un drame pour quelqu'un de ne pas rencontrer l'homme ou la femme de sa vie. Notre clinique quotidienne nous l'indique suffisamment. Mais il faut quelques conditions pour qu'il y ait rencontre amoureuse. Quand Lacan parle de contingence dans le séminaire *Encore*, il dit : « La contingence, je l'ai incarnée du *cesse de ne pas s'écrire*. » Et l'amour est le passage de la contingence à la nécessité, c'est-à-dire du *cesse de ne pas s'écrire* au *ne cesse pas de s'écrire*. « C'est là le point de suspension à quoi s'attache tout amour. » Par la rencontre, contingente donc, vous reconnaissez, par l'intermédiaire des affects, du corps également, quelqu'un qui vous fait signe de son exil du rapport sexuel. Un instant, cela donne l'illusion que quelque chose non seulement s'articule mais s'inscrit de la destinée de chacun. Cela *ne cesse pas de s'écrire*, ne cesse pas, ne cessera pas. C'est pour toujours. « Tel est le substitut, dit Lacan, qui fait la destinée et aussi le drame de l'amour ⁵. » Cela ne veut pas dire que l'amour fait exister le rapport sexuel. Il y supplée. Il est le ciment de la rencontre de deux inconscients. « Tout amour, dit encore Lacan dans cette leçon d'*Encore*, se supporte d'un certain

rapport entre deux savoirs inconscients ⁶. » C'est en cela que le savoir, celui de l'inconscient, a le plus grand rapport avec l'amour. Pas la haine.

La haine est une passion de l'être, qui ne rate pas l'être et qui rate le savoir. Lacan parle de son concierge du temps où il habitait rue de la Pompe qui avait la haine du rat égale à l'être du rat, qu'il ne ratait jamais. C'est une haine de l'être qui ne veut rien savoir, à la différence de l'amour qui, lui, s'adresse au savoir, non pas au sujet supposé savoir, au savoir sans sujet de l'inconscient. Freud place la haine au départ de l'humanité, avec son mythe de *Totem et tabou*, où c'est sur la haine du Père de la horde et son assassinat que se construit l'humanité. Le Père est haï parce qu'il jouit des femmes de la horde. Et puis il y a la haine de l'altérité, du mode de jouissance de l'Autre qui est la source de la montée du racisme. Elle peut aller jusqu'à forclorre le dire. Là est la différence avec l'amour. La haine va sans le dire. Le haineux raisonne, argumente, justifie sa haine. L'amour est un dire qui se passe des raisons du raisonneur. Le pourquoi de l'amour c'est *parce que*. Même pas parce que c'est lui, parce que c'est elle. *Parce que*. Qu'il dise *parce que* sans qu'il ait à expliquer suffit, comme le dit Philippe Léotard dans sa chanson « Parfaitement, parce que ! » :

Sur tes lèvres quand tu dis « je t'aime »

J'en sais plus sur toi que toi-même

Et je t'aime parce que.

Mots-clés : transfert, amour, objet, psychanalyse.

* ↑ Intervention organisée par le pôle 6, Gay sçavoir en Midi toulousain, dans le cadre des journées préparatoires aux Journées nationales EPFCL, « Amour et haine » à Toulouse, le 19 octobre 2019.

1. ↑ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 107.

2. ↑ J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 530.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 117-195.

4. ↑ J. Lacan, « *Je parle aux murs* », *Entretiens de la chapelle Sainte-Anne*, Paris, Seuil, Paradoxes de Lacan, 2011, p. 98.

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

6. ↑ *Ibid.*, p. 131.

CHAMP LACANIEN

Adèle Jacquet-Lagrèze

Du *blé gla* au divan : (dé)connexion des pulsions invocantes et scopiques

« Toute chose donne naissance à son enfant : la parole, elle met au monde sa mère, le silence ¹. »

Depuis des milliers d'années et à travers le monde, les hommes ont utilisé les masques comme symbole d'un au-delà ², dans leurs cérémonies et leur théâtre, censés paradoxalement dévoiler une vérité inaccessible.

Il existe en pays Wé, en Afrique de l'Ouest, où vit la population Guéré, peuple de langue krou, une tradition de masque très singulière nommé *blé gla*, ou masque chanteur. La plupart des masques utilisés dans les cérémonies sont muets, et ne vont vocalement s'exprimer que par des cris ou des onomatopées, la langue sacrée ne devant pas être transmise. En effet, la mort est considérée dans ces traditions de masques ³ comme arrivée par l'infraction de la révélation de la parole aux hommes et de sa transmission. Un masque muet, s'exprimant par un autre langage (danse, mime, symboles visuels des masques), est donc paradoxalement vivant et incarne les ancêtres ou les divinités ⁴. Dans la cosmogonie des Dogons, par exemple, l'ancêtre fut sacrifié du fait de cette révélation de la parole et la musique prit le relais de ce qui pouvait s'émettre : « Le premier rythme fut joué par l'ancêtre des griots (généalogistes) sur le crâne du Nommo sacrifié, pour scander la révélation de la "parole orale" et de l'enseignement qu'elle contenait aux ancêtres de l'humanité ; c'est après cela qu'ils ont dansé le Sigui et bu la bière communuelle, comme si tout langage articulé était inséparable d'un rythme ou que ce dernier était à lui seul un langage "sans mots" confirmant, appuyant les dires ⁵. » On peut en déduire que le chant du masque, par sa double dimension rythmique et porteuse de mots, se trouve sur la crête de ce tabou. Nous verrons plus tard que le « masque chanteur » qui a pour fonction, entre autres, de transmettre l'histoire d'un ancêtre lors de cérémonies de funérailles, va relever son masque facial au moment de la transmission des louanges, où dialecte vernaculaire et langue déguisée se

côtoient, comme si ce passage à la vocalité exigeait un aménagement entre les devoirs des masques et des hommes.

En pays Guéré, « l'institution du masque, glaè est une composante importante du système lignager de régulation de l'ordre social ⁶ ». Il y a les masques sacrés ou de sagesse (*dji gla*), les masques guerriers (*te gla*) chargés de l'ordre public, les masques comédiens ou mendiants (*zrô gla*), griots ou louangeurs (*kpepo gla*), interprètes (*gla wi*) ou danseurs (*ba gla*). Chacun a un statut et une fonction bien particulière. Quand un masque parle, c'est alors dans une langue magique, inconnue de la population ⁷. En pays Wé, des transformateurs de voix sont utilisés, comme le mirliton ou des substances d'écorce ou de feuille qui modifient l'éclat de la voix, et la présence des masques interprètes permet le respect du tabou de la parole.

La voix du *blé gla* est par contre « l'ensemble des éléments sonores qui totalisent l'expression du masque envisagé comme ce qui donne vie au corps du masque ». Cette voix est l'élément qui « sans altérer sa sacralité, sans affaiblir le mystère de sa provenance, l'insère dans le monde humain ⁸ ». Cette transmission de l'histoire d'un défunt ou d'une évocation festive va donc, avec le dispositif du *blé gla*, déconnecter partiellement le champ scopique (masque sculpté) et le champ vocal, afin de transmettre une vérité qui trouve sa légitimité d'être la voix des masques, qui sont « l'essence » et non des « représentants » des Anciens et des divinités ⁹.

Le concept de « vérité » questionne l'homme depuis « le miracle grec » (Jorion ¹⁰). Il fut très vite mis en tension avec celui de « réalité » développé en même temps que la science depuis le xvi^e siècle et implique son antagonisme qu'est la « fiction », qui peut être perçue comme intercalant une erreur dans l'adéquation attendue entre vérité et réalité. L'idée que cette imagination est tromperie se retrouve chez bien des philosophes qui essaient de dépasser ce paradoxe pour atteindre une forme de protocole de garantie du lien entre réalité et vérité. La psychanalyse, elle aussi, tente de faire advenir une vérité, celle de l'inconscient, tout en sachant d'expérience la limite asymptotique de sa visée : un masque tombe pour un autre ¹¹ ! Pour ce faire, elle tente de faire advenir une parole déliée au maximum du *masque de l'ego* ¹², qui cherche à préserver le narcissisme et le moi idéal, afin de mettre au jour la division du sujet de l'énoncé.

En écho au dispositif du *blé gla*, j'ai souhaité réfléchir au dispositif du divan, à ses raisons épistémiques et ses effets cliniques. Il n'intervient, dans la tradition des pratiques, que dans un deuxième temps de l'analyse et non nécessairement (c'est le cas par exemple des thérapies dans la clinique avec les enfants ou en institution, où le divan est à de rares exceptions

systématiquement absent, alors même qu'un travail analytique peut, il me semble, s'amorcer ¹³). Il implique le transfert et les pulsions, vastes champs métapsychologiques dont je ne pourrai qu'effleurer certains aspects.

Le masque captive l'œil, il sollicite la pulsion scopique par son étrangeté et ses aspects hypertrophiés qui ont leur propre symbolisme. Les masques chanteurs, par exemple, ont souvent une bouche protubérante, les yeux rédupliqués (on aperçoit deux paires d'yeux, dont l'une est hypertrophiée, l'autre deux simples fentes) pour rappeler la clairvoyance du *blé gla*, comme celui « qui a vu ¹⁴ ». Les rhombes, planchettes de bois ou d'os qui accompagnent la plupart des masques en tournoyant, produisent un vrombissement proche du souffle humain et symbolisent dans la plupart des mythologies de cette aire géographique des « langues » (l'organe), comme chez les Dogons : par exemple, « celle du Renard, qui fut tranchée en même temps qu'était blessé son larynx lorsqu'il tenta de s'approprier les "âmes de sexe" de Nommo au moment de son sacrifice ¹⁵ ». Ces mythes expliquent le silence de parole imposé aux masques. Ce tabou trouve son origine dans la transgression de la Loi. On y retrouve la pertinence de la remarque de Lacan à propos du masque Hamshamtès : « Il me semble que ce que manque Lévi-Strauss c'est ce sacrifice de la tête et des organes génitaux que représente le masque Kwakiutl, qui déborde le rapport du montré au caché, mais révèle un rapport du dévoilé à l'effacé, au barré, au manque. La cause du désir est ici. La métonymie est pointée par Freud dans la représentation du corps substitutive au manque d'une de ses parties, les génitoires ¹⁶. » Pour les masques, dont la langue tranchée, symbolisée par les rhombes, peut être lue comme un déplacement de ce vol désiré des « âmes de sexe » de l'ancêtre (interdit de l'inceste), le silence imposé aux masques révèle donc ce désir.

Si beaucoup de masques, comme ceux utilisés dans le théâtre grec ¹⁷, ont pu avoir la fonction d'amplificateur vocal (en latin, le masque se dit *persona*, qui vient de *personare* : résonner ou sonner à travers ¹⁸), le *blé gla*, quant à lui, ne se sert pas du masque facial à cette fin. Au contraire des autres masques dont le visage du porteur ne doit jamais apparaître, le *blé gla*, au moment de chanter (lors de funérailles, ou d'invocations des divinités pour que la cuisine de fête soit à la hauteur des attentes), relève son masque facial et tend ses bras pour faire « résonner librement » sa voix. Anne Mongis émet l'hypothèse que ce « démasquage » visuel implique que le masque soit déporté entièrement sur la voix, qui devient alors elle-même le masque. On peut également supposer que cette opération est peut-être nécessaire du fait que le masque vocal, bien que la voix chantée ait un timbre différent du parler rendant l'identité du chanteur humain non décelable, va utiliser une « parole du monde ¹⁹ », soit une langue d'initié, mais

qui est porteuse de sens. Or ce langage ne doit pas être utilisé par les masques qui sont « l'être » des anciens et de la forêt. Les différents artifices pour rendre cette voix encore plus étrange sont des prolongements du chant lui-même qui se situe dans un champ intermédiaire entre la parole et le silence, les vivants et les morts.

Je trouve intéressant que par le déguisement des contenus par différents truchements, dont l'usage de langues étrangères inconnues des auditeurs, l'accent soit mis sur la voix elle-même, sa matérialité sonore, et sur la sortie du masque qui constitue l'acte le plus important ²⁰. Le dispositif du *blé gla* entre ainsi en action avec la « séduction » du masque facial, qui se retire au profit de la voix, qui se déguise au profit de l'acte lui-même de sa sortie. Transposant les propos de Galaverna ²¹, Anne Mongis soutient que le chant du *blé gla* « n'est pas assimilable à une simple représentation : il ne s'agit pas seulement de donner à entendre ce qui est contenu dans le discours mythique. Il s'agit d'évoquer les personnages et les événements mythiques de manière à rendre le rite efficace ²² ». Or c'est aussi l'efficace du dire, plus que la vérité, toujours trompeuse, qui est visée dans une analyse. Le divan participe-t-il de cette efficace ?

Un autre texte aborde cette articulation des pulsions scopiques et invocantes. Dans le livre de l'Exode, dans la Bible, Moïse lève le voile qu'il porte pour s'adresser à Dieu et le remet pour parler aux hommes, afin d'atténuer pour eux la lumière hypnotique divine. Le regard a cette force de « superstition de la parole ». Ainsi, la pulsion scopique fait écran à la parole mais lui ouvre la voie du transfert ²³.

Dans le dispositif analytique, le face-à-face des entretiens préliminaires laisse ensuite place au divan, où le dire est sollicité au-delà des dits. Ce passage au divan est-il lié à ce temps du transfert, où l'image intériorisée de l'analyste permet au champ de la parole de se déployer plus librement ? Y a-t-il cependant des dispositions singulières de connexions des objets *a* (objets visés et contournés par la pulsion avant de pouvoir revenir sur le corps propre en y apportant un répit de satisfaction), pour un sujet donné ²⁴, qui rendent l'effet du divan non efficace, voire délétère ? Si le corps est mis en suspens dans l'analyse, qui est une pratique de la parole, la poussée de la pulsion reste constante et cela questionne la manière dont l'analysant va vivre la pulsion soumise à ce dispositif. En effet, dans *Télévision*, Lacan remarque que cette « permanence ne consiste qu'en la quadruple instance dont chaque pulsion se soutient de coexister à trois autres. Quatre ne donne accès qu'à la puissance, à la désunion à quoi il s'agit de parer, pour ceux que le sexe ne suffit pas à rendre partenaires ²⁵ ». Ainsi, canaliser les pulsions

orales, anales et scopiques (du fait d'immobiliser le corps et d'éliider du champ de vision l'autre) pour favoriser la pulsion invocante va produire des effets sur l'équilibre de cette quadruple instance.

Freud avance d'abord les raisons historiques de son dispositif analytique avec divan, comme un prolongement de sa pratique de l'hypnose, avant d'émettre ensuite les raisons liées à la pulsion scopique. Et notre surprise peut venir du fait qu'elle concerne avant tout le troisième temps²⁶ de la pulsion, temps subjectif du « se faire », qui le concernait lui, Freud, le « se faire voir » étant source de gêne dans sa pratique²⁷ ! Il n'exclut d'ailleurs pas que d'autres ressentent la même chose, sous-entendant que ce n'est pas nécessairement le cas. Il ajoute néanmoins les effets observés côté analysants qui ont l'habitude de lire sur son visage des signes non verbaux de ses propres pensées inconscientes. C'est cette raison que l'on avance habituellement d'une coupure du champ scopique afin de favoriser une parole dont on aiderait « l'association libre » en favorisant un « se faire entendre » depuis un lieu Autre, autre que la séduction imaginaire du miroir. Ce lieu Autre, désiré dans son émergence, est celui des signifiants maîtres qui ordonne une part de l'inconscient. Mais si l'analyste, qui tient lieu d'objet *a*, est présent, le dispositif qui pour favoriser la parole agence les corps d'une certaine manière, soulève pourtant la question de la « structure de groupe » des objets *a*²⁸, soit, comme on l'a rappelé, la manière dont les objets de la pulsion sont interconnectés.

En effet, les entretiens préliminaires prennent appui sur le face-à-face afin d'instaurer le transfert. Or, une fois l'analysant allongé sur le divan, si le champ scopique est réduit pour ce dernier dans le temps pulsionnel de « voir », restent de manière active les temps suivants, du « faire voir » et « se faire voir », sur le divan, au travers de son corps allongé sous le regard de l'analyste, et au-delà dans la mise en scène de son histoire. Ainsi, la déconnexion des pulsions reste partielle et variera dans ses effets selon les dispositions pulsionnelles privilégiées, propres à chacun.

Pour poursuivre cette réflexion, l'hypothèse de Robert Fliess²⁹ est à ce sujet intéressante. En effet, il propose une connexion entre le silence et des formes de régression aux pulsions anales, urétrales et orales, dans l'articulation d'une forme de verbalisation et de son arrêt. Il différencie ainsi au moins trois modes de silence chez l'analysant. Le premier silence suspensif correspond à une fuite tranquille quasi volontaire, où l'analysant se tait suivant ses pensées et qui peut reparler facilement à la demande de l'analyste. Une deuxième forme de silence correspond à une rétention de paroles (pulsion anale), qui suscite un mutisme plus agressif, rendant la reprise de

parole difficile. Enfin, un troisième type de silence correspondrait à une régression plus forte, dans un mode où la parole n'est pas accessible à *l'infans*, et qu'il relie à un mutisme symbole de mort. L'exemple d'une attention pour la temporalité de la voix, pour farfelue qu'elle puisse paraître, n'en est donc pas moins une indication de ce que l'on peut entendre d'interconnexion des pulsions. Les qualités du timbre (voix brisée, rauque, chuchotée, forcée, fausse...) ou de prosodie (logorrhéique, ralentie, hésitante...) sont autant de propriétés musicales de la voix, perçues souvent à l'insu de l'analyste et qui participent de son « intuition clinique », et sans doute d'une attention à la connexion des pulsions guidant l'interprétation et le diagnostic ³⁰ (par exemple : manière dont un analysant chuchote, car « boit » chaque souffle de l'analyste, retient une parole qui explose de manière forcée, parle de manière hésitante car tente de « voir » si ses pensées pourraient ne pas être justes aux yeux de son analyste, etc.). Je trouve cette hypothèse intéressante, car elle pointe la connexion des pulsions de manière pratique. Lacan a d'ailleurs évoqué ce texte dans ses *Écrits* ³¹, pour souligner l'érogénéisation de la parole, préambule à sa formule « l'inconscient, c'est que l'être en parlant, jouisse », du séminaire *Encore...* Ainsi, cela rend prudent sur le raccourci qui consisterait à penser que la mise sur un divan déconnecterait la pulsion scopique de la pulsion invocante.

Cependant, l'allongement de l'analysant sur le divan opère bien une désymétrisation spatiale du couple analysant-analyste qui impacte l'orientation des corps et des regards. La mise en suspens du regard « à l'autre » à qui s'adresse l'analysant, incarné, favorisant dans le face-à-face des formes régressives de transitivity, n'est pas sans effet de séparation et peut s'observer dans les suites cliniques de sa mise en place. Grâce au transfert, les pulsions mises en acte dans une certaine déconnexion forcée permettent une réactualisation de la névrose, précipitée par le dispositif du divan, et la sollicitation d'une voix porteuse d'une parole autre que celle de l'ego et de la maîtrise. Cela nécessite un certain temps, pour que s'opère une reconnexion des objets soumis à ce nouvel aménagement pulsionnel, qui mettra en évidence les modes de compensation privilégiés face aux silences, nécessairement équivoques.

Ainsi, le dispositif du divan, comme celui du *blé gla*, met en tension l'interconnexion des pulsions et le rapport à la vérité, dont le masque, nécessaire à ce que sa lumière ne nous aveugle, peut être dévoilé, le temps d'une parole poématique, ayant ses effets d'écriture (la tradition des masques venant comme porteuse de l'histoire dans une société sans écriture scripturale), par la médiation d'un masque vocal qui laisse passer quelques brides de vérité dans *lalangue* singulière d'un parlêtre.

Mots-clés : masque, vérité, dispositif, divan, connexion, pulsions.

1. ↑ Proverbe de la langue bambara.
2. ↑ A. Gnonsoa, *Le Masque au cœur de la société wè*, Abidjan, Frat Mat Éditions, 2007, p. 34 : « Les Wè croient en l'existence d'un Dieu unique, créateur de toute chose. [...] Source de vie, il n'entre pas en contact direct avec l'homme. [...] Il ne peut donc être abordé qu'au moyen de médiateurs qu'il a lui-même créés. Le masque est l'un de ces médiateurs qui mettent l'homme en communion avec les ancêtres et Dieu. »
3. ↑ On pourra lire à ce sujet les ouvrages de G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, La Parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, 1965, et G. Dieterlen, « Mythologie, histoire et masques », *Journal des africanistes*, tome 59, fascicule 1-2, 1989, p. 7-38. DOI : <https://doi.org/10.3406/jafr.1989.2276>
4. ↑ La plupart des considérations sur la culture du masque en général et celle du *blé gla* en particulier qui vont suivre sont issues de ma lecture de : A. Mongis, *Le Chant du masque, Une enquête ethnomusicologique chez les Wè de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2011. La notion de masque chanteur m'avait été enseignée par Gilles Léothaud, professeur d'ethnomusicologie à Paris-Sorbonne, en 2008. Pour écouter des extraits de ces masques : https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_I_2011_019/
5. ↑ G. Dieterlen, « Mythologie, histoire et masques », art. cit., p. 32.
6. ↑ A. Schwartz, « Gnonsoa Angèle, *Le Masque au cœur de la société wè* », *Journal des africanistes*, 78-1/2, 2008, p. 339-343.
7. ↑ M. Leiris, « L'Afrique fantôme », dans *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 213-223.
8. ↑ A. Mongis, *Le Chant du masque, Une enquête ethnomusicologique...*, op. cit., p. 10.
9. ↑ H. Himmelheber, « Die Masken der Wè (Guéré) im Rahmen der Kunst des Oberen Cavally-Gebietes » (1963-1965), dans *Masken der Wè und Dan : Elfenbeinküste ; die Sammlung des Schweizer Malers Charles Hug*, Paris, 1928-1931 ; Museum Rietberg Zürich, 1997, p. 21.
10. ↑ P. Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris, Gallimard, 2009.
11. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 270 : « Celui qui laisse ainsi échapper la vérité, commente Freud, est en réalité heureux de jeter le masque. C'est la vérité en effet, qui dans sa bouche jette là le masque, mais c'est pour que l'esprit en prenne un plus trompeur, la sophistique qui n'est que stratagème, la logique qui n'est qu'un leurre, le comique même qui ne va là qu'à éblouir. L'esprit est toujours ailleurs. »
12. ↑ J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, op. cit., p. 193.
13. ↑ On peut lire à ce sujet les différents articles issus de l'expérience de la clinique en centre d'accueil psychanalytique (par exemple, les articles dans les *Mensuels* 103 et 119, ou encore dans *Le CAPAO, La Contre-expérience*, 2018), qui questionnent les possibilités et les limites de tels dispositifs.
14. ↑ A. Mongis, *Le Chant du masque, Une enquête ethnomusicologique...*, op. cit., p. 69.
15. ↑ G. Dieterlen, « Mythologie, histoire et masques », art. cit., p. 33.
16. ↑ J. Lacan, *Séminaire L'Objet*, inédit, séance du 22 décembre 1965, staferla, p. 49.

17. ↑ G. Bureau, *Les Masques*, Paris, Le Seuil, Club des éditeurs, 1848, 2^e éd. 1961, p. 17, cité dans A. Mongis, *Le Chant du masque, Une enquête ethnomusicologique...*, op. cit., p. 35 : « Le masque, grâce à une disposition interne spéciale qui faisait communiquer sa bouche aux lèvres de l'acteur, servait d'entonnoir au son, et amplifiait la voix en la répandant sur toute l'étendue de l'hémicycle. »
18. ↑ *Ibid.*, p. 35.
19. ↑ Qualifiée aussi de « parole claire » dans la tradition des Dogons (peuple d'Afrique occidentale ayant une tradition de masques et dont la cosmogonie est mieux connue par les travaux de Griaule et Dieterlen). Cf. G. Dieterlen, « Mythologie, histoire et masques », art. cit., p. 7.
20. ↑ A. Mongis, *Le Chant du masque, Une enquête ethnomusicologique...*, op. cit., p. 39 : « Le seul fait qu'il sorte, qu'il chante, confère à l'évènement une dimension de profondeur historique (commémorative), religieuse (célébration du sacre) ou profane (festivités diverses). »
21. ↑ C. Galaverna, *Philosophie de l'art et pragmatique, L'Exemple de l'art africain*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 174.
22. ↑ A. Mongis, *Le Chant du masque, Une enquête ethnomusicologique...*, op. cit., p. 19.
23. ↑ P.-L. Assoun, *Leçons de psychanalyse, Le Regard et la voix*, Paris, Anthropos, 1995, p. 94-97.
24. ↑ La lecture du livre de E. Porge, *Voix de l'écho*, Toulouse, Érès, 2012, a éveillé beaucoup de questions sur cette « connexion des objets a » présentée dans le chapitre homonyme et sur les effets cliniques du silence en fonction de l'agencement singulier de cette connexion.
25. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 528.
26. ↑ S. Freud, *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1945, p. 25-30, et J. Lacan, *Séminaire XI*, Paris, Le Seuil, coll. « Essais », 1973, p. 217-220.
27. ↑ S. Freud, « Sur l'engagement dans le traitement » (1913), dans *La Technique psychanalytique*, Paris, Puf, coll. « Quadriges », 2007, p. 118 : « Je tiens ferme à ce conseil de faire s'allonger le malade sur un lit de repos, alors qu'on prend place derrière lui de façon à n'être pas vu de lui. Cet aménagement a un sens historique, il est le reste du traitement hypnotique à partir duquel la psychanalyse s'est développée. Mais il mérite d'être maintenu pour de multiples raisons. D'abord pour un motif personnel, mais que d'autres peuvent bien partager avec moi. Je ne supporte pas d'être dévisagé par les autres huit heures par jour (ou plus longtemps). Comme pendant l'écoute je m'abandonne moi-même au cours de mes pensées inconscientes, je ne veux pas que mes mimiques procurent au patient matière à interprétation ou l'influencent dans ce qu'il communique. »
28. ↑ J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse (1965-1966)*, séance du 1^{er} juin 1966, inédit, cité dans E. Porge, *Voix de l'écho*, op. cit., p. 48.
29. ↑ R. Fliess, « Silence et verbalisation : un supplément à la théorie de la "règle fondamentale" » (1949), dans J.-D. Nasio, *Le Silence en psychanalyse*, Paris, Éd. Payot et Rivages, coll. « PBP », 2001, p. 71-93.
30. ↑ On pourrait se demander si la matérialité vocale n'entre pas en compte par exemple dans cette intuition d'une forme clinique de « faux self », de « personnalité as if » ou d'autismes Asperger chez des adultes qui ont un langage adapté, mais qui donnent le sentiment que « quelque chose cloche », comme le développe Hélène Deutsch.
31. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », art. cit., p. 301.

À PROPOS DE

Frédéric Pellion

Lacan à l'épreuve d'un guide topologique

Une des légitimités de la référence à la topologie en psychanalyse est qu'avec la première, comme avec la seconde, les choses se montrent pour ne pas être comme elles apparaissent d'abord. Freud, déjà : « Tout ce qui peut devenir objet de notre perception interne est virtuel. »

Le Guide topologique de « L'étourdit », Un abus imaginaire et son au-delà, rédigé par Jorge Chapuis et Rithée Cevasco ¹ est bien de cette veine : commentant en images les quelques paragraphes où Lacan résume ce que la topologie lui a apporté jusque-là, il prend le parti d'une autre (dé)monstration de ce texte difficile.

Ce qui ne l'empêche pas, inversement, de gloser mot à mot, à l'occasion, quelques expressions directement empruntées à la topologie mathématique que Lacan y emploie : ainsi de, par exemple, « ligne sans points » et « point hors ligne ».

Voilà qui est de nature à nous faire progresser dans notre saisie de ce texte, puis à nous faire réfléchir sur la connexion nécessaire, en psychanalyse, entre montrer et écrire.

Il faut enfin saluer la réalisation de cet ouvrage, dont la matérialité ménage adroitement la respiration du lecteur.

1.  Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, coll. « Cliniques », 2019.

Nicole Bousseyrroux

Retour sur la « fonction de la parole » de Colette Soler *

Le retour dont il est question dans ce livre ne manque pas de rebondissements, non sans conséquences pour la clinique et la pratique de la psychanalyse. De la première thèse sur la « fonction de la parole » comme pacte fondateur du sujet à la dernière thèse sur la « fonction du parler », il y a tout un parcours de pensée chez Lacan, dont ce livre nous fait saisir l'écart, les virages, les contradictions et les surprises.

La « fonction du parler » n'est pas de lier dans un pacte symbolique les sujets, elle est d'assurer le lien des corps dans le coït pour la reproduction de l'espèce. La fonction du parler est autre que celle de la parole, car elle impose l'accent mis sur *lalangue*, qui, précise bien Colette Soler, n'est pas une structure mais une multiplicité informe où le parler puise.

C'est là que la conception à se faire de la psychanalyse rebondit sur la question de l'inconscient-*lalangue*. Qu'il provienne de la langue maternelle (que l'apprentissage de l'écriture graphique ne parvient pas à dématernaliser) n'en fait pas pour autant un inconscient maternel. L'important, que ce livre met en lumière, est que cela nous confronte à un « bilinguisme généralisé » : il y a la langue-idiome que nous parlons et qui n'est pas, comme on pourrait le croire, une langue vivante – elle est morte, dit Lacan, parce que vidée de la jouissance *lallalée* qui l'animait ; *lalangue* vivante, c'est celle de l'inconscient, car elle est toujours jouie. D'où la thèse de l'auteure : nous sommes tous bilingues, chacun avec *lalangue* secrète de son inconscient, toujours étrangère, y compris à son analyste, même quand il parle la même langue.

* ↑ Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, coll. « Études », 2019.

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

Bulletin d'abonnement

au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version papier : 80 €

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

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

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €

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

Prix spécial pour 5 numéros : 25 €

Numéros spéciaux : 8 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

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

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

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

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

Frais de port en sus :

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

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

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

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :
www.champlacanianfrance.net